UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

École doctorale de théologie et sciences religieuses ED 270

Groupe de recherches et d'études en théologie pratique et herméneutique

THÈSE

présentée par

Bertrand MARCHAND

soutenue le 25 juin 2015

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

Discipline : THÉOLOGIE PROTESTANTE

L'accompagnement spirituel dans l'action sociale

Enquête menée au sein d'associations protestantes intervenant auprès de personnes en situation d'exclusion

Thèse dirigée par :

Madame Isabelle GRELLIER

Professeur de théologie pratique, Faculté de théologie protestante, Université de Strasbourg

Rapporteurs :

Monsieur Pierre-Yves BRANDT

Professeur de psychologie de la religion, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Lausanne, Suisse

Monsieur Fritz LIENHARD

Professeur de théologie pratique, Faculté de théologie, Université de Heidelberg, Allemagne

Autre membre du jury :

Monsieur Frédéric ROGNON

Professeur de philosophie des religions, Faculté de théologie protestante, Université de Strasbourg

Table des matières

Table des matières 3

Table des figures 13

Remerciements 15

Introduction 19

La question de départ 19

Les constats et l'état de la question 19

L'objet de la recherche 21

Le point de vue de l'acteur 22

Le contexte ecclésial 22

La problématique 26

Les hypothèses de recherche 29

Le plan d'exposition du travail de recherche 32

Première partie : Cadres de recherche **33**

1 Le cadre théorique **37**

1.1 Le champ disciplinaire 37

1.1.1 La théologie protestante et le champ de la théologie pratique 37

1.1.1.1 La diaconie 38

1.1.1.2 La poïménique 41

1.1.2 L'interdisciplinarité 43

1.2 Les notions sociologiques d'exclusion et de précarité 44

2 Le cadre méthodologique **47**

2.1 La méthodologie de théologie pratique 47

2.1.1 Les emprunts à la méthodologie des sciences humaines et sociales, et les spécificités 47

2.1.2 La méthode de corrélation en théologie pratique 50

2.2 La méthodologie qualitative des sciences humaines et sociales 52

2.2.1 Le choix de la méthodologie qualitative 52

2.2.2 L'enquête de terrain par entretiens : entre l'entretien semi-directif et l'entretien compréhensif 53

2.2.3 Le contexte du chercheur 56

2.2.3.1 Le rapport du chercheur à l'objet 56

2.2.3.2 L'arrière-plan du chercheur 56

2.2.3.3 L'environnement de recherche 58

2.3 Le matériel verbal 60

2.3.1 La construction du guide d'entretien 60

2.3.2 La transcription 63

2.4 L'analyse qualitative à l'aide de catégories conceptualisantes 64

2.4.1 La thématisation préparatoire 64
2.4.2 La catégorisation 65
2.5 La théorisation 66

3 Le cadre de l'enquête de terrain 67

3.1 La détermination du terrain 67
3.1.1 L'aire de l'enquête 67
3.1.2 Les difficultés de mise en relation 69
3.1.3 Un profil commun aux enquêtés : la fonction d'aidant 69
3.1.4 La durée de l'enquête et la sortie du terrain 71
3.2 Les acteurs et les associations rencontrés 72
3.3 La comparabilité des sources 75
3.4 Le déroulement des entretiens 76
3.4.1 Les contextes des entretiens 76
3.4.2 La stratégie de présentation de soi 77
3.4.3 La stratégie d'intervention 78
3.4.4 La durée des entretiens 79
3.4.5 Remarques méthodologiques sur les entretiens menés 79

Deuxième partie : Analyse de la pratique à l'aide de catégories 81

4 Résultat de la catégorisation 83

4.1 Présentation des catégories conceptualisantes 83
4.2 Fréquence et présence des catégories 84
4.3 Recherche d'une typologie 88

4.4 Remarques préliminaires sur les chapitres d'analyse des verbatims . . 88

5 Quelle spiritualité ? 91

5.1 La notion de spiritualité 91

5.1.1 Le religieux 94

5.1.2 La relation à une transcendance 96

5.1.3 Une dimension de l'être 98

5.1.4 Le questionnement existentiel, le sens (ultime) de la vie 100

5.1.5 L'humanité vécue en relation 103

5.2 La valeur spirituelle de la relation 107

5.2.1 Une lecture théologique de la relation 107

5.2.2 Le lien spirituel d'humanité 112

5.2.3 Une relecture spiritualisante des paroles et des actes 115

5.2.4 Une action sociale à valeur spirituelle 117

5.3 L'évidence de la dimension spirituelle de l'individu 123

5.3.1 L'évidence par l'entièreté de l'humain et sa manifestation . . . 123

5.3.2 Les maux sociaux affectant le spirituel 126

5.3.3 La crise, moteur du questionnement spirituel 130

5.4 Récapitulation des paroles des enquêtés 137

6 Quel accompagnement spirituel ? 139

6.1 La notion d'accompagnement 139

6.2 Les bénéfices de la spiritualité 141

6.2.1 Un ressourcement, une source de bien-être 142

6.2.2 La création de lien social 145

6.2.3 La valorisation de la personne 146

6.2.4 Une humanisation mutuelle 149

6.2.5 La reconstruction du sujet « je » et son autonomisation . . . 151

6.2.6 La réhabilitation 155

6.3 L'expérience comme facteur de compétence 160

6.3.1 Des compétences en-deçà d'un professionnalisme ou d'une spécialisation 161

6.3.2 Une écoute acquise par l'expérience 163

6.3.3 Des compétences humaines 166

6.4 Un accompagnement par relais 169

6.4.1 Le relais, une solution face à la précarité de la relation 170

6.4.2 La complémentarité des relais 171

6.5 Connaître l'autre pour l'accompagner 173

6.5.1 Une recherche de pertinence et d'efficacité 174

6.5.2 Le désir de rejoindre l'autre 176

6.6 Récapitulation des paroles des enquêtés 178

7 Quelle place pour la dimension spirituelle des personnes accueillies ?181

7.1 Les entraves à la spiritualité 182

7.1.1 Les obstacles posés par la laïcité et la sécularisation, la professionnalisation et la technicisation 183

7.1.2 La confusion entre le spirituel et le religieux 188

7.1.3 La priorité donnée au travail social 191

7.1.4 L'incapacité à accéder à sa dimension spirituelle 195

7.1.5 La précarité de la relation 198

7.1.6 Une relation d'aide empêchant l'ouverture spirituelle 203

7.2 L'affirmation de gratuité 204

7.2.1 Le refus du prosélytisme et l'inconditionnalité 205

7.2.2 L'exigence professionnelle de distance relationnelle et de neutralité 206

7.2.3 L'autorisation d'accès à la dimension spirituelle 207

7.2.4 L'acceptation de l'altérité et de la singularité de la rencontre et des personnes 211

7.2.5 Un service centré sur la personne accompagnée 213

7.2.6 La clarté et la franchise sur les intentions 217

7.2.7 L'abandon du pouvoir et l'acceptation de l'inutilité 220

7.3 La tentation d'avoir un projet spirituel pour l'autre 222

7.3.1 Une interpellation sur la spiritualité de la personne 223

7.3.2 La projection des convictions personnelles de l'accompagnant sur la personne 224

7.3.3 La recherche d'un témoignage explicite 226

7.3.4 L'analogie avec le Christ 227

7.4 Récapitulation des paroles des enquêtés 228

8 Quelle émergence de la dimension spirituelle ? 231

8.1 La facilitation de l'émergence spirituelle 232

8.1.1 Une démarche active, flexible et adaptable de rencontre . . . 233

8.1.2 La création d'opportunités d'échanges spirituels 240

8.1.3 Un apprivoisement mutuel 249

8.1.4 Une visibilité de l'identité spirituelle 251

8.2 Récapitulation des paroles des enquêtés 253

Troisième partie : Articulations et discussion **255**

9 La spiritualité, une notion extensible **257**

9.1 L'évolution de la notion de spiritualité au cours de l'histoire 258

9.2 La spiritualité laïque et la désappropriation du spirituel 263

9.3 Considérations bibliques et anthropologiques sur le spirituel 268

9.4 Mon acception de la spiritualité 273

10 Les résonances théologiques, au fondement de l'action sociale **275**

10.1 La vulnérabilité et l'autonomie, le petit et l'homme libre 276

10.2 Le lien social, le prochain 287

10.3 La parole et le relèvement, le *logos* et la résurrection 291

10.4 La reconnaissance, la gratuité, la grâce 295

10.5 L'instant, le *kairos*, le veilleur, l'espérance 299

10.6 Les relais, les témoins, la communauté visible et invisible 303

11 Vers un accompagnement spirituel aconfessionnel et distinct de l'aide sociale **307**

11.1 Du besoin spirituel au désir spirituel 308

11.2 Du confessionnel à l'aconfessionnel 313

11.3 La vocation ecclésiale à l'accompagnement spirituel aconfessionnel . 316

11.4 Sortir du domaine de la poïménique 320

11.5 Vers un accompagnement spirituel distinct de l'aide sociale 322

12 Accompagner les personnes en précarité dans leur spiritualité **327**

12.1 Faciliter l'émergence de l'expression spirituelle 328

12.1.1 Interpeller 328

12.1.2 Créer l'ouverture spirituelle 331
12.1.3 Être digne de confiance en vue d'une confiance mutuelle . . . 332
12.1.4 Écouter 336
12.2 Centrer l'accompagnement sur la personne 342
12.2.1 Altérité et singularité : le non-savoir 342
12.2.2 Garder la personne accompagnée au centre 347
12.2.3 L'effacement de soi, le dépouillement 349
12.2.3.1 Faire de la place à l'autre 349
12.2.3.2 Refuser les projets pour l'autre 352
12.2.3.3 Refuser les analogies christiques 355
12.3 Se laisser façonner pour accompagner spirituellement 356
12.3.1 Le ressourcement de soi 356
12.3.2 L'expérience 358
12.3.3 Le soutien 360

Conclusions et perspectives **365**

Le bilan au regard de la démonstration **365**

Les apports du travail et leurs retombées pratiques **370**

Les limites et les prolongements possibles de la recherche **371**

Bibliographie **375**

Introduction **377**

Première partie : Cadres de recherche **377**

Deuxième partie : Analyse de la pratique à l'aide de catégories **379**

Troisième partie : Articulations et discussion **380**

Index 387

Index des entretiens **389**

Index des auteurs **391**

Index des références bibliques **393**

Annexes 397

A Courriel de demande d'entretien **397**

B Guides spécifiques aux deux premiers entretiens exploratoires **399**

C Guide d'entretien **403**

D Liste des associations rencontrées **407**

E Tableau récapitulatif des entretiens **417**

F Exemple de verbatim : Entretien n°23 **419**

G Clés de transcription des caractères hébraïques et grecs **433**

Résumé et mots-clés – Abstract and keywords 436

Table des figures

3.1 Lieux des entretiens de l'enquête 68

3.2 Acteurs et associations rencontrés 74

4.1 Fréquence et présence des catégories dans les verbatims 87

E.1 Tableau récapitulatif des entretiens 418

Remerciements

Je souhaite remercier, en premier lieu, Isabelle Grellier pour avoir dirigé ma thèse et m'avoir fait confiance en me donnant une grande liberté d'action. J'ai apprécié ses précieuses qualités humaines. J'ai eu beaucoup de plaisir à travailler avec elle.

Merci à MM. Pierre-Yves Brandt et Fritz Lienhard d'avoir accepté d'être les rapporteurs de mon travail, et à M. Frédéric Rognon pour sa présidence du jury.

Je remercie les secrétaires généraux successifs de la Fédération de l'entraide protestante, MM. Olivier Brès et Jean Fontanieu, ainsi que le Conseil d'administration, qui ont soutenu cette recherche dès l'origine en offrant un soutien institutionnel et financier. Je remercie tout particulièrement les secrétaires régionaux pour leur aide précieuse, apportée à la détermination du terrain de l'enquête.

Je remercie toutes les personnes rencontrées pendant l'enquête, qui se sont rendues disponibles pour les entretiens et m'ont accordé du temps.

Mon épouse, Élisabeth, m'a soutenu quotidiennement. Je lui en suis fortement reconnaissant. Elle a relu attentivement ce mémoire de thèse tout au cours de la rédaction, en me proposant bien des améliorations utiles. Merci.

Merci aussi à Sylvain Cuzent et Patrick Folleville pour les nombreuses séances de travail que nous avons eues ensemble sur le cadre théorique de cette recherche, et pour leur amitié. Merci à Sylvain pour son travail de relecture.

Merci à ma famille et à mes amis qui ont su m'entourer de leur affection. J'y associe l'équipe du Groupe de recherches et d'études en théologie pratique et herméneutique dont les rencontres ont été également un soutien.

Enfin, je rends grâce à Dieu pour la vie qu'il m'a manifestée durant toutes ces années, jusqu'au cœur de mes doutes.

Introduction

La question de départ

Dans les milieux hospitalier, carcéral, et sanitaire et social, la prise en compte de la dimension spirituelle est aujourd'hui une évidence. Pourquoi ne l'est-elle pas dans le cadre de l'action sociale auprès des personnes en situation d'exclusion ? Cette question a constitué le point de départ de ce travail de recherche.

Les constats et l'état de la question

Les constats et l'état de la question m'ont permis de définir précisément l'objet de la recherche, en particulier en termes de champs d'intervention de l'action sociale.

Le sujet de l'accompagnement spirituel est largement étudié dans le milieu médico-social, par exemple pour les personnes porteuses de déficiences physiques ou mentales, et les personnes en fin de vie. Dans ce dernier champ d'intervention, de nombreux mémoires de masters ou de thèses d'exercice en médecine ont été produits. Des thèses de doctorat en théologie ont également été soutenues.

Dans ces lieux — hôpitaux ou maisons de santé — où les personnes sont retenues, alitées ou non, pour raisons de santé, la loi prévoit la présence d'aumôniers, et parfois aussi de bénévoles d'accompagnement. Dans les entretiens effectués, il est quelquefois fait mention de la loi de 2002 et de la Charte de la personne hospitalisée. En effet, la loi du 4 mars 2002 [1] relative aux droits des malades et à la qualité du système de santé précise, en son article 9 qui crée l'article L1110-11 du Code de santé publique, le droit au « respect des opinions philosophiques et religieuses de la personne accompagnée ». La Charte de la personne hospitalisée rédigée en 2006 reprend ces droits dans son huitième point : « L'établissement de santé doit respecter les croyances et convictions des personnes accueillies. Dans les établissements de santé publics, toute personne doit pouvoir être mise en mesure de participer à l'exercice de son culte (recueillement, présence d'un ministre du culte de sa religion, nourriture, liberté d'action et d'expression, rites funéraires…).

Toutefois, l'expression des convictions religieuses ne doit porter atteinte ni au

[1] Source : www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do ?cidTexte=JORFTEXT000000227015

fonctionnement du service, ni à la qualité des soins, ni aux règles d'hygiène, ni à la tranquillité des autres personnes hospitalisées et de leurs proches. Tout prosélytisme est interdit, qu'il soit le fait d'une personne hospitalisée, d'un visiteur, d'un membre du personnel ou d'un bénévole. »[2] L'accompagnement spirituel dans le secteur de la santé trouve ainsi sa légitimité dans la loi française.

La prison étant également un lieu où les personnes sont retenues, la question de l'accompagnement spirituel y est aussi abordée par l'intermédiaire des aumôniers et visiteurs.

En revanche, la question de l'accompagnement spirituel est presque absente dans l'action sociale auprès de personnes en situation d'exclusion. Ce champ d'intervention est donc l'objet qui reste à explorer sur cette question.

Par ailleurs, l'action sociale à destination des enfants n'a pas été envisagée comme champ de recherche car elle introduit des problématiques liées à une autonomie[3] en devenir. En effet, le risque de manipulation mentale et d'embrigadement est accru s'agissant d'enfants dont la responsabilité légale est dévolue à des parents ou déléguée à des tuteurs.

La recherche porte donc sur un public d'adultes, en possession de leur pleine responsabilité légale, non placés sous tutelle, et, normalement, en pleine capacité d'autonomie. Je dis « normalement » parce que les personnes accueillies dans les structures sociales sont en situation précaire, sans domicile fixe ou sans abri, souvent sans emploi, souvent en rupture de liens sociaux et familiaux. Elles sont souvent dans un état de faiblesse qui les fragilise et réduit leur capacité d'autonomie[4]. Le risque de l'abus de faiblesse est certain.

Ces personnes bénéficient d'une distribution alimentaire, d'un vestiaire, d'un service de domiciliation administrative, etc. mais rarement d'un soutien spirituel.

[2]Source : www.sante.gouv.fr/la-charte-de-la-personne-hospitalisee-des-droits-pour-tous.html

[3]Il faut entendre ici l'autonomie comme la faculté de décider par soi-même (*auto-nomos*, la loi par soi-même) ; à ne pas confondre avec l'indépendance, le fait de ne pas dépendre de quelqu'un pour mettre en action ce qui a été décidé.

[4]Pour les propos des enquêtés, voir sous-section 7.1.4 « L'incapacité à accéder à sa dimension spirituelle », page 195, et pour la discussion, voir section 10.1 « La vulnérabilité et l'autonomie, le petit et l'homme libre », page 276.

En effet, les services d'aumônerie ne sont pas prévus par la loi pour ces personnes, car celles-ci vivent en milieu ouvert. Il n'existe donc que très peu de lieux d'accueil social pourvus d'une aumônerie. Le secteur de l'action sociale est même vigilant à ce que tout caractère religieux y soit absent. L'IGAS (Inspection générale des affaires sociales), organisme de contrôle de l'État, y veille et son rapport conditionne la délivrance d'aides financières de l'État.

Dans ce champ de l'action sociale, la question de l'accompagnement spirituel n'a fait l'objet d'aucune étude approfondie jusqu'à présent. La littérature scientifique sur ce sujet est peu fournie. Elle se divise entre le domaine de la diaconie et celui de la poïménique[5], et le plus souvent ne croise pas ces deux domaines. L'ouverture à la interdisciplinarité s'est d'autant plus imposée[6].

L'objet de la recherche

Ce travail de recherche en théologie pratique, mené d'octobre 2010 à avril 2015, s'intéresse donc à la prise en compte de la dimension spirituelle de personnes adultes en situation d'exclusion, accueillies par des associations protestantes d'action sociale. Il interroge la pertinence et les modalités d'un accompagnement spirituel dans l'espace laïque de l'action sociale.

L'action sociale auprès des personnes en exclusion constitue donc l'objet de la recherche. Cependant, ce travail porte sur un seul moment de la relation d'aide, dans le cadre de l'action sociale : celui consacré par les acteurs du social[7] à l'accompagnement des personnes en précarité ou en exclusion[8], dans leur dimension spirituelle. Il

[5]Voir sous-section 1.1.1 « La théologie protestante et le champ de la théologie pratique », page 37.

[6]Voir sous-section 1.1.2 « L'interdisciplinarité », page 43.

[7]J'appelle « acteur du social » toute personne qui intervient dans l'action sociale : travailleur social, bénévole, aumônier, psychologue clinicien, etc.

[8]La section 1.2 « Les notions sociologiques d'exclusion et de précarité », page 44, définit ces deux notions. Je m'arrête un instant sur les expressions : « personnes en précarité » et « personnes en exclusion ». Le philosophe Guillaume Le Blanc, dans son ouvrage *L'invisibilité sociale*, emploie les expressions de « personnes précaires » et « personnes exclues » qui sont des raccourcis de langage pour parler des personnes en situation de précarité ou d'exclusion, les deux allant souvent ensemble. G. Le Blanc désigne ces personnes aussi par les simples adjectifs substantivés : « les

n'est pas question d'étudier la relation d'aide dans son ensemble, mais de regarder ce moment particulier, situé en marge de l'action sociale. Le travail de recherche a été conduit sous la forme d'une enquête par entretiens, sur le terrain d'intervention d'une trentaine d'associations membres de la Fédération de l'entraide protestante[9], en France métropolitaine.

Le point de vue de l'acteur

L'acteur étudié est « l'aidant » dans la relation d'aide. Son rôle, tel qu'il le définit lui-même habituellement aujourd'hui, est principalement d'accompagner socialement les personnes en précarité. Celles-ci ne sont donc qu'indirectement « interrogées » par ce travail de recherche. Les discours étudiés sont des discours *sur* les personnes en précarité, et sur le travail des acteurs du social, dans leur relation d'aide avec les personnes en précarité, et non des discours *des* personnes en précarité elles-mêmes[10].

Le contexte ecclésial

La question de l'accompagnement spirituel dans l'action sociale et des relations entre spiritualité et diaconie est pleinement d'actualité dans le protestantisme français.

La Fédération de l'entraide protestante (FEP) a organisé en octobre 2010 une journée intitulée : « Aumônerie, spiritualité, laïcité ». À travers les thèmes des interventions prévues au programme de cette journée, elle place la question de l'accompagnement spirituel au centre de ses préoccupations.

précaires » ou « les exclus ». J'ai préféré utiliser les expressions de « personnes en précarité » ou « personnes en exclusion », plus courtes que « en situation de », mais qui marquent leur humanité et ne les identifient pas à leur situation sociale. (Guillaume LE BLANC. *L'invisibilité sociale.* Pratiques théoriques. Paris : Presses universitaires de France, 2009. 197 p.)

[9]La Fédération de l'entraide protestante a soutenu ce travail de recherche en couvrant les frais de recherche et en mettant à disposition ses secrétaires régionaux pour aider à déterminer le terrain. Voir paragraphe 2.2.3.3 « L'environnement de recherche », page 58.

[10]Voir sous-section 3.1.3 « Un profil commun aux enquêtés : la fonction d'aidant », page 69.

Le synode national de l'Église réformée de France[11] (ERF) en mai 2010 à La Force s'est également intéressé aux relations entre spiritualité et diaconie à travers son thème : « Solidaires au nom de Jésus-Christ ! Quand l'Église reconnaît sa vocation diaconale. »[12] Quatre décisions relatives au thème synodal ont été adoptées par le synode à une très forte majorité des voix. Par ces décisions, le synode appelle les Églises locales et les œuvres et mouvements — à caractère diaconal — à nourrir les liens entre eux. Il réaffirme la dimension spirituelle de la diaconie et le besoin d'un accompagnement spirituel des personnes accueillies, comme de celles qui accueillent. Il réaffirme aussi l'importance du témoignage chrétien dans l'engagement diaconal. La dernière de ces quatre décisions est une déclaration publique adoptée à la fois par le synode national de l'ERF et par le synode général de l'Église évangélique luthérienne de France qui s'est tenu en juin 2010. Cette déclaration affirme la nécessité de prendre en compte la personne humaine dans sa totalité, c'est-à-dire également dans sa dimension spirituelle. On y lit : « Les Églises luthérienne et réformée plaident pour que les questions existentielles soient largement prises en compte dans les institutions à caractère social, notamment au travers des aumôneries ou d'accompagnements spirituels. »

Pour sa part, la Fédération protestante de France a publié en 2009 un dossier intitulé « Église et diaconie » pour inviter les Églises et les associations protestantes d'action sociale à « travailler sur la question des liens entre l'Évangile et le service (la diaconie), les Églises, communautés priantes, et les associations protestantes, groupes agissants, entre le protestantisme et la société ». Elle y exprime sa conviction que « l'Évangile nous appelle à témoigner en actes et en paroles, qu'il nous est demandé d'être capable de "rendre compte de l'espérance qui est en nous" en paroles et en actes »[13]. La théologienne Isabelle Grellier y souligne « la responsabilité particulière des Églises d'être présentes sur le terrain du spirituel ». Elle donne l'exemple d'accompagnements spirituels dans la rue avec les personnes sans abri.

De son côté, le Conseil national des évangéliques de France, par son « groupe de réflexion sur le social », a publié en août 2014 un document intitulé « Bases bibliques

[11] Devenue Église protestante unie de France, suite à l'union, en 2012, entre l'Église réformée de France et l'Église évangélique luthérienne de France.

[12] *Information-Évangélisation* 5 (2010) : *Solidaires au nom de Jésus-Christ ! Quand l'Église reconnaît sa vocation diaconale.*

[13] Source : http ://diaconie.protestants.org/

pour construire une réflexion sur l'engagement des protestants évangéliques dans le domaine social »[14]. Ce document interroge aussi la dimension du témoignage, de l'annonce de l'Évangile dans l'action sociale. D'une part, il reconnaît à l'action sociale sa cohérence et sa valeur hors de toute proclamation de l'Évangile, et d'autre part il affirme la légitimité du témoignage évangélique pour répondre aux « besoins spirituels » de tout humain.

> « Nous croyons que les doctrines bibliques de Dieu et de l'homme, que le commandement de l'amour du prochain et l'obéissance à Jésus-Christ donnent une consistance propre et une valeur intrinsèque à l'action sociale. On ne peut la réduire à n'être qu'un moyen au service de l'annonce de l'Évangile, comme si les besoins matériels, sociaux, relationnels, économiques, etc. des humains ne valaient pas la peine que les chrétiens s'y intéressent en raison de l'importance propre de ces besoins. Mais nous croyons aussi que les humains ont des besoins spirituels — ce serait manquer de discernement et d'amour que de l'ignorer —, que l'Évangile est une bonne nouvelle pour les pauvres, et que c'est les aimer que de le leur annoncer. Une action sociale chrétienne ne sera pas nécessairement accompagnée par l'annonce de l'Évangile, mais tout chrétien qui s'engage dans une action sociale priera pour les bénéficiaires de cette action (y compris pour leur salut) et saisira, voire créera, les occasions de rendre témoignage de sa foi. Nous revendiquons la légitimité d'associer, chaque fois que cela est possible et approprié, l'action sociale et l'annonce de l'Évangile. » (p. 12)

Les Églises ont pour vocation l'annonce de l'Évangile[15]. La citation ci-dessus exprime bien le dilemme de certaines Églises qui revendiquent cette vocation dans le contexte laïque de l'action sociale.

Si ces questions sont d'actualité, elles sont cependant posées depuis longtemps. En 1990, le synode national de l'ERF à Enghien a eu pour thème : « Évangile et service ». Il s'est interrogé sur les relations entre les Églises locales et les associations

[14]Source : http ://lecnef.org/social

[15]Cette vocation est reconnue par les Églises du Conseil national des évangéliques de France, mais aussi par celles de la Fédération protestante de France dont les membres sont « envoyés dans le monde par Jésus-Christ proclamer la bonne nouvelle », selon sa charte (Source : http ://www.protestants.org/index.php ?id=31035). L'Église réformée de France, dans sa Déclaration de foi de 1938, déclarait aussi : « Pour obéir à sa divine vocation, elle annonce au monde pécheur l'Évangile de la repentance et du pardon, de la nouvelle naissance, de la sainteté et de la vie éternelle. »

diaconales. Le rapport sur le thème synodal[16] souligne que service de Dieu et service des prochains sont indivisibles et qu'il ne peut exister ainsi aucune séparation entre christianisme social et christianisme spirituel.

En 1996 et 1998, la FEP a organisé un colloque théologique sur la question de la référence à l'Évangile et au christianisme au sein de l'action sociale d'origine protestante.

Le colloque de 1996[17] a mis l'accent sur les difficiles relations entre les Églises locales et les institutions et associations diaconales, appelant à un dialogue dont les conditions sont l'ouverture de l'Église à la réalité sociale de ses membres et l'ouverture de la diaconie à la réalité spirituelle des siens. La question de la vie spirituelle des plus démunis a été posée. Mais une crainte a également été exprimée, celle d'un endoctrinement ou d'une évangélisation par abus de faiblesse sur les personnes démunies. Le défi semble donc de proposer du sens en même temps que du service, sans imposer l'Évangile.

Le colloque de 1998[18] a traité plus particulièrement du témoignage évangélique dans l'action sociale et du rapport à la laïcité. Services et paroles ont paru complémentaires pour signifier la même réalité : l'Évangile. L'annonce de l'Évangile se présente alors comme service de l'autre.

Le protestantisme dans son ensemble maintient ainsi une tension entre la diaconie, qui trouve sa valeur en elle-même, hors de toute proclamation évangélique, et l'annonce de l'Évangile.

Du côté de l'Église catholique romaine en France, la préoccupation de l'accompagnement spirituel a été marquée par « Diaconia 2013 »[19], un processus de réflexion

[16] *Information-Évangélisation* 5 (1990) : *Évangile et service : Rapport au synode national d'Enghien.*

[17] Entraide protestante. « Référence évangélique et sécularisation : Église et diaconie, ou diaconie de l'Église ? » Dans : *Colloque théologique.* Sous la dir. de Faculté de théologie protestante de Montpellier. Montpellier, 1996.

[18] Fédération de l'entraide protestante. « Engagement social et référence chrétienne ». Dans : *Colloque théologique.* Glay - Pays de Montbéliard, 1998.

[19] D'après un exposé du théologien Étienne Grieu, lors de la journée doctorale « Diaconie, partage et liturgie » à Université de Strasbourg, le 21 février 2014. Voir aussi : http ://diaconia2013.fr/

mené au sein de l'Église, inspiré des communautés de l'Arche[20], du Mouvement ATD Quart Monde[21] et de la Diaconie du Var[22]. Ce processus a abouti à un rassemblement à Lourdes, en 2013, d'environ 12000 participants, dont quelques milliers de personnes en grande précarité. La misère, considérée comme une traversée de la mort, confère une autorité à la parole des personnes en précarité. Ce processus a abouti à une prise de conscience du besoin de faire Église avec ces personnes.

Cette question de l'accompagnement spirituel dans l'action sociale traverse ainsi les Églises protestantes et catholiques en France aujourd'hui.

La problématique

La problématique comporte une recherche de définition pour les notions de spiritualité et d'accompagnement. Elle interroge l'articulation entre le spirituel et le religieux, le respect des convictions et le prosélytisme. Elle s'intéresse au profil des accompagnants : leur formation et leurs motivations. Elle vise à distinguer les différents types d'accompagnement : social, psychologique et spirituel. Elle pose la question d'éventuelles politiques institutionnelles quant à la prise en compte de la dimension spirituelle des personnes accueillies. Elle recherche les conditions d'émergence de cette dimension spirituelle. Elle essaie de recueillir, auprès des acteurs du social, leurs perceptions des attentes des personnes accueillies.

La problématique initialement échafaudée pour proposer le sujet de thèse a été complétée par des ajouts issus de l'élaboration du guide d'entretien[23]. Elle est organisée suivant quatre axes : la spiritualité ; l'accompagnement spirituel dans l'action sociale ; la place de la dimension spirituelle des personnes accueillies dans l'action sociale ; et l'émergence de cette dimension spirituelle. Elle se décline ci-après en une

[20]Les communautés de l'Arche sont des lieux de vie communautaire avec des personnes ayant un handicap mental.

[21]Le Mouvement ATD Quart Monde est une organisation non gouvernementale sans affiliation religieuse ni politique. Il a été fondé en 1957 par Joseph Wresinski, prêtre catholique. Ce mouvement lutte contre la misère, et fait de sa présence auprès des personnes en exclusion une priorité.

[22]La Diaconie du Var est un dispositif d'animation pastorale et sociale de l'Église catholique qui s'appuie sur un réseau associatif dans le département du Var.

[23]Voir sous-section 2.3.1 « La construction du guide d'entretien », page 60.

succession de questions.

1. La question de la spiritualité

   (a) La notion de spiritualité
   Qu'est-ce que la spiritualité ? Est-ce de l'ordre de la mystique (expérience), du sens de l'existence (questionnement), du religieux (cultuel, rituel), du témoignage (parole), de l'évangélisation (annonce, enseignement), de l'immanence, de la transcendance, de la communion, etc. ? Y a-t-il une séparation entre corps et esprit dans la conception des acteurs du social ? D'où vient la partition de l'être humain entre corps, âme, esprit ? Quelle différence existe-t-il entre âme et esprit ?

   (b) L'articulation entre le spirituel et le religieux
   Quelle relation y a-t-il entre la spiritualité et le fait religieux ? Quel rapport l'accompagnement spirituel entretient-il avec l'évangélisation ? Peut-il et doit-il être aconfessionnel ? Y a-t-il une supra-spiritualité ? Quelles différences existe-t-il entre accompagnement spirituel et dialogue interreligieux ?

   (c) Le respect des convictions et le prosélytisme
   Comment les croyances et représentations symboliques des acteurs du social interfèrent-elles dans l'accompagnement spirituel qu'ils proposent ? Dans quelle mesure les personnes accompagnées peuvent-elles conserver leurs propres croyances et représentations symboliques lorsque celles-ci ne correspondent pas à celles de l'accompagnant ? Qui prend l'initiative de l'accompagnement spirituel ?

   (d) Les attentes des personnes accueillies
   Quelles sont les attentes en termes de spiritualité de la part des personnes accueillies dans l'action sociale ? Y a-t-il des demandes de leur part ? Sous quelles formes ces demandes s'expriment-elles ?

2. L'accompagnement spirituel dans l'action sociale

   (a) La notion d'accompagnement
   Qu'est-ce qu'un accompagnement spirituel ? Quelles en sont les fondements ? Quelles en sont les formes (écoute, parole, présence, etc.) ? Avec

quels contenus ? Dans quels lieux ? Quelle en est la temporalité (durée, périodicité) ? Existe-t-il des accompagnements spirituels laïques, et sous quelles formes de pratiques ? Quel est le rapport entre accompagnement et connaissance de l'autre, savoir sur l'autre ? Quelles en sont les dépendances ? Quelle sont la nécessité et l'utilité d'un savoir sur l'autre ?

(b) Les accompagnants (les acteurs)
Qui sont les acteurs de cet accompagnement ? Est-ce un accompagnement mené par un individu ou par une équipe ? Quelle formation un accompagnant spirituel devrait-il avoir ? Quelles sont les finalités (objectifs et enjeux) d'un accompagnement spirituel ? Quelle en est l'utilité ? Quelles sont les motivations (fondements, aspirations, apports, attentes, intérêts) des acteurs du social à prendre en compte la dimension spirituelle des personnes accueillies ?

(c) L'articulation entre les accompagnements social, psychologique et spirituel
Quelle articulation existe-t-il entre accompagnement social et accompagnement spirituel ? Quelle articulation avec l'accompagnement psychologique ? Ces accompagnements mettent-ils en jeu des acteurs différents ? Existe-t-il d'autres articulations avec d'autres accompagnants spirituels ? Dans l'accompagnement, quel est le rapport à la parole de la personne accueillie ? Quelle place est-elle laissée à la parole de la personne accueillie ? Comment cette parole est-elle accompagnée ?

3. La place de la dimension spirituelle des personnes accueillies dans l'action sociale

(a) Un accompagnement spirituel est-il pratiqué dans les structures d'action sociale ? Quels sont les obstacles et les catalyseurs à un accompagnement spirituel dans le cadre d'une action sociale ? Y a-t-il des conditions sine qua non ? Cet accompagnement exige-t-il des contextes spécifiques ?

(b) Les politiques institutionnelles
Existe-t-il une politique de l'association vis-à-vis de l'accompagnement spirituel ? Comment est-elle conçue et mise en œuvre ? Quelle en est l'appropriation par les acteurs du social ?

4. L'émergence de la dimension spirituelle
   Quelles sont les analogies entre mort sociale et mort physique ? Quelle relation existe-t-il entre souffrance spirituelle et sentiment d'exclusion, absence de sens ? Quel lien y a-t-il entre accompagnement spirituel et souffrance spirituelle ? Ces deux notions sont-elles forcément liées ? Si elles le sont, quelle en est l'articulation ? Quelle analogie y a-t-il entre crise provoquée par la maladie et crise provoquée par l'exclusion sociale ? La crise fait-elle naître un besoin spirituel ? Qu'est-ce qui fait naître une demande relative au spirituel ?

La problématique comporte ainsi de nombreuses questions qui couvrent des aspects très divers du sujet de recherche. Ceci constitue une richesse de ce travail de recherche mais représente aussi une limite, celle de ne pas pouvoir approfondir un point particulier de la problématique[24].

Les hypothèses de recherche

Un certain nombre d'hypothèses ont été émises suite au développement de la problématique. Les hypothèses n°1, 2, 5 et 6 cherchent à répondre à la question de départ de ce travail de recherche[25]. L'hypothèse n°3 s'engage dans la voie d'une proposition d'accompagnement spirituel dans l'action sociale. Enfin, l'hypothèse n°4 cherche à justifier l'importance de la prise en compte de la dimension spirituelle des personnes en précarité.

Hypothèse n°1 *Deux conceptions de l'être humain où corps et esprit sont soit séparés, soit considérés comme indissociables coexistent dans les mentalités. La première expliquerait que l'action sociale pourrait ne s'occuper que du corps, tandis que la seconde intègre dans l'action sociale la dimension spirituelle des personnes en précarité.*

Alors que certaines associations protestantes d'action sociale restent fortement liées à des Églises locales, d'autres s'en sont distanciées et ne se distinguent

[24]Voir section « Les limites et les prolongements possibles de la recherche » des Conclusions et perspectives, page 371.

[25]Voir section « La question de départ », page 19.

apparemment plus des organisations laïques aconfessionnelles. À travers ce lien — présent ou absent — à des associations cultuelles, il semble se jouer ici deux conceptions distinctes de la personne humaine. L'une considérerait que la personne doit d'abord être soignée dans son corps pour pouvoir se tourner éventuellement ensuite vers d'autres associations répondant à un besoin de spiritualité. Corps et esprit seraient alors séparables, et l'action sociale pourrait ne s'occuper que du corps. L'autre considérerait que la personne a besoin d'être soignée dans son corps et dans son esprit en même temps, corps et esprit étant indissociables. Il serait alors du ressort de l'action sociale de prendre aussi en compte la dimension spirituelle des personnes accueillies dans ses structures. Bien entendu, les frontières entre ces deux conceptions pourraient bien être perméables.

Cette hypothèse interroge les trois notions de corps, âme et esprit[26]. Elle se trouve en relation avec le point 1a de la problématique.

Hypothèse n°2 *La confusion entre spiritualité et religion refoule la dimension spirituelle hors de l'action sociale.*

Pour prétendre à des subventions publiques, les associations d'action sociale ont pour obligation de s'inscrire dans le cadre laïque de la République française. Ce cadre laïque impose la neutralité quant aux questions religieuses. Or, la spiritualité est communément comprise comme étant de l'ordre de la religion, ce qui n'est qu'une compréhension restreinte de la spiritualité. Cette confusion entre spiritualité et religion explique le refoulement de la spiritualité hors de l'action sociale.

Cette hypothèse interroge la notion de spiritualité. Elle se trouve en relation avec les points 1a, 1b et 1c de la problématique.

Hypothèse n°3 *Un accompagnement spirituel centré sur la personne peut être mené en accord avec les principes de laïcité.*

Dans les aumôneries (d'hôpitaux, de prisons, des armées), l'accompagnement spirituel s'adresse à toute personne quelles que soient ses croyances et ses éventuelles appartenances confessionnelles. L'accompagnement spirituel concerne

[26]Ces notions sont discutées à la section 9.3 « Considérations bibliques et anthropologiques sur le spirituel », page 268.

tout individu qui s'interroge sur les questions de l'existence et de l'être. Si l'accompagnement spirituel est entièrement centré sur la personne, il peut s'effectuer dans le respect des convictions et croyances de celle-ci, indépendamment des convictions et croyances de l'accompagnant.

Cette hypothèse interroge la notion d'accompagnement. Elle se trouve en relation avec le point 2a de la problématique.

Hypothèse n°4 *Les attentes en spiritualité se trouvent exacerbées face à la mort sociale.*

Lors de la fin de vie, face à la mort physique, il est aujourd'hui communément admis que les attentes en spiritualité sont exacerbées. La loi française a même inscrit le bénévolat d'accompagnement dans le cadre des soins qu'une personne est en droit de demander. Dans les situations d'exclusion sociale, les personnes se trouvent confrontées à une mort sociale, synonyme de rupture de tout lien social. Face à la mort sociale, les attentes en spiritualité se trouvent exacerbées de façon semblable.

Cette hypothèse interroge la notion de mort sociale. Elle se trouve en relation avec les points 4 et 1d de la problématique.

Hypothèse n°5 *La négation ou l'occultation de la souffrance spirituelle dans l'action sociale est à l'origine de l'absence de la prise en compte de la dimension spirituelle des personnes accueillies dans les structures d'action sociale.*

Cette hypothèse s'intéresse aux obstacles à la question spirituelle. Elle se trouve en relation avec le point 3 de la problématique.

Hypothèse n°6 *Renvoyer à la spiritualité dans une situation de crise sociale serait se décharger de la dimension politique, de la responsabilité politique à l'origine des situations sociales. Ceci explique que la dimension spirituelle n'est pas une priorité de l'action sociale.*

Cette hypothèse se trouve en relation avec le point 2c de la problématique.

Le plan d'exposition du travail de recherche

La première partie du mémoire de thèse présente les cadres de la recherche : cadre théorique, cadre méthodologique et cadre de l'enquête.

Les phénomènes observés autour de la problématique de recherche sont exposés dans la deuxième partie du mémoire de thèse, suivant quatre grandes questions — les quatre axes de la problématique — étayées par les discours des enquêtés abondamment cités : Quelle spiritualité ? Quel accompagnement spirituel ? Quelle place pour la dimension spirituelle des personnes accueillies ? Quelle émergence de la dimension spirituelle ?

La troisième partie du mémoire de thèse confronte les phénomènes observés durant l'enquête aux apports théoriques, et les met en discussion. Mon positionnement propre y trouve sa place.

Première partie

Cadres de recherche

Pierre Paillé, professeur en sciences de l'éducation, et Alex Mucchielli, épistémologue et chercheur en sciences de la communication, invitent tout chercheur en sciences humaines et sociales à se situer par rapport à sa recherche, afin de donner des clés de lecture et d'interprétation au lecteur.

> « Tout chercheur aborde un terrain de recherche avec des a priori et des connaissances de diverses natures. Nous croyons que cette posture théorique de départ devrait faire l'objet d'une réflexion systématique et être exposée au lecteur. »[27]

> « Idéalement, ces questions [d'angle d'approche particulier] devraient pouvoir faire l'objet d'un examen de la part du chercheur et être exposées, pour les plus importantes du moins, au lecteur. L'idée n'est pas d'en faire un relevé exhaustif, mais de fournir le plus possible les clés de l'interprétation et la posture à partir de laquelle nombre de décisions méthodologiques prennent place. »[28]

La théologienne Isabelle Grellier rappelle qu'il en est de même en théologie pratique, le champ d'études de cette recherche en théologie protestante. La théologie pratique est un lieu situé[29]. Le terrain d'étude recouvre une diversité de traditions théologiques et ecclésiologiques, et une diversité de contextes particuliers. Le chercheur lui-même a ses propres références ecclésiologique, théologique — selon son appartenance à un courant du protestantisme —, et scientifique, en particulier dans son rapport aux sciences humaines et sociales.

Je m'attèle à cet exposé dans cette première partie, préliminaire à l'analyse des résultats de la recherche et à la discussion que ceux-ci suscitent.

Le premier chapitre trace le cadre théorique de la recherche : le champ disciplinaire dans lequel s'inscrit ce travail, et les quelques concepts utilisés. Ce cadre théorique définit un angle d'approche qui explique les choix méthodologiques opérés pour mener à bien la recherche. Ces choix sont donnés au deuxième chapitre. Enfin, le troisième et dernier chapitre de cette partie décrit le terrain de recherche où a été collecté le corpus offert à l'analyse.

[27]Pierre PAILLÉ et Alex MUCCHIELLI. *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales.* 2e éd. Paris : Armand Colin, 2011. 315 p., p. 18.

[28]Ibid., p. 70.

[29]Isabelle GRELLIER. « Les démarches de théologie pratique ». Dans : *Introduction à la théologie pratique.* Sous la dir. de Bernard KAEMPF. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 1997, p. 41–58, p. 52-53.

Chapitre 1

Le cadre théorique

1.1 Le champ disciplinaire

1.1.1 La théologie protestante et le champ de la théologie pratique

La théologie protestante constitue le cadre disciplinaire de la recherche. Il s'agit d'une discipline confessionnelle, c'est-à-dire qu'elle s'inscrit dans un cadre de pensée systématique confessionnelle. La théologie pratique, champ d'études[1] de la théologie, est donc elle-même confessionnelle par son ancrage dans cette discipline. Par sa situation « au carrefour entre la théologie systématique et les sciences humaines »[2], elle est interdisciplinaire, dans un dialogue exigeant, à travers les références bibliographiques convoquées.

> « Ce dialogue [entre théologie et sciences humaines] est loin d'être évident, ne serait-ce qu'à cause de la difficulté qu'il y a à concilier la perspective normative

[1]Sur l'épistémologie de la théologie pratique, voir l'ouvrage *Précis de théologie pratique* (Marcel VIAU. « De la théologie pastorale à la théologie pratique ». Dans : *Précis de théologie pratique*. Sous la dir. de Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU. 2e édition augmentée. Montréal (Québec) - Bruxelles - Ivry-sur-Seine : Novalis - Lumen vitae - Les éditions de l'atelier, 2007, p. 41–53, p. 44).

[2]Isabelle GRELLIER. « Les démarches de théologie pratique ». Dans : *Introduction à la théologie pratique*. Sous la dir. de Bernard KAEMPF. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 1997, p. 41–58, p. 48.

> qui est plus ou moins sous-jacente à toute réflexion théologique avec la volonté de distanciation critique qui est celle des sciences humaines. »[3]

Le sujet de recherche convoque deux domaines du champ d'études : d'une part la diaconie, et d'autre part la poïménique.

1.1.1.1 La diaconie

La diaconie est associée au soutien de la personne. Elle désigne « [l']action solidaire et [la] présence dans l'espace social »[4].

Le terme *diaconie* vient du grec *diakonia*[5]. C'est un terme très présent[6] dans le Nouveau Testament. Il appartient plutôt à un niveau de langage recherché. Les milieux ecclésiaux locaux du protestantisme lui préfèrent fréquemment le terme d'entraide, moins recherché. Ce terme ne porte pas en lui-même de connotation religieuse. Il désigne habituellement une petite association qui œuvre auprès des personnes en précarité[7].

Enfin, les termes d'action sociale, qui recouvrent les mêmes champs, sont encore plus neutres, et surtout plus techniques. Ils sont en usage dans la société française. Durant l'enquête, j'ai privilégié les termes d'action sociale à ceux d'entraide ou de diaconie pour éviter toute connotation religieuse.

L'action sociale, dans le protestantisme d'aujourd'hui, reste souvent marquée par deux mouvements de pensée qui se sont developpés au cours des deux derniers siècles : le christianisme social et les théologies de la libération.

Le christianisme social[8] apparaît en Europe au 19e siècle. La grande figure his-

[3]Ibid., p. 48.

[4]C'est le titre de la partie consacrée à la diaconie : « Soutenir : action solidaire et présence dans l'espace social », dans l'ouvrage *Précis de théologie pratique* (Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU, éds. *Précis de théologie pratique*. 2e édition augmentée. Montréal (Québec) - Bruxelles - Ivry-sur-Seine : Novalis - Lumen vitae - Les éditions de l'atelier, 2007. 891 p., p. 769-884).

[5]διακονία, office de serviteur, service ; action de fournir, de suffire à.

[6]Sous sa forme verbale *diakovéô* (διακονέω), et substantive *diakonia* ou *diakonos* (διάκονος), le serviteur.

[7]Les notions de précarité et d'exclusion sont exposées à la section 1.2, page 44.

[8]Klauspeter BLASER. *Le christianisme social : Une approche théologique et historique*. Paris :

torique, dans le protestantisme français de l'époque, est Tommy Fallot. Puis, le christianisme social poursuit son influence en France au 20e siècle avec Élie Gounelle et Wilfred Monod. Y sont développés les thèmes de la suivance de Jésus-Christ et du Royaume de Dieu. Le chrétien, par son œuvre sociale, collabore au Règne de Dieu. En ce même début de 20e siècle, en Allemagne, le théologien Dietrich Bonhoeffer prône un christianisme non religieux qui aura des retentissements également en France, en particulier dans l'action sociale.

Les théologies de la libération[9] apparaissent plus tardivement, autour des années 1970, sur le continent américain, mais auront une influence mondiale. Ces théologies se développent principalement dans le monde catholique latino-américain, mais aussi chez les Noirs américains des États-Unis, avec une « théologie noire de la libération ». Elles établissent un diagnostic des « pathologies » liées à la pauvreté matérielle. Les riches de la société constituent une menace face à laquelle la parole du pauvre, de l'opprimé se trouve fortement encouragée et valorisée. Ces théologies réaffirment un christianisme libérateur, en référence en particulier au livre biblique de l'*Exode*. Elles se constituent en parallèle des théologies politiques qui dénoncent l'expulsion du religieux hors de la sphère publique.

Enfin, l'action sociale protestante est aussi marquée par les réflexions théologiques menées ces dernières décennies par des théologiens pratiques qui font référence dans le monde protestant francophone.

- Jean-François Collange[10] : Pour J. F. Collange, la diaconie est à la fois service de l'annonce de l'Évangile et entraide. Pour ce faire, il souligne la complémentarité des fonctions telles qu'on les trouve dans le Nouveau Testament.

Van Dieren, 2003. 143 p.

[9]Voir les articles des théologiens Klauspeter Blaser et Jean-François Zorn (Klauspeter BLASER et Jean-François ZORN. « Théologies de la libération ». Dans : *Encyclopédie du protestantisme*. Sous la dir. de Pierre GISEL et Lucie KAENNEL. 2e édition revue, corrigée et augmentée - 1ère édition Quadrige. Quadrige. Paris - Genève : Presses Universitaires de France - Labor et Fides, 2006, p. 1427–1428), et du théologien John Milbank (John MILBANK. « Libération (Théologie de la) ». Dans : *Dictionnaire critique de théologie*. Sous la dir. de Jean-Yves LACOSTE. 3e édition revue et augmentée. Quadrige. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, p. 780–782).

[10]Jean-François COLLANGE. « Évangile, vie quotidienne et diaconie : Enquête biblique et réflexion ecclésiologique ». Dans : *Études théologiques et religieuses* 2 (1990), p. 221–233.

J. F. Collange interroge la « place de l'évangile au sein même des œuvres chrétiennes »[11].

- Gérard Delteil[12] : G. Delteil souligne la complémentarité entre les trois visages d'un même service : l'annonce de l'Évangile, la diaconie, qui est solidarité et réciprocité, et la communion, signe de réconciliation et d'accueil. Il interroge la spécificité des institutions diaconales. Celle-ci, écrit-il, ne se situe ni dans leurs actions, ni dans leurs comportements, ni dans leurs motivations, mais dans l'Évangile lui-même qui reste insaisissable. Elle maintient les institutions diaconales en tension entre parole de l'Évangile et réalité de vie. L'acte — en référence à l'action sociale — est compris par G. Delteil comme une incorporation de la Parole.

- Marc Édouard Kohler : Pour M. E. Kohler, la diaconie est constitutive de la mission de l'Église, et est partie intégrante du baptisé. C'est une diaconie de tous les chrétiens. « L'ouverture aux autres est la démarche essentielle de la vie chrétienne. Être chrétien, c'est vivre en diaconie. »[13]

- Fritz Lienhard[14] : F. Lienhard fonde sa théologie diaconale sur la pauvreté du Christ qui permet au chrétien d'assumer sa propre pauvreté. Celui-ci peut alors se tourner vers les autres en se mettant à leur service. La pauvreté du chrétien rejoint celle de la personne en précarité.

- Isabelle Grellier[15] : I. Grellier développe une diaconie de la reconnaissance. L'engagement diaconal vient en réponse à une grâce reçue. La reconnaissance de soi se place en préalable à la reconnaissance de l'autre.

- Étienne Grieu[16] : E. Grieu, pour sa part, parle d'une diaconie du lien. La solidarité est vécue comme une expérience spirituelle dans laquelle le chrétien

[11] Ibid., p. 229.

[12] *Information-Évangélisation* 5 (1990) : *Évangile et service : Rapport au synode national d'Enghien.*

[13] Quatrième de couverture de son ouvrage *Vocation, service compris* (Marc Édouard KOHLER. *Vocation, service compris.* Genève : Labor et Fides, 1995. 350 p.).

[14] Fritz LIENHARD. *De la pauvreté au service en Christ.* Paris : Cerf, 2000. 248 p.

[15] Isabelle GRELLIER. *Action sociale et reconnaissance : Pour une théologie diaconale.* Strasbourg : Oberlin, 2003. 207 p.

[16] Étienne GRIEU. *Un lien si fort : Quand l'amour de Dieu se fait diaconie.* Nouvelle édition revue et augmentée. Ivry-sur-Seine : Les éditions de l'Atelier, 2012. 247 p.

se laisse toucher, prend soin des liens et consent à la simplicité, dans un dépouillement. E. Grieu fonde sa théologie diaconale sur l'expérience du Christ. Le Christ vient rétablir l'alliance entre Dieu et les hommes. Il rétablit le lien d'alliance, un lien d'amour et de liberté.

1.1.1.2 La poïménique

La poïménique[17] (du grec *poimèn*[18] : pâtre, berger, pasteur) est un terme académique pour parler de la cure d'âme — expression plutôt datée et peu usitée, bien que très explicite sur l'objectif de la poïménique — associée à l'édification de la personne[19]. Elle est souvent comprise dans un contexte purement ecclésial. Ce contexte ne correspond pas à celui de l'objet de la recherche. Il me semble important de distinguer cette cure d'âme intra-ecclésiale d'une poïménique qui s'inscrit aussi dans la sphère publique. La démarche du *counseling* pastoral dans la sphère nord-américaine en est un exemple fort. Toutefois, la laïcité dans ces sociétés est vécue différemment, avec un rapport aux religions moins méfiant que dans la société française.

À la place du terme académique de poïménique, on pourra trouver entre autres : accompagnement pastoral ou spirituel, conseil ou *counseling* pastoral, relation d'aide.

Dans tout ce travail de recherche, j'emploie le terme d'accompagnant pour parler de la personne qui accompagne spirituellement une autre. Il s'agit d'un néologisme construit sur le participe présent du verbe accompagner, de la même façon que les termes d'aidant, d'écoutant, etc. Cette substantivation du participe présent est courante dans les milieux professionnels de la santé en France, où l'on trouve aussi par exemple le terme de soignant. L'Office québécois de la langue française attribue son usage également au milieu médical, en particulier pour l'accompagnement des personnes en fin de vie. Il écrit : « Le terme accompagnant qui désigne une personne qui fait de l'accompagnement de mourant, n'est pas attesté dans les ouvrages consultés.

[17] J'emprunte ce terme au théologien Bernard Kaempf (Bernard KAEMPF. « Poïménique ». Dans : *Introduction à la théologie pratique*. Sous la dir. de Bernard KAEMPF. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 1997, p. 149–172).

[18] ποιμήν.

[19] L'accompagnement pastoral fait l'objet d'une partie intitulée « Édifier » dans l'ouvrage *Précis de théologie pratique* dirigé par G. Routhier et M. Viau (ROUTHIER et VIAU, *Précis de théologie pratique*, op. cit., p. 607-765).

Le terme accompagnement et le verbe accompagner ont tous deux un sens en rapport [à] l'aide que l'on apporte à des malades en phase terminale. […] Comme le terme accompagnateur est connoté différemment dans les ouvrages consultés, il ne peut pas facilement être utilisé pour désigner la personne qui fait ce type d'accompagnement. Donc, lorsqu'on ne peut avoir recours au terme bénévole ou bénévole d'accompagnement, il semble acceptable de se tourner vers le dérivé accompagnant qui est déjà connu dans le milieu concerné, semble-t-il. »[20] Sur les sites Internet suisses, l'emploi du terme accompagnant est très fréquent. Sans doute ce participe présent substantivé insiste-t-il sur la part active et engageante de la fonction. L'autre terme également employé, peut-être plus dans les milieux ecclésiaux aujourd'hui, est celui d'accompagnateur qui, lui, est bien attesté en langue française en usage en France. Mais, ce terme désigne plutôt le responsable d'un groupe. La personne pratiquant un accompagnement spirituel est donc appelée « accompagnant » dans ce travail[21].

Dans ce travail de recherche, je me réfère en particulier à quelques théologiens contemporains dans le domaine de la poïménique :

- Jean Ansaldi[22] : Se fondant sur les travaux du psychiatre et psychanalyste Jacques Lacan, J. Ansaldi définit *Le dialogue pastoral*, titre de son ouvrage, comme un travail sur les représentations du divin, qui consiste à identifier l'idole en soi afin de l'en extraire.
- Ermanno Genre[23] : E. Genre souligne la place de la communauté ecclésiale dans la relation d'aide, comme lieu thérapeutique. Il prône une relation d'aide centrée sur le « partenaire ». Ce recentrage de la relation est, dit-il, un espace laissé à l'émergence de ce qui a été semé par Dieu.
- Jean Monbourquette[24] : Dans une approche fondée sur la psychologie des pro-

[20] Article daté de 1997 ; source : http ://granddictionnaire.com/ficheOqlf.aspx ?Id_Fiche=18593245

[21] Le théologien François Rochat, dans son ouvrage *La crise de guérison*, a fait ce même choix. (François ROCHAT. *La crise de guérison : L'accompagnement spirituel des personnes souffrantes.* Paris : Centurion, 1992. 239 p.)

[22] Jean ANSALDI. *Le dialogue pastoral : De l'anthropologie à la pratique.* Genève : Labor et Fides, 1986. 169 p.

[23] Ermanno GENRE. *La relation d'aide : Une pratique communautaire.* Genève : Labor et Fides, 1997. 234 p.

[24] Jean MONBOURQUETTE. *De l'estime de soi à l'estime du Soi : De la psychologie à la spiritualité.* Paris : Bayard, 2002. 223 p.

fondeurs du psychiatre Carl Gustav Jung, J. Monbourquette propose une synthèse entre la spiritualité du Soi — terme préféré à celui d'âme — et la croissance psychologique — croissance du « je », de l'ego —, c'est-à-dire un ego qui tend vers le Soi.

- George Furniss[25] : G. Furniss ancre l'accompagnement pastoral dans le « monde réel »[26] de la société, dans une perspective holistique intégrant sociologie, psychologie et théologie.

1.1.2 L'interdisciplinarité

Ce travail de recherche puise également hors du cadre théorique de la théologie protestante, dans d'autres disciples des sciences humaines et sociales (sociologie, anthropologie, philosophie, psychologie) et des sciences médicales (psychiatrie), afin d'enrichir la revue de la question et d'élargir le fonds théorique pour répondre au caractère prescriptif d'un travail de théologie pratique. Cet élargissement du cadre théorique est d'autant plus nécessaire pour couvrir la problématique de cette recherche qu'il existe peu de références sur la question de l'accompagnement spirituel dans l'action sociale. Par conséquent, je mobilise également des auteurs qui ne travaillent pas dans le champ de l'exclusion mais dans celui de la santé, dont les propos me semblent tout à fait valables pour ce travail de recherche. Celui-ci fait donc appel à quelques notions de ces autres disciplines. Celles de la précarité et de l'exclusion sont centrales dans ce travail, car elles qualifient le public auquel s'adressent les associations d'action sociale rencontrées durant l'enquête. Elles sont exposées à la section suivante. Les autres notions ou concepts empruntés (vulnérabilité, invisibilité, autonomie…) sont définis au moment de l'emprunt dans le corps de ce mémoire de thèse. Quant aux notions de spiritualité et d'accompagnement, ce travail en explore les définitions aussi bien dans l'analyse de la pratique que dans les discussions qui la suivent.

[25] George M. FURNISS. *The Social Context of Pastoral Care : Defining the Life Situation.* Louisville, Kentucky : Westminster John Knox Press, 1994. 196 p.

[26] « real-world pastoral care » (George M. FURNISS. *The Social Context of Pastoral Care : Defining the Life Situation.* Louisville, Kentucky : Westminster John Knox Press, 1994. 196 p., p. 143).

Dans une bien moindre mesure, le droit est également convoqué au sujet des aspects légaux relatifs à la laïcité. C'est incontournable car les enquêtés mentionnent la loi, mais je ne m'y attarde pas.

C'est aussi du droit que je tire la définition de l'action sociale. Le Code de l'action sociale et des familles, par son article L. 116-1 issu de la loi n°2002-2 du 2 janvier 2002 rénovant l'action sociale et médico-sociale, définit l'action sociale comme suit : « L'action sociale et médico-sociale tend à promouvoir, dans un cadre interministériel, l'autonomie et la protection des personnes, la cohésion sociale, l'exercice de la citoyenneté, à prévenir les exclusions et à en corriger les effets. […] »[27] Les associations protestantes d'action sociale interrogées par l'enquête entrent dans ce cadre.

1.2 Les notions sociologiques d'exclusion et de précarité

L'introduction de l'ouvrage *L'Exclusion : l'état des savoirs* dirigé par le sociologue Serge Paugam présente les deux notions de précarité et d'exclusion, très liées l'une à l'autre. En voici les idées principales.

L'exclusion, écrit S. Paugam, exprime le sentiment d'une dégradation de la cohésion sociale. Elle est un processus de refoulement des populations les moins qualifiées hors de la sphère productive. L'exclusion sociale se présente comme une désillusion du progrès. Le terme d'exclusion apparaît en France dans les années 1960, dans la mouvance du Mouvement ATD Quart Monde[28]. Il correspondait à une population en marge du progrès économique, et restait un phénomène encore marginal, imputé aux pauvres eux-mêmes.

> « Les institutions d'action sociale parlent surtout à cette époque d'inadaptation sociale et […] on cherche à expliquer cette pauvreté persistante, en particulier dans les milieux libéraux et conservateurs, par les déficiences individuelles, voire l'irresponsabilité et l'imprévoyance des pauvres eux-mêmes. D'une façon plus générale, la pensée économique libérale considère la pauvreté comme un phénomène individuel. »[29]

[27] Source : http ://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do ?cidTexte=LEGITEXT000006074069

[28] Voir note page 26.

[29] Serge PAUGAM, éd. *L'Exclusion : l'état des savoirs*. Paris : La Découverte, 1996. 582 p., p. 9.

Dans les années 1970, René Lenoir, homme politique français, Secrétaire d'État à l'action sociale sous la présidence de Valéry Giscard d'Estaing, parle, lui, d'un phénomène social, et non plus individuel, qui se propage progressivement et ne concerne plus uniquement une frange marginale de la population. Puis, le terme d'exclusion se voit refoulé.

Dans les années 1980, la notion de précarité[30] est liée à celles de pauvreté et de « nouvelle pauvreté » qui touche des populations non pas inadaptées au progrès mais victimes malgré elles de la conjoncture économique et de la crise de l'emploi. La précarité désigne la fragilité et l'instabilité des situations sociales, en particulier par rapport à un emploi incertain, et représente un défaut de sécurité.

La notion d'exclusion voit son retour dans les années 1990 où sont à l'étude les processus pouvant conduire de la précarité à l'exclusion, au sens d'un cumul de handicaps et d'une rupture progressive des liens sociaux[31]. Le processus de disqualification sociale passe par différentes phases successives. L'exclusion n'est plus définie de manière statique mais dynamique et multidimensionnelle. L'accent est alors porté sur la crise du lien social. S. Paugam souligne le consensus qui règne aujourd'hui autour de cette notion d'exclusion.

Lors des entretiens, je me suis adressé à des acteurs du social travaillant dans le secteur de l'exclusion sociale[32]. Le public concerné par l'action sociale des associations que j'ai rencontrées recouvrait de fait une population à différents stades du processus d'exclusion. Par conséquent, la précarité désignant une réalité sociale plus large que celle de l'exclusion, j'ai préféré parler plus généralement de personnes en précarité dans le cadre de ce travail.

[30]Je rappelle que j'ai fait le choix d'appeler « personnes en précarité » les personnes qui se trouvent en situation de précarité. Voir Introduction, page 22.

[31]Quatre grands types de liens sociaux sont définis par les sociologues : lien de filiation, lien de participation élective, lien de participation organique, et lien de citoyenneté. Sur ces liens et sur les ruptures de ces liens, en particulier sur les ruptures cumulatives, voir l'ouvrage *Le lien social* (Serge PAUGAM. *Le lien social.* 2e édition. Paris : Presses Universitaires de France, 2009. 127 p.).

[32]Voir section 3.1 « La détermination du terrain », page 67.

Chapitre 2

Le cadre méthodologique

2.1 La méthodologie de théologie pratique

2.1.1 Les emprunts à la méthodologie des sciences humaines et sociales, et les spécificités

La théologie pratique est une réflexion théologique sur les pratiques. Elle possède une dimension normative.

> « Cette démarche ne renonce pas à une certaine dimension normative. La pratique est en elle-même une théologie, une parole sur Dieu, et elle ne saurait donc être neutre. Des théologiens qui se réclament d'une parole proposée à l'écoute et à l'interprétation de tous sont nécessairement amenés à confronter à cette parole centrale les messages véhiculés par les pratiques ecclésiales et à s'interroger sur la fidélité de ces pratiques au message de l'Évangile : mais, réciproquement, la pratique peut amener à interroger l'interprétation que l'on fait de l'Écriture. »[1]

Suite au « passage d'un âge *dogmatique* à un âge *herméneutique* de la théologie »[2], la théologie pratique se trouve en dialogue avec la théologie systématique.

[1] Isabelle GRELLIER. « Les démarches de théologie pratique ». Dans : *Introduction à la théologie pratique*. Sous la dir. de Bernard KAEMPF. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 1997, p. 41–58, p. 43.

[2] Paul KELLER. « La pratique, un lieu pour la théologie ». Dans : *Études théologiques et religieuses* 3 (1988), p. 403–414, p. 406.

« Le message et la vie s'interprètent mutuellement », dans une véritable prise en considération des pratiques : « [Les pratiques] risquent, sur le terrain, des interprétations de l'évangile qui devront, certes, être confrontées aux témoignages bibliques, mais qui seront également prises au sérieux comme la recherche d'une obéissance de la foi. »[3]

> « Aujourd'hui, en parlant des pratiques, on ne veut pas les réduire à ce rôle passif [d'application d'un enseignement] et souligner leur capacité à dire quelque chose qui pourrait modifier le message ou en faire entendre de nouveaux accents. Elles sont devenues un matériau pour la théologie. […] Interroger l'homme sur ses dieux, accueillir les réponses et les confronter à sa propre compréhension du Dieu de Jésus-Christ, c'est l'une des tâches importantes de la théologie. Elle ne s'applique pas seulement aux discours, mais aussi aux pratiques, éloquentes également et d'autant plus significatives que nous avons une extraordinaire aptitude à parler de Dieu pour mieux ne pas voir les divinités qui nous font agir. »[4]

La théologienne Isabelle Grellier relève cette distance entre réalité divine et réalités humaines, entre révélation divine et dieux fabriqués par les humains. « La prise en compte de cet écart constitue la possibilité même de la fidélité en théologie. »[5] Cet écart est essentiel pour les Églises car il marque l'aveu et l'acceptation d'une vérité tout autre que celle interprétée par les croyants. « Toujours dans l'imparfait […] [;] l'écart constitue le lieu par excellence de la théologie pratique. »[6]

> « Fondamentalement les Églises ne sont Église que si elles sont le lieu de l'écart reconnu, confessé dans la repentance et assumé dans la conviction que Dieu seul est la Vérité. […] Participant à mettre en lumière cet écart entre la vocation de l'Église et la réalité vécue au quotidien dans les Églises, la théologie pratique peut contribuer à ce mouvement de conversion que celles-ci ont sans cesse à renouveler : renoncer à leur propre justice pour témoigner d'un Dieu qui accueille les humains et les institutions telles qu'elles sont. […] Rappeler et assumer ce positionnement en "écart" constitutif de la réalité des Églises, c'est aussi, pour la théologie pratique, une façon d'aider celles-ci à trouver la juste liberté par rapport à ce que la société attend d'elles. »[7]

[3] Ibid., p. 409.

[4] Ibid., p. 405 ; 407.

[5] Isabelle GRELLIER. « L'écart, lieu et chance pour la théologie pratique ». Dans : *Laval théologique et philosophique* 60.2 (2004), p. 269–281, p. 270.

[6] Ibid., p. 271.

[7] Ibid., p. 279-280.

La méthodologie de théologie pratique emprunte à celle des sciences humaines et sociales. Le théologien Marc Donzé énonce cinq phases méthodologiques qui sont « en constante interaction dans une réflexion qui devrait être toujours en mouvement. »[8] :

1. un état de la situation : le moment de l'enquête, suivant la méthodologie des sciences humaines et sociales ; « Démarche nécessaire à la théologie pratique, mais elle n'en constitue pas le tout. Elle n'est qu'un premier pas. »[9]

2. une analyse des pratiques, toujours suivant la méthodologie des sciences humaines et sociales, avec une visée d'amélioration des pratiques ; ici, on entre déjà dans le domaine de la théologie, en discussion avec celui des sciences humaines et sociales ; les méthodes d'analyse restent celles des sciences humaines et sociales, mais la discussion que l'analyse engage fait appel au dialogue entre théologie et sciences humaines et sociales ;

3. une méthode de corrélation[10] qui consiste en une « mise en relation critique réciproque des données de l'analyse avec les données de la Révélation, de la tradition et de l'histoire »[11] ; c'est une démarche critique où il s'agit de « confronter les images de Dieu dont ces pratiques témoignent avec la compréhension biblique et théologique du Dieu de l'Évangile »[12] ;

4. une élaboration d'un projet pour la pratique, suivant un élan prophétique qui consiste à « dire comment [nos communautés] peuvent être signifiantes, par leur vie et leur engagement, du Royaume qui vient »[13] ; cette élaboration reste consciente des obstacles que rencontre tout projet : résistances, pesanteur des cultures, effets inattendus — et éventuellement pervers — de toute action : « La théologie pratique travaille toujours dans le contextuel et le relatif. »[14] ; lors de ces « propositions opératoires », « la retenue scientifique ne peut plus

[8]Marc DONZÉ. « La théologie pratique entre corrélation et prophétie ». Dans : *Pratique et théologie*. Sous la dir. de Pierre GISEL. Genève : Labor et Fides, 1989, p. 183–190, p. 188.

[9]Ibid., p. 185.

[10]Voir ci-après, sous-section 2.1.2, « La méthode de corrélation en théologie pratique », page 50.

[11]Ibid., p. 187.

[12]GRELLIER, « L'écart, lieu et chance pour la théologie pratique », op. cit., p. 270.

[13]DONZÉ, « La théologie pratique entre corrélation et prophétie », op. cit., p. 186.

[14]GRELLIER, « L'écart, lieu et chance pour la théologie pratique », op. cit., p. 271.

totalement s'exercer. Il faut opter. »[15] ; cette étape veille à s'intégrer dans une démarche communautaire pour acquérir une « pertinence fine par rapport aux lieux de sa future mise en œuvre. Car ceux qui y vivent sont très souvent les experts les plus sensibles et subtils sur l'action à mener. » ; c'est ainsi que la théologie pratique répond au mieux à sa mission de « service réflexif de l'action de l'Église aujourd'hui »[16].

5. une phase de vérification qui dépasse le stade d'une thèse de doctorat.

2.1.2 La méthode de corrélation en théologie pratique

Cette méthode est aujourd'hui adoptée par l'ensemble des théologiens pratiques.

La méthode de corrélation se place en réponse à deux méthodes précédemment employées par les théologiens : la méthode déductive et la méthode inductive. « Il s'agit avec [la première] de *déduire* de la Bible, voire des Pères [de l'Église] surtout, puis des Réformateurs, les modèles cultuels[17] à promouvoir et à appliquer aujourd'hui. »[18]

Les théologiens pratiques ont fini par refuser la méthode déductive car celle-ci « ne [tient] pas suffisamment compte des questions actuelles, de nos contextes » et fournit « des modèles assez désincarnés et atemporels ». Le théologien Laurent Gagnebin y voit trois tentations : celle de l'adamisme (la source est toujours préférable), du cléricalisme (le clergé impose son savoir aux fidèles) et de l'idéalisme qui nie la réalité.

La deuxième, la méthode inductive, part des expériences vécues pour « redonner tout leur sens, leurs poids, leur portée, aux demandes réelles des femmes et des hommes de notre temps saisis dans leurs contextes, compris dans leur vécu »[19]. Seule-

[15] Marc DONZÉ. « Objectifs et tâches de la théologie pratique ». Dans : *Revue des sciences religieuses* 69.3 (1995), p. 292–302, p. 300.

[16] Ibid., p. 295.

[17] L'ouvrage cité ici est dédié à la liturgie, mais ceci est valable pour tout lieu de la théologie.

[18] Laurent GAGNEBIN. « Une méthode de corrélation ». Dans : *Le culte à chœur ouvert : Introduction à la liturgie du culte réformé*. Genève : Labor et Fides, 1992. Chap. 3, p. 37–47, p. 43.

[19] Ibid., p. 45.

ment, la théologie risque alors de « dépendre d'idéologies ou d'opinions personnelles menaçant la spécificité de l'Évangile », de devenir trop contextuelle.

À ces deux méthodes considérées comme trop linéaires, la méthode de corrélation est préférée aujourd'hui, suivant la proposition du théologien Marc Donzé en 1989, et développée, modélisée par L. Gagnebin en 1992, selon le triangle des « 3 E ». Ces « 3 E (premièrement des *É*critures[20] ou de l'*É*vangile, deuxièmement des *É*glises et de leurs *E*nseignements, troisièmement des *E*xpériences et du vécu ou de l'histoire) constituent les trois pôles d'un triangle, pôles en interaction mutuelle et représentant trois relations binaires. »[21] Gagnebin prend ce triangle comme base d'une pyramide en ajoutant un quatrième E, de l'*E*sprit de Dieu, « une pyramide dont le sommet (celui d'une Transcendance correspondant au E de l'*E*sprit, de ce Dieu avec nous en Jésus-Christ) reste en quelque sorte ouvert, tant qu'il est vrai que les *É*critures, les *É*glises et nos *E*xpériences doivent toujours à nouveau être réorientées, bousculées par cet *E*sprit qui souffle *où il veut* (Jean 3.8). » Ainsi est sauvegardé le *sola gratia* : « Le triangle est ouvert, il est animé par un dynamisme, un souffle, celui de cette Parole qui [...] transcende nos vérités humaines, nos institutions et traditions apparemment les plus légitimes et les mieux fondées. »[22] C'est une façon de rappeler que l'homme ne maîtrise pas la science et est appelé à l'humilité.

Par conséquent, L. Gagnebin propose de considérer la théologie pratique comme un « savoir qui ne sait pas » dont les caractéristiques sont :

[20] « Écritures » au pluriel vu la diversité des auteurs, des époques, des cadres géographiques et des théologies dans la Bible ; les Écritures « si évidemment, et parfois lourdement, humaines » (Laurent GAGNEBIN. « La norme de la Bible en théologie pratique ». Dans : *Précis de théologie pratique*. Sous la dir. de Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU. 2e édition augmentée. Montréal (Québec) - Bruxelles - Ivry-sur-Seine : Novalis - Lumen vitae - Les éditions de l'atelier, 2007, p. 191–201, p. 193), écrites dans une visée apologétique, deviennent Parole de Dieu par l'action de l'Esprit de Dieu : « Les textes bibliques ont été écrits par des croyants et reçus par eux précisément pour susciter la foi. » (ibid., p. 194) Gagnebin propose de mettre en exergue ce sommet du triangle pour en souligner la primauté et conserver le *sola scriptura* cher aux protestants (ibid., p. 191).

[21] Idem, « Une méthode de corrélation », op. cit., p. 46.

[22] Laurent GAGNEBIN. « La norme de la Bible en théologie pratique ». Dans : *Précis de théologie pratique*. Sous la dir. de Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU. 2e édition augmentée. Montréal (Québec) - Bruxelles - Ivry-sur-Seine : Novalis - Lumen vitae - Les éditions de l'atelier, 2007, p. 191–201, p. 199.

- le primat accordé à l'écoute ;
- l'interpellation vive et critique des autres disciplines de la théologie, dans une inventivité au service de l'Autre et des autres ;
- un chantier ouvert avec des conclusions révisables, réformables ; « c'est l'accueil de propositions innovantes et risquées, dynamiques » ;
- un artisanat marqué par le génie de l'invention.

Cette méthode de corrélation en théologie pratique pose la question du statut de la Bible dans un travail de recherche académique. Si la Bible est le lieu de la révélation divine pour le croyant chrétien, elle revêt un statut autre pour le chercheur. Pour ma part, je considère que la Bible présente une réflexion profonde sur l'humain dans sa dimension spirituelle, fruit d'un long travail de rédactions successives traversant plusieurs siècles, un écrit de sagesse comme le sont tous les autres textes spirituels que les grandes civilisations ont légués à l'humanité. Chacun de ces textes est digne d'intérêt et aurait pu être convoqué. Le cadre disciplinaire de ce travail de recherche — la théologie protestante — pose la Bible comme instance critique, avant tout autre texte spirituel.

Dans ce travail, la Bible n'a pas de caractère normatif. Elle permet d'introduire dans la discussion une altérité constructive qui interpelle les pratiques et les apports théoriques, en vue d'une relecture critique mutuelle. La corrélation s'opère alors en rapport à des thèmes bibliques pris dans la pluralité des Écritures bibliques.

2.2 La méthodologie qualitative des sciences humaines et sociales

2.2.1 Le choix de la méthodologie qualitative

La méthodologie qualitative (échantillon significatif, traitement non statistique) a été préférée à la méthodologie quantitative (échantillon représentatif, traitement statistique) pour étudier en profondeur le sujet de recherche, dans la diversité et la

finesse de sa compréhension par les enquêtés. Cette méthodologie répond mieux, en particulier, à une problématique de recherche qui comporte des aspects de définition de notions, telles que celles en jeu dans ce travail de recherche : les notions de spiritualité et d'accompagnement.

Les données recueillies sont traitées en fonction de leur sens. Aussi, le travail a été mené suivant le paradigme compréhensif qui cherche à expliciter le sens de la réalité présente pour les personnes, dans leurs expériences quotidiennes.

2.2.2 L'enquête de terrain par entretiens : entre l'entretien semi-directif et l'entretien compréhensif

La théologie pratique se place au plus proche des pratiques. Par conséquent, le terrain constitue son lieu de recherche privilégié. L'enquête de terrain a été menée sous la forme d'entretiens. Cette forme présente l'avantage d'accéder d'une part à une synthèse de la pratique produite par l'acteur de l'action sociale, synthèse qui regroupe l'ensemble des expériences de l'acteur, et d'autre part à une interprétation de la pratique par l'acteur lui-même.

Cependant, la logique d'exposition de l'enquêté, en réaction à la façon dont l'enquêteur s'est adressé à lui, constitue une limite. L'entretien comporte le risque du discours biaisé, qui ne donne accès qu'à une secondarisation de l'action, une recomposition de l'action[23].

La question s'est posée de compléter les entretiens par de l'observation, afin de renforcer la validité des données. Mais, l'observation présente une contrainte forte liée aux conditions d'émergence des phénomènes étudiés. Ceux-ci, qui mettent en jeu deux protagonistes : l'acteur de l'action sociale et la personne accueillie, bénéficiaire de cette action sociale, touchent à l'intime de la personne accueillie. Par conséquent, ils n'apparaissent que dans une confiance lente à s'établir. Or, cette exigence est déterminante et incompatible avec la présence ponctuelle d'un chercheur désireux d'observer une expérience signifiante par rapport à la problématique. Le choix de restreindre l'enquête à des entretiens a permis à la fois de limiter le temps passé sur

[23]Cette limite sera regardée à la section 3.4.2, page 77, et reprise dans les Conclusions et perspectives, à la section « Les limites et les prolongements possibles de la recherche », page 371.

le terrain, et de couvrir un terrain plus étendu géographiquement et plus divers dans sa représentativité des situations rencontrées.

Ce travail s'inscrit ainsi dans une approche compréhensive qui considère que « les faits humains ou sociaux [sont] des faits porteurs de significations véhiculées par des acteurs »[24].

> « La démarche compréhensive s'appuie sur la conviction que les hommes ne sont pas de simples agents porteurs de structures mais des producteurs actifs du social, donc des dépositaires d'un savoir important qu'il s'agit de saisir de l'intérieur, par le biais du système de valeurs des individus. »[25]

L'entretien compréhensif s'inscrit dans une méthodologie développée par le sociologue Jean-Claude Kaufmann qui se situe entre la *Grounded Theory*, la théorie fondée sur les faits, et l'induction analytique. Il emprunte aux techniques de recherche appliquées en ethnologie, et aux techniques habituelles de l'entretien semi-directif. Il se situe dans la lignée de l'évolution des sciences humaines et sociales après les travaux du psychologue Carl Rogers sur la non-directivité.

L'entretien compréhensif n'hésite pas à engager l'enquêteur dans l'entretien, de sorte que celui-ci ne reste pas impersonnel et puisse donner cours à des réponses personnalisées de la part de l'enquêté.

> « La retenue de l'enquêteur déclenche une attitude spécifique chez la personne interrogée, qui évite de trop s'engager : à la non-personnalisation des questions fait écho la non-personnalisation des réponses. »[26]

> « L'enquêteur qui reste sur sa réserve empêche donc l'informateur de se livrer. Ce n'est que dans la mesure où lui-même s'engage que l'autre à son tour pourra s'engager. Pour cela, c'est l'exact opposé de la neutralité et de la distance qui convient : la présence, forte bien que discrète, personnalisée. […] Il est donc possible et même conseillé de ne pas se limiter à poser des questions, mais aussi de rire voire de s'esclaffer, de complimenter, de livrer brièvement sa propre opinion, d'expliquer un aspect des hypothèses, d'analyser en direct ce que vient de dire l'informateur, parfois même de le critiquer et de manifester son désaccord. »[27]

[24] Pierre PAILLÉ et Alex MUCCHIELLI. *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales.* 2e éd. Paris : Armand Colin, 2011. 315 p., p. 29.

[25] Jean-Claude KAUFMANN. *L'entretien compréhensif.* 3e édition. L'enquête et ses méthodes. Paris : Armand Colin, 2011. 125 p., p. 24.

[26] Ibid., p. 18.

[27] Ibid., p. 52.

À l'opposé, l'entretien semi-directif s'interdit de laisser paraître toute prise de position de la part de l'enquêteur, dans l'idée de ne pas influencer l'enquêté.

Le parti pris de ce travail de recherche a été un entre-deux : ni une attitude totalement neutre qui aurait pu être perçue comme froide, ni un dévoilement de l'opinion de l'enquêteur ou celle des autres enquêtés. Je n'hésitais pas à sourire, à rire, à montrer que je comprenais bien ce que me disait mon interlocuteur. Et pour cause : même si, au fur et à mesure de l'avancée de la recherche, je me forgeais ma propre opinion, je souhaitais rester très ouvert à tout nouvel argument pour continuer à réfléchir sur la question, et me laisser déplacer. En effet, j'ai l'intime conviction que c'est la seule façon d'avancer sur une question, et c'est mon mode de fonctionnement habituel. Cependant, j'évitais par ailleurs de répondre quand l'enquêté cherchait à connaître mon opinion ou celles des autres enquêtés, arguant de la diversité des approches et compréhensions possibles.

J.-C. Kaufmann appelle à « rompre la hiérarchie »[28] entre l'enquêteur et l'enquêté de sorte que celui-ci puisse « sentir que ce qu'il dit est parole en or pour l'enquêteur »[29].

Je crois pouvoir dire que j'ai montré mon intérêt — réel — pour les propos des enquêtés, mais il m'a fallu toutefois ajouter en finale de l'entretien, dans la phrase de remerciements, l'assurance que l'entretien « m'aidera dans mon travail de recherche »[30]. Sans doute, le fait de ne pas montrer de jugement de valeur sur les propos de l'enquêté a laissé celui-ci dans un entre-deux : entre une impression d'avoir intéressé, et le doute sur la pertinence de ses réponses par rapport à ma recherche.

[28]Ibid., p. 47.

[29]Parlant de la forme du questionnaire, J.-C. Kaufmann écrit : « Ce type de questionnement [le questionnaire] instaure une hiérarchie dans l'interaction : l'enquêté se soumet à l'enquêteur, acceptant ses catégories, et attend sagement la question suivante. Le but de l'entretien compréhensif est de briser cette hiérarchie, le ton à trouver est beaucoup plus proche de celui de la conversation entre deux individus égaux que du questionnement administré de haut. […] L'idéal est de rompre la hiérarchie sans tomber dans une équivalence des positions […]. L'enquêteur est maître du jeu, il définit les règles et pose les questions ; l'informateur au début se contente de répondre. C'est ensuite que tout se joue : il doit sentir que ce qu'il dit est parole en or pour l'enquêteur, que ce dernier le suit avec sincérité. » (Jean-Claude KAUFMANN. *L'entretien compréhensif.* 3e édition. L'enquête et ses méthodes. Paris : Armand Colin, 2011. 125 p., p. 47)

[30]Voir annexe C « Guide d'entretien », page 403

L'introduction de cette phrase a semblé soulager les enquêtés.

2.2.3 Le contexte du chercheur

2.2.3.1 Le rapport du chercheur à l'objet

L'intérêt porté d'une part à l'accompagnement spirituel, c'est-à-dire à l'accompagnement de la personne dans ce qui l'habite de façon existentielle, et d'autre part à l'action sociale, l'action auprès des personnes défavorisées, est à l'origine de ce travail de recherche. J'ai toujours été sensible aux souffrances des autres et je me suis toujours senti proche d'eux. La quête de sens et l'intérêt pour la profondeur de l'humain m'ont constamment habité. La question de l'accompagnement spirituel dans l'action sociale réunissait dans un même travail de recherche ces deux préoccupations.

La forme de l'enquête par entretiens, sur le terrain, s'est accordée avec mon intérêt personnel pour les aspects concrets de la recherche, et avec mon désir de rencontres.

Par ailleurs, ce travail s'inscrit dans un projet professionnel de ministère pastoral. Il constitue un approfondissement théologique, une prise de distance sur la pratique, avant la confrontation aux réalités du ministère.

2.2.3.2 L'arrière-plan du chercheur

Je dois ma première expérience de démarche scientifique à un travail de recherche doctorale en physique appliquée[31]. Je me suis confronté aux aspects pratiques de recherche, à la définition d'un sujet et d'un objet de recherche, à la question de la fiabilité des données collectées, à l'analyse de ces données, à l'argumentation des choix de recherche, etc.

Cependant, par rapport au travail de recherche en sciences humaines et sociales que je présente dans ce mémoire de thèse, cette expérience en sciences « dures »

[31]Thèse de doctorat en microélectronique, soutenue en 1999 à l'Institut national polytechnique de Grenoble.

présente pour principale limite qu'elle ne touche pas à l'humain. Dans le cadre des sciences « dures », la distance par rapport à l'objet de recherche s'établit facilement. Le chercheur n'est pas impliqué dans sa personne par l'objet de recherche. Au contraire, en sciences humaines et sociales, l'objet de recherche concerne l'humain, et implique la personne même du chercheur, à travers les résonances existentielles qu'il engendre. La maturation de la réflexion n'en est que plus lente, et requiert une méthodologie autre.

La recherche en sciences humaines et sociales s'est inscrite dans le cadre d'engagements et de formations ou colloques qui interrogent l'humain.

Certaines formations sur des sujets connexes ont été suivies dans un cadre académique[32], d'autres dans un cadre professionnel[33].

Deux autres encore étaient liées à une pratique d'accompagnement[34]. Ces expériences ont interrogé la notion d'accompagnement, et les diverses dimensions de la personne : corporelle, psychique, et spirituelle. La pratique associée a permis de mesurer les difficultés de l'accompagnement et d'en faire une analyse continue. Un certain nombre de questions a été soulevé : Quelle écoute, quelle présence, quelle attention à l'autre permettent un accompagnement ? Quelle parole ? Cet accompagnement ré-interroge les propres questions existentielles de l'accompagnant : le sens ultime de la vie, le rapport à la mort, à la précarité, au doute, etc. Qu'est-ce qui fait que je suis mal à l'aise face à telle situation humaine précaire, une situation de précarité corporelle, psychique ou spirituelle ? Qu'est-ce qui explique que telle histoire de vie qui m'est donnée à écouter me trouble ? Cette pratique amène à un

[32]Je soulignerai en particulier deux séminaires : un séminaire sur les phénomènes de ruptures sociales : « Ruptures sociales et détresse psychologiques dans les métropoles » (2010-2011), dirigé par le sociologue Serge Paugam, École des hautes études en sciences sociales (EHESS), Paris ; un séminaire sur l'expression de la spiritualité des personnes en précarité : « Qu'est-ce qui fait vivre encore quand tout s'écroule ? » (2012), dirigé par le théologien Étienne Grieu, Centre Sèvres-Paris, Facultés jésuites.

[33]En particulier, dans le cadre de la formation continue (sous forme de colloques) proposée par la Fédération de l'entraide protestante dont est membre la plupart des associations rencontrées durant l'enquête.

[34]Un accompagnement spirituel confessionnel, dans le cadre ecclésial (formation organisée par la Communauté des diaconesses de Reuilly), et un accompagnement de personnes en souffrance (dans le cadre de l'association Rivage, Versailles) : personnes désorientées, personnes âgées, personnes en fin de vie, en deuil, en hospitalisation de longue durée, en état végétatif chronique.

travail sur soi, mis en mots dans des groupes de parole mené par un psychologue, ou dans des échanges avec un superviseur.

Par ailleurs, j'ai pu faire l'expérience du travail d'un acteur du social, en tant que bénévole d'accueil auprès de personnes en situation sociale précaire. Cet engagement m'a confronté aux difficultés concrètes de l'action sociale auprès d'un tel public : psychoses, désorganisation temporelle, renvoi d'un dispositif d'aide sociale à un autre, etc.

Enfin, mon rapport libre à la tradition, et ma liberté dans la remise en question théologique des croyances, des dogmes, et des pratiques jouent aussi sur mon approche des phénomènes observés, dans l'exercice de corrélation avec le cadre théorique et la Bible. Cette liberté sert ma démarche scientifique de distanciation par rapport au fait religieux.

Tout cet arrière-plan a forcément influencé l'élaboration de ma recherche dans sa définition, sa conduite, et le travail d'analyse et d'interprétation. En revanche, il n'était pas connu par les enquêtés, et n'a pas été évoqué lors des entretiens. Je suis resté sur la réserve par rapport à tout cet arrière-fond.

2.2.3.3 L'environnement de recherche

Mon environnement de recherche était connu dans ses grandes lignes par les associations contactées[35].

Ce travail de recherche s'est déroulé dans le cadre du Groupe de recherche en théologie pratique et en herméneutique de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg. J'ai fixé librement le sujet et l'objet de la recherche.

Pour mener à bien ce travail, j'ai fait appel à une collaboration professionnelle.

Un travail de terrain demande de trouver des voies d'entrée au sein des associations protestantes d'action sociale. Il représente également un coût financier (hébergement, transport, restauration). Je me suis naturellement adressé à la Fédération de l'entraide protestante (FEP), qui présente l'avantage de me donner accès à un

[35]Voir section 3.4.2 « La stratégie de présentation de soi », page 77.

vaste réseau organisé, avec des noms de responsables de structures à contacter — les informateurs —, et une bonne connaissance des actions menées au sein des 360 associations membres[36].

Le sociologue Jean-Claude Kaufmann souligne l'importance de bien choisir ses informateurs dans la cadre d'une recherche qualitative, car l'échantillonnage lui-même est moins opérant. « Dans la recherche qualitative, le caractère significatif des critères habituels […] devient moins opérant : ils fixent le cadre mais n'expliquent pas, alors que l'histoire de l'individu explique. La constitution de l'échantillon est alors un élément technique moins important. »[37] « Dans l'entretien compréhensif, plus que de constituer un échantillon, il s'agit plutôt de bien choisir ses informateurs. »[38]

Pour affiner encore la sélection des associations à visiter, chaque secrétaire régional de la FEP a effectué avec moi une première sélection selon la pertinence perçue par rapport à la problématique de recherche. Le discernement final relevait, bien entendu, de ma responsabilité, en fonction des renseignements fournis sur les associations, c'est-à-dire leur champ d'action, le type de prestations offertes, le public visé. 43 associations ont été retenues sur toute la France. Sur ces 43 associations, 36 associations ont été rencontrées et ont donné lieu à 42 entretiens (55 personnes rencontrées). L'échantillon qualitatif est présenté à la section 3.2 « Les acteurs et les associations rencontrés »[39].

La FEP a apporté aussi son soutien financier pour couvrir les frais de recherche. En contrepartie, je suis intervenu à plusieurs colloques et journées d'étude organisés par la FEP, pour donner un retour de l'expérience de terrain et des réflexions d'analyse. Mais, je n'ai eu aucune contrainte sur les questions de recherche et le déroulement de la recherche.

[36]Source : http ://www.fep.asso.fr/qui-sommes-nous/

[37]Jean-Claude KAUFMANN. *L'entretien compréhensif.* 3e édition. L'enquête et ses méthodes. Paris : Armand Colin, 2011. 125 p., p. 40.

[38]Ibid., p. 43.

[39]Voir page 72.

2.3 Le matériel verbal

Pour parler du matériel verbal, c'est-à-dire les données verbales enregistrées pendant les entretiens, il est indispensable de parler des enquêtés eux-mêmes. C'est d'autant plus important que la validité de la recherche repose aussi sur l'utilisation cohérente des entretiens pour argumenter la thèse. Pour ce faire, les enquêtés doivent pouvoir être situés[40]. Un index des entretiens[41] a été ajouté, également à cet effet, pour permettre un contrôle transversal de la cohérence des interprétations d'un même entretien. Une recherche de typologie des acteurs et des associations rencontrées est abordée à la section 4.3 [42].

2.3.1 La construction du guide d'entretien

Ici, il faut distinguer entre les deux premiers guides[43] qui ont servi à mener les deux premiers entretiens exploratoires, et le guide d'entretien non spécifique[44] qui a été élaboré à la suite de cette première exploration[45].

Le tout premier entretien s'est déroulé durant l'année du master recherche dans le cadre d'une formation à l'entretien en sociologie[46]. Cet entretien avait pour double objectif de valider la formation et de commencer à explorer le sujet de recherche du doctorat. Le guide explore la problématique de recherche d'une façon très peu précise : une interrogation des concepts en jeu en termes de représentation conceptuelle — l'accompagnement, le spirituel ou la spiritualité —, et une interrogation sur la pratique de l'accompagnement spirituel en termes d'activités et d'acteurs. Le sujet de la recherche est annoncé dans l'exposé initial du cadre de l'entretien :

[40]Ibid., p. 31.

[41]Voir page 389.

[42]Voir page 88.

[43]Voir annexe B « Guides spécifiques aux deux premiers entretiens exploratoires », page 399

[44]Voir annexe C « Guide d'entretien », page 403

[45]Deux entretiens suivants sont encore considérés comme faisant partie de la phase d'exploration car, pour l'un, l'entretien n'est pas encore suffisamment centré sur la problématique de la recherche, et pour l'autre, l'enquêté ne correspond pas au profil de l'acteur social recherché. En tout, quatre entretiens exploratoires ont donc été menés.

[46]Formation suivie à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), Paris.

l'accompagnement spirituel dans l'action sociale.

Le début de l'entretien s'est avéré assez ardu par son aspect conceptuel, malgré le niveau intellectuel de l'enquêté. Cette perspective a été abandonnée dès l'entretien suivant à cause de cette difficulté d'abstraction qui n'était pas adaptée à tous les profils des enquêtés, et aussi du fait que, en définitive, il revient plus au chercheur lui-même à décrypter les représentations conceptuelles des enquêtés.

Le deuxième entretien exploratoire a eu lieu en tout début de doctorat. Le travail d'élaboration de la problématique avait précédé ce deuxième entretien. Les questions conceptuelles avaient été supprimées et remplacées par celles issues de la problématisation. Cette fois-ci, le guide d'entretien était beaucoup plus précis, et rédigé sous forme de questions. Le sujet de l'accompagnement spirituel restait affiché dans la première question — il l'avait été aussi lors de la prise de rendez-vous —, ce qui permettait d'entrer directement dans la problématique. La première question, qui faisait office de consigne initiale, appelait un récit de l'action dont l'aspect descriptif et concret facilitait l'expression de l'enquêté.

La problématique de départ[47] avait été divisée en six petits groupes de questions : le concept de spiritualité, la distinction entre le spirituel et le religieux, le respect des convictions, le type des acteurs et les attentes des bénéficiaires, la distinction entre l'accompagnement social et l'accompagnement spirituel, et enfin les conditions d'émergence de la dimension spirituelle dans l'accompagnement.

Le guide d'entretien reprenait ces rubriques en y ajoutant la politique institutionnelle par rapport à l'accompagnement spirituel, vu que j'avais noté, lors de la préparation de la rencontre à l'aide du site Internet de l'association, qu'il existait une équipe de réflexion sur la question de l'accompagnement spirituel et que cette équipe en avait produit un document d'orientation.

Ce guide n'était finalement pas très structuré dans sa forme. Les rubriques n'y étaient pas toujours bien regroupées. Ceci avait compliqué le travail de l'enquêteur qui devait piocher, dans ces questions, celle la plus pertinente, en écho aux propos de l'enquêté. Des mots-clés en caractères gras avaient cependant servi de repères dans cette tâche.

[47] Voir Introduction, page 17

J'ai réalisé alors que les guides d'entretien conçus jusqu'alors ne permettaient pas de s'adapter à tous les contextes de terrain parce qu'ils étaient trop spécifiques. La consigne de départ a été retravaillée de façon à s'adapter à tous les contextes des acteurs du social. Elle reprend la question de départ de la recherche[48], et suggère une ouverture du sens de la spiritualité, au moyen de l'expression « au sens large », afin de ne pas cantonner la spiritualité au domaine religieux. Le guide a été organisé clairement en rubriques : la pratique de l'acteur, les finalités de l'accompagnement spirituel, les motivations de l'acteur, le besoin et les attentes des bénéficiaires, et les données biographiques de l'acteur. Cette organisation en rubriques facilitait l'utilisation du guide pendant l'entretien. Le guide comporte aussi un rappel en arrière-plan des concepts d'accompagnement et de spiritualité, pour les garder en mémoire comme champ du possible.

Après six nouveaux entretiens, le guide a été affiné pour prendre sa forme définitive dans une deuxième version. Les modifications apportées restent pour autant mineures[49].

La question qui termine la consigne initiale — « Pourriez-vous me parler de votre travail et de la place de cette dimension spirituelle ? » — a été simplifiée dans sa formulation pour en réduire la lourdeur inutile. Cette question est primordiale car c'est elle qui lance l'entretien et déclenche chez l'enquêté la production de son discours.

La notion d'accompagnement spirituel n'a volontairement pas été introduite dans la consigne initiale, et il a été préféré de parler de « prise en compte de la dimension spirituelle » afin d'ouvrir la question plus largement. Cependant, au cours de l'entretien, si l'enquêté lui-même ne parle pas d'accompagnement spirituel alors que son propos pourrait en suggérer la notion, la question lui est posée sous une forme fermée du type :

> « Lorsque vous travaillez sur la quête de soi, la philosophie de vie, est-ce que vous parleriez d'un accompagnement spirituel de la personne ? »
> (Entretien n°23, §25)

Ce verrouillage effectue une vérification ponctuelle. La question frontale, qui

[48]Voir Introduction, page 19.

[49]Pour les détails, voir annexe C « Guide d'entretien », page 403.

n'apparaît que tardivement dans le déroulement de l'entretien, suscite une réaction qui appelle une argumentation.

D'autres questions du guide ont été reformulées, et certaines ajoutées dans les rubriques existantes pour compléter la problématique ou répondre à une hypothèse de recherche.

Dans cette deuxième version a été ajoutée une nouvelle rubrique : une reprise synthétique de la notion de spiritualité, telle que comprise par l'enquêté, afin de s'assurer de l'exacte compréhension de cette notion, souvent diffuse dans le discours de l'enquêté.

34 entretiens (sur un total de 42) ont été menés strictement suivant la deuxième version du guide d'entretien, sans aucune autre évolution.

2.3.2 La transcription

Chaque entretien a été enregistré sur dictaphone, et des notes ont été prises pour assurer les relances. Parmi les 42 entretiens menés, seuls 39 ont pu être transcrits. En effet, un problème technique d'enregistrement n'a finalement pas permis de générer un verbatim pour trois entretiens qui se sont déroulés à Grenoble, Chambéry et Valence. Il n'est donc resté que les notes d'entretien. Ces notes sont malheureusement insuffisantes pour mener une analyse des discours.

Pour les autres entretiens, une transcription quasi intégrale de chaque entretien a été effectuée, suivant les consignes données par le sociologue Pierre Bourdieu[50]. Les tics de langage ont été supprimés, et les propos hors sujet ont été résumés et mis entre crochets, pour ne pas alourdir les verbatims. Cependant, je n'ai procédé à aucune substitution de mots.

[50]Pierre BOURDIEU, éd. *La Misère du monde*. Paris : Seuil, 1993. 1463 p., p. 1418.

2.4 L'analyse qualitative à l'aide de catégories conceptualisantes

Il existe une diversité de méthodes d'analyse qualitative[51], exposée par Pierre Paillé — professeur en sciences de l'éducation — et Alex Mucchielli — épistémologue et chercheur en sciences de la communication. Il s'agit, pour le chercheur, de trouver la méthode la plus pertinente pour atteindre l'objectif de recherche, et de tenir compte des facilités et difficultés de l'analyste en termes de savoir-faire.

Les verbatims — le matériel verbal — n'ont pas été traités par des outils qualitatifs du type Winmax, ou quasi-qualitatifs tels Alceste. Mon projet a été de ne pas travailler sur les formes textuelles elles-mêmes, mais sur une reconstruction du sens à travers les phénomènes observés[52].

Mon choix s'est porté sur l'analyse à l'aide de catégories conceptualisantes[53], dont je vais présenter ci-dessous les principes constitutifs dans leurs grandes lignes[54].

2.4.1 La thématisation préparatoire

Pour préparer la génération de catégories conceptualisantes, une première analyse thématique[55] est conduite sur le matériau brut des verbatims. Les thèmes en lien avec la problématique de recherche sont notés en marge des verbatims. Ce processus de production de thèmes est naturel et pratique, et se déroule au fur et à mesure de la lecture des verbatims. La thématisation est continue, sans donner lieu à un relevé de thèmes, ni à une construction d'un arbre thématique, ni à un journal de

[51]PAILLÉ et MUCCHIELLI, *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, op. cit.

[52]Sur l'analyse qualitative et quasi-qualitative des textes, voir l'ouvrage *La méthodologie qualitative.* (Pierre PAILLÉ, éd. *La méthodologie qualitative : Postures de recherche et travail de terrain.* Paris : Armand Colin, 2006. 239 p., p. 225-234)

[53]Ce vocable est expliqué peu après.

[54]Pour la présentation complète de la méthode, voir le chapitre 10 de l'ouvrage *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales.* (Pierre PAILLÉ et Alex MUCCHIELLI. *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales.* 2e éd. Paris : Armand Colin, 2011. 315 p., p. 233-274)

[55]L'analyse thématique est exposée au chapitre 9 de l'ouvrage *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales.* (ibid., p. 161-231)

thématisation, car l'objectif est de préparer la catégorisation, et non de fournir un rapport d'analyse thématique. Les thèmes sont choisis au plus proche du réel, pour une plus grande validité, avec une reprise des mots employés qui indiquent la teneur des propos.

2.4.2 La catégorisation

La « catégorie conceptualisante » désigne le phénomène dans sa signification. Elle est de l'ordre de la représentation, c'est-à-dire qu'elle est à la fois synthétique, dénominative et explicative. Elle se trouve proche de la construction de concepts. Elle requiert un travail de trois types : une description analytique, une déduction interprétative et une induction théorisante.

Les catégories sont construites progressivement, après et à partir de la thématisation préparatoire. Il s'agit de nommer la logique sous-jacente, le phénomène, le comportement. Les catégories évoluent continuellement durant le travail d'analyse. Elles nécessitent une maturation progressive.

L'objectif de la catégorisation consiste à faire surgir le sens en mettant en relation les représentations, les vécus, les événements consignés dans les verbatims. Quand une catégorie semble s'affirmer, il est procédé à l'écriture d'une note analytique qui contient la définition de la catégorie, ses propriétés — c'est-à-dire ses caractéristiques —, et ses conditions d'existence : la situation, les expériences, les événements nécessaires à l'apparition de la catégorie. Les conditions d'existence permettent ainsi d'élucider le contexte.

Une catégorie arrive à saturation quand elle peut être considérée comme générale vis-à-vis de l'ensemble du corpus à l'étude.

La redondance des catégories dans le corpus des verbatims traduit, pour sa part, la saturation des données, et autorise la fin de la constitution de l'échantillon. Bien qu'elle soit apparue de fait après une dizaine d'entretiens, l'enquête s'est poursuivie afin de fournir une plus grande richesse de détails, dans les propriétés des catégories générées, par l'accumulation de tous les entretiens.

2.5 La théorisation

La théorisation[56] procède d'une mise en relation des catégories, à partir des notes analytiques, et consiste en la mise au jour du sens des liens ainsi créés. Elle en décrit les types de relation, et est validée par des extraits de verbatims.

La thèse présente une compréhension d'ensemble, sous forme de théorisation, en intégrant les lectures théoriques dans une argumentation. La modélisation présente les articulations, les caractéristiques, les logiques, les antécédents, les conséquents, les trajectoires. C'est une transposition schématique de la thèse.

L'exposition de cette théorisation se déroule en deux étapes : une analyse théorisante qui présente et organise les catégories en fonction des axes de la problématique[57], puis une articulation et discussion avec les apports des lectures théoriques[58]. Dans cette dernière étape intervient la méthode de corrélation définie en théologie pratique, et exposée précédemment à la sous-section 2.1.2 [59].

[56]Voir le chapitre 11 de l'ouvrage *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales.* (ibid., p. 275-299)

[57]Les chapitres 4 à 8 de « Deuxième partie : Analyse de la pratique à l'aide de catégories », page 83.

[58]Les chapitres 9 à 12 de « Troisième partie : Articulations et discussion », page 257.

[59]Voir page 50.

Chapitre 3

Le cadre de l'enquête de terrain

3.1 La détermination du terrain

3.1.1 L'aire de l'enquête

L'action sociale auprès des personnes en situation d'exclusion est menée en grande partie par le milieu associatif. Du fait de la discipline du doctorat : la théologie protestante, et du souci que ce travail de recherche puisse servir le monde protestant en interrogeant sa pratique, je me suis focalisé sur les associations dont les origines sont ancrées dans le protestantisme. Il s'agissait alors pour moi de mener une campagne d'entretiens au sein d'associations protestantes d'action sociale auprès des personnes en situation d'exclusion.

Par conséquent, le terrain de l'enquête a été déterminé à partir de deux critères :

1. l'identité protestante des associations d'action sociale, et leur appartenance à la Fédération de l'entraide protestante (FEP) — à une exception près ;

2. le secteur d'intervention de ces associations : l'exclusion sociale[1].

[1]La Fédération de l'entraide protestante regroupe 360 associations qui interviennent dans six secteurs identifiés : personnes âgées, enfance, handicap, exclusion, santé, étrangers.

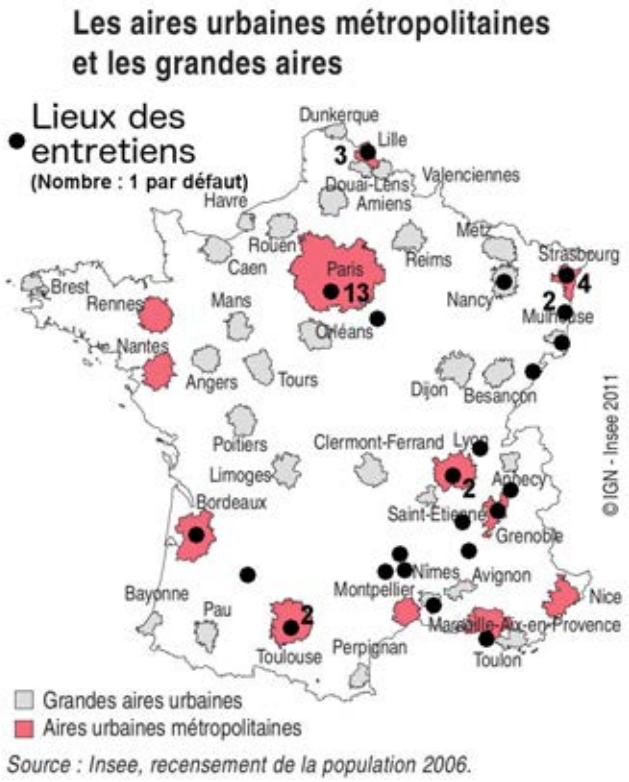

FIG. 3.1 : Lieux des entretiens d'enquête et aires de concentration de l'exclusion.
(« Un maillage du territoire français : 12 aires métropolitaines, 29 grandes aires urbaines », Chantal Brutel, division Statistiques régionales, locales et urbaines, Insee, N° 1333 – JANVIER 2011, INSEE Première. Source : www.insee.fr/fr/themes/document.asp ?ref_id=ip1333)

Le croisement de ces deux critères définit une zone géographique[2] qui correspond à la fois à des zones d'implantation historique du protestantisme — région parisienne, Est, Sud-Est et Sud-Ouest —, et à des zones où il existe une concentration de l'exclusion sociale : principalement les grandes aires urbaines et aires métropolitaines où se concentre l'activité économique, mais aussi la précarité. Certains lieux hors de ces aires urbaines ont été visités, sur recommandation des secrétaires régionaux de la FEP, pour leur pertinence par rapport à la problématique de recherche.

[2]Voir figure 3.1, page 68.

3.1.2 Les difficultés de mise en relation

Huit demandes d'entretien auprès d'associations sélectionnées pour la pertinence de leur action par rapport à la problématique de recherche n'ont pas abouti. Certaines de ces associations étaient situées dans des grandes aires urbaines : Montpellier, Nantes, Marseille, Reims, Paris.

Plusieurs raisons expliquent ces non-aboutissements. Pour trois associations, je n'ai reçu aucune réponse malgré des relances répétées. Pour une autre, la visite n'a finalement pas pu se mettre en place à cause d'une incompatibilité d'agenda. Pour trois autres associations, après plusieurs échanges, la pertinence de l'enquête n'a pas été comprise, ou personne n'a été trouvé pour participer à l'entretien. Enfin, une association a clairement signifié son refus. La question de la spiritualité a été apparemment bloquante dans son contexte local. En effet, elle traversait une crise vis-à-vis des Églises protestantes locales.

3.1.3 Un profil commun aux enquêtés : la fonction d'aidant

J'ai fait le choix d'interroger les acteurs de l'action sociale, les aidants[3] dans la relation d'aide, et non les usagers, les personnes accueillies dans les structures sociales. Ce choix me permet d'avoir accès facilement aux enquêtés par les contacts fournis par les secrétaires régionaux de la Fédération de l'entraide protestante. Ces acteurs de l'action sociale sont dans des situations sociales proches de celle de l'enquêteur. Ceci facilite l'entretien dans la prise de rendez-vous et dans son déroulement. L'entretien ne constitue pas pour eux une relation interpersonnelle inhabituelle.

Il en aurait été complètement différemment avec les usagers de l'action sociale. Leur situation de désocialisation aurait demandé une toute autre approche de type ethnographique. L'entrée en relation diffère sensiblement à cause d'un mode de vie très souvent désorganisé, au rythme des urgences quotidiennes. La confiance accordée à l'enquêteur aurait été gagnée plus difficilement et aurait certainement demandé un

[3]Le terme d'aidant est plus large que celui d'accompagnant. Tous les aidants ne sont pas des accompagnants, ou ne se considèrent pas forcément comme tels.

temps plus long de prises de contact successives. Ce travail ethnographique sortait de mes compétences et le temps imparti au travail de recherche ne me permettait pas d'envisager une enquête sur une durée plus longue. Le choix était donc clairement de ne pas me tourner vers une approche ethnographique, mais plutôt sociologique classique[4].

Si tous les enquêtés ont un rôle d'aidant dans la relation d'aide, le panel rencontré présente cependant une diversité de fonctions et de statuts. Le dénominateur commun est l'identité d'aidant des enquêtés. Les statuts varient de salarié à bénévole — administrateur bénévole ou bénévole de terrain —, et les fonctions de l'aidant en contact direct avec les usagers au responsable d'une structure. Ce sont des directeurs d'établissement, des présidents d'association, des travailleurs sociaux, des bénévoles, une psychologue, des aumôniers… Certains sont des professionnels de la relation d'aide, d'autres se forment sur le tas. L'éclairage des uns et des autres est donc complémentaire et témoigne de la diversité des approches que l'on peut trouver dans les associations d'action sociale.

De plus, le rapport des enquêtés à la religion est également varié. Toutes les personnes rencontrées ne présentaient pas forcément d'ancrage religieux. Certains étaient pasteurs, d'autres engagés dans leur Église, d'autres croyants mais en distance par rapport aux institutions religieuses, d'autres agnostiques ou ne se définissant pas. Ceux qui affichaient directement ou indirectement leurs convictions religieuses présentaient aussi une diversité d'appartenance confessionnelle : catholique, protestante réformée ou luthérienne, protestante évangélique. Les théologies en œuvre chez chacun de ces enquêtés peuvent donc varier et donner lieu si ce n'est à des pratiques différentes, du moins à des interprétations différentes de l'agir.

Les enquêtés intervenaient aussi dans différents types de structures d'action sociale. Il s'agissait de petites, moyennes ou grosses associations — grosseur en termes d'intervenants, en particulier de salariés —, de l'entraide de paroisse à l'association sans lien avec une paroisse, comportant très majoritairement des salariés, ou un mélange de salariés et de bénévoles, ou uniquement des bénévoles. Le cadre d'intervention des enquêtés conditionne leur pratique. Des associations très structurées — même parmi les petites associations — peuvent laisser moins de place à l'initiative

[4]Voir dans les Conclusions et perspectives, à la section « Les limites et les prolongements possibles de la recherche », page 371.

personnelle en donnant un cadre de fonctionnement plus strict, sous forme de charte par exemple, ou de supervision.

L'enquête regroupe donc une grande diversité de contextes. La section 3.2 « Les acteurs et les associations rencontrés » [5] tente de dépeindre cette diversité.

Les demandes d'entretien ont été effectuées par courriel. La forme de demande d'entretien[6] a été figée au moment de la deuxième version du guide d'entretien, c'est-à-dire pour les 37 derniers entretiens. Cette demande reprend la consigne initiale du guide d'entretien.

3.1.4 La durée de l'enquête et la sortie du terrain

La phase exploratoire a comporté cinq entretiens, et s'est étalée sur une année (de mars 2010 à mai 2011). Pour les tout premiers entretiens exploratoires, j'ai alterné entre la collecte des données et leur analyse. Ensuite, seuls les aspects méthodologiques ont été analysés pour adapter le guide d'entretien, sans en modifier le contenu lui-même, jusqu'à sa fixation définitive. Enfin, une campagne de 34 entretiens a été conduite sur quatre mois (de février à mai 2012). La densité de cette campagne ne permettait pas d'effectuer les analyses en parallèle. Je souhaitais ne pas couper ce travail de collecte pour rester dans une même dynamique opératoire.

L'effet de nouveauté a disparu progressivement au cours de la campagne d'entretiens, avec une répétitivité des données. La saturation des données a été confirmée lors de l'analyse.

Ce n'est donc pas la redondance lors de la collecte qui a dicté la sortie du terrain, mais l'épuisement de l'échantillon défini avant enquête. Ce choix méthodologique n'a pas été a posteriori le meilleur. Il aurait été plus intéressant de mener la campagne en plusieurs salves, séparées par une analyse du matériel recueilli, avant de poursuivre l'enquête. Cette alternance aurait permis d'arrêter l'accumulation des données dès que la saturation était apparue, et de pouvoir travailler sur les récits de soi des enquêtés, relativement à leur spiritualité, afin de faire émerger les conditions d'existence

[5] Voir page 72.

[6] Voir annexe A « Courriel de demande d'entretien », page 397.

des catégories issues de l'analyse[7].

3.2 Les acteurs et les associations rencontrés

Cette section présente un panorama des structures d'action sociale et de leurs acteurs rencontrés durant l'enquête. La liste descriptive des associations se trouve en annexe[8].

Les associations peuvent être classées — suivant les indicateurs de l'INSEE qui s'appliquent aux entreprises — en trois catégories en termes de salariés et de bénévoles : les très petites associations (TPA – moins de 20 salariés/bénévoles), les petites et moyennes associations (PMA – entre 20 et 249 salariés/bénévoles) et les associations de taille intermédiaire[9] (ATI – entre 250 et 4999 salariés/bénévoles). Les associations rencontrées se répartissent de la façon suivante : 5 ATI, 18 PMA et 11 TPA.

Seules deux associations (TPA) ne fonctionnent qu'avec des salariés. La majorité des associations associe des bénévoles à une équipe de salariés. Certaines TPA ou même PMA n'ont recours qu'à des bénévoles. Ceci signifie que les bénévoles ont souvent une place importante dans ces structures sociales.

Sur les 55 enquêtés, 23 sont bénévoles et 32 sont salariés dont 12 professionnels du social (assistants sociaux ou éducateurs spécialisés), avec une parité hommes-femmes. 25 des enquêtés sont des cadres dans ces associations (directeurs de structures ou présidents d'associations). 32 enquêtés occupent leur poste depuis plus de cinq ans.

10 enquêtés ne confessent aucune appartenance religieuse. Ils peuvent être athées, agnostiques ou croyants mais sans en faire mention. Les autres enquêtés se répartissent entre le protestantisme (42 d'entre eux) et le catholicisme (3 d'entre eux). Le protestantisme (luthéro-réformé ou évangélique) est donc très largement représenté. 17 de ces enquêtés confessants sont des religieux (16 pasteurs, 1 prêtre, 1 religieuse

[7]Ce manque a été soulevé à la sous-section 2.4.2 « La catégorisation », page 65.

[8]Voir annexe D « Liste des associations rencontrées », page 407.

[9]Pour le secteur de l'action social, cette taille correspond à une grosse, voire très grosse structure. J'ai malgré tout conservé l'appellation « taille intermédiaire ».

d'une communauté d'inspiration monastique).

Les âges sont très variés (de 24 à 83 ans au moment des entretiens), avec une moyenne à 58 ans.

Ce panorama des acteurs et associations rencontrés montre d'une part la diversité de statuts, d'âges et de confessions des acteurs, et d'autre part la variété de types de structures sociales en termes d'envergure (par leurs tailles) et de mode de fonctionnement (avec ou sans salariés ou bénévoles). La section 4.3 [10] présente une recherche de typologie par rapport aux réponses recueillies pendant les entretiens.

[10] Voir page 88.

				confession												
numéro d'entretien	religieux	cadre (dir., prés.)	âge	réformée	luthérienne	évangélique	non confessant(e)	catholique	salarié(e)	prof. du social	bénévole	durée au poste	H	F	nbre de salariés (*)	nbre de bénévoles (*)
1	1	1	40	1					1			4	1		+	++
2	1	1	49			1			1			3	1		+++	+++
3	1		61	1					1			11	1			?
4			56				1		1	1		4		1	+	+++
5	1		73	1					1			15		1		
6	1	1	55	1					1			4	1			++
7		1	60			1			1			2	1		+	++
8			65	1							1	6		1		++
9			37			1			1	1		14	1		+++	++
10			52			1			1	1		20	1		+++	++
11			46				1		1	1		8		1	++	++
12			52				1		1	1		4		1	+	++
13			65					1			1	5		1		+
	1		72		1						1	7	1			+
			64				1				1	2		1		+
	1		73					1			1	5	1			+
14		1	58			1			1	1		32	1		+	+
15	1		47			1			1			3	1		+++	++
16		1	67		1						1		1		+	?
17	1	1	47			1			1			3	1		++	?
18	1	1	70		1				1			39	1		++	+++
19	1	1	50		1				1			7		1		+
			69		1						1	8		1		+
20		1	53	1							1	34	1		+	++
21		1	57	1							1	12		1		?
22	1		51	1					1			2	1		+	+++
23			42				1		1	1		4		1	+++	++
24			64					1	1			15		1	+++	++
25		1	51				1		1	1		20	1		+	
26	1		58	1					1					1	+	++
27		1		1							1			1		?
		1		1							1			1		?
28							1		1	1		3		1	++	++
29			48	1							1	6	1		++	++
			69	1							1	19		1	++	++
			83	1							1	20		1	++	++
30		1	75	1							1	49		1	+	++
31		1	57				1		1	1		1	1		+++	+++
32	1	1	59			1			1			7	1			++
33	1		66	1					1			1	1		++	++
34		1	55	1							1	13		1		?
			63	1							1	3		1		?
35	1	1	33	1					1			1	1		+	++
36		1	56				1		1	1		25		1	++	++
37			24				1		1			1,5		1	+++	++
38		1	71	1							1	7	1		?	++
39		1	60			1					1	20	1		+	?
40			65	1							1	3		1		++
			75	1							1	25	1			++
41			58			1			1	1		17		1	?	
42			58			1			1			8		1	+	++
		1	58			1					1	6	1		+	++
		1	64	1							1	6	1		+	++
		1	45		1				1			16		1	+	++
	1		58		1				1			2		1	+	++
Totaux :	17	25		23	7	12	10	3	32	12	23		27	28		

Nbre d'enquêtés : 55

moyenne d'âge : 58
min : 24
max : 83

durée au poste >= 5 ans : 32
< 5 ans : 19

(*) 1 ≤ + ≤ 19 ; 20 ≤ ++ ≤ 249 ; 250 ≤ +++ ≤ 4999

sources : sites Internet, brochures, rapports, verbatims.

Fig. 3.2 : Acteurs et associations rencontrés

3.3 La comparabilité des sources

La comparabilité des sources a été assurée par le respect de trois critères : un même guide d'entretien, une même position des enquêtés dans la relation d'aide, un même ancrage des associations en termes de convictions. Ces critères sont discutés dans ce qui suit.

- Un même guide d'entretien

  Après les deux guides spécifiques d'entretiens exploratoires[11], le guide non spécifique a été utilisé pour les 40 entretiens suivants, avec quelques modifications mineures dans la tournure de certaines questions, pour faciliter la compréhension des questions, et l'ajout de quelques questions complémentaires pour les 37 derniers entretiens. Par conséquent, la quasi totalité des entretiens a été menée suivant le même guide.

- Une même position des enquêtés dans la relation d'aide

  Il a été question dans la section précédente (3.1) du rôle commun des enquêtés comme aidants dans la relation d'aide, un choix, dès le début du travail de recherche, qui contribue à la comparabilité des sources. La relation d'aide est un processus complexe. Elle est une relation asymétrique où les enjeux de part et d'autre ne sont pas les mêmes. Il a semblé primordial de ne pas interroger également des aidés ; il aurait été nécessaire de procéder à une approche comparative de longue haleine, en plus d'une méthode ethnographique déjà évoquée précédemment. Le cadre de ce travail de recherche ne le permettait pas.

- L'ancrage institutionnel en de mêmes convictions

  Toutes les associations rencontrées, à l'exception d'une seule[12], sont membres de la Fédération de l'entraide protestante. L'adhésion à la FEP signifie que chaque association membre partage les valeurs prônées dans la charte adoptée par la Fédération. Cette charte fait référence à l'Évangile et se termine par

[11] Voir la sous-section « La construction du guide d'entretien », page 60

[12] L'association en question a toutefois un fondement protestant et partage un socle commun d'identité et de valeurs protestantes.

cette déclaration[13] : « Les membres de la Fédération de l'entraide protestante se fondent sur les promesses de vie et de paix du Dieu d'amour et s'engagent, aux côtés de beaucoup d'autres, à en manifester les signes. Ils veulent affirmer la force libératrice de la Parole de Dieu, proclamer l'espérance, et œuvrer pour un partage équitable. » Cette charte emploie des verbes d'action très militants, engagés, quant à l'annonce de l'Évangile : manifester, affirmer, proclamer. Il s'agit d'une parole institutionnelle que les associations sont appelées à porter par leur action et les prises de position vis-à-vis du politique.

La réalité de la diversité spirituelle des acteurs de ces associations invite à relativiser la portée de cette déclaration finale[14]. En effet, il est fort probable que peu d'aidants interrogés connaissent le contenu précis de cette charte. Toutefois, il sera intéressant de voir si et comment les enquêtés agissent selon les fondements de la charte, sans pour autant en avoir conscience[15].

3.4 Le déroulement des entretiens

3.4.1 Les contextes des entretiens

Les entretiens ont toujours eu lieu sur place, dans les locaux des associations. Dans tous les cas, nous disposions d'un endroit calme, isolé : la plupart du temps un bureau fermé. L'entretien était parfois interrompu par un appel téléphonique ou par l'irruption ponctuelle d'une personne, mais sans conséquence sur sa poursuite, après un rappel des derniers propos.

La demande initiale était un entretien en tête-à-tête avec une seule personne[16], de sorte que les propos de l'enquêté ne se trouvent pas influencés par d'autres participants à l'entretien. J'ai été parfois amené à insister sur ce point dans les échanges préparatoires à ma visite. Pourtant, pour sept entretiens[17], je me suis trouvé face à

[13]Source : http ://www.fep.asso.fr/qui-sommes-nous/charte/

[14]Voir section 4.3 « Recherche d'une typologie », page 88.

[15]Voir en particulier le chapitre 7 « Quelle place pour la dimension spirituelle des personnes accueillies ? », page 181.

[16]Voir annexe A « Courriel de demande d'entretien », page 397.

[17]Entretiens n°13, 19, 27, 29, 34, 40, 42 ; voir figure 3.2 « Acteurs et associations rencontrés »,

plusieurs interlocuteurs (de deux à cinq !). Ces situations ont compliqué la conduite de l'entretien, du fait de la liberté laissée aux enquêtés dans le déroulement de leurs discours[18]. J'ai parfois perdu le contrôle des échanges quand les interlocuteurs se renvoyaient la parole. J'ai pris le parti de ne pas en reprendre le contrôle mais de laisser jouer le temps, quitte à prolonger l'entretien en conséquence.

3.4.2 La stratégie de présentation de soi

L'enquêté assigne un statut à l'enquêteur, à partir des informations qu'il en reçoit. Ce statut peut influencer le discours de l'enquêté, selon l'impact psychologique qu'il produit sur sa personne : sentiment d'infériorité, désintérêt, voire aversion, dédain, ou au contraire sympathie, etc. Par conséquent, l'enquêteur doit y prêter attention et penser à sa stratégie de présentation de soi.

Je fournissais deux éléments de présentation lors de la demande d'entretien[19].

Tout d'abord, le lien de collaboration avec la Fédération de l'entraide protestante était mentionné systématiquement lors de la demande d'entretien, en précisant le nom de l'informateur qui avait communiqué le contact. Les associations étant membres de la Fédération, il m'a semblé que cette recommandation était plutôt facilitante dans la mise en relation.

J'annonçais aussi mon statut de doctorant en théologie protestante, en précisant l'université de rattachement. Ce statut était rappelé en tout début d'entretien. Parfois, l'enquêté cherchait à en savoir plus. Mais j'ai veillé à ce que l'entretien reste centré sur l'enquêté et la problématique de recherche, et non sur moi-même. Je proposais alors d'attendre la fin de l'entretien pour parler de ma recherche, en quelques mots.

Je n'ai pas ressenti que ce statut académique désorientait les enquêtés. Leurs statuts sociaux étaient comparables au mien, et les plaçaient, en quelque sorte, à égalité avec l'enquêteur. En revanche, j'ai l'impression que le lien à la théologie a

page 74.

[18]Voir sous-section 3.4.3 « La stratégie d'intervention », page 78.

[19]Voir annexe A « Courriel de demande d'entretien », page 397.

quelquefois orienté le discours des enquêtés vers une interprétation religieuse de la question initiale de l'entretien, et ce malgré la précaution oratoire dans la formulation de la consigne de départ qui attribuait un « sens large » à la spiritualité. Il semble que ce soit le cas, par exemple, pour les entretiens n°24, 29, 40 (peut-être aussi 37), pour lesquels la dimension religieuse apparaît dès le début du discours des enquêtés. Cependant, il est difficile de faire la part entre les présupposés de l'enquêté vis-à-vis de la notion de spiritualité et la projection de l'enquêté sur les attentes de l'enquêteur[20].

3.4.3 La stratégie d'intervention

L'entretien a été conçu, en termes de stratégie d'intervention, dans un entre-deux[21] entre un mode compréhensif et un mode semi-directif — ou centré — c'est-à-dire suivant une stratégie d'intervention qui vise principalement le mode de la relance dans le registre référentiel — reprise par écho, reformulation, demande d'éclaircissement, de précision, d'approfondissement —, ou modal[22] — reprise de la pensée par reflet, demande sous forme d'interprétation. Ce mode introduit le moins possible de nouvelles notions afin que l'enquêté lui-même les introduise, s'il en ressent le besoin. Cependant, le guide d'entretien, préparé pour disposer d'un aide-mémoire aussi bien pour le contenu que pour certaines formulations, comporte les questions de la problématique de recherche que l'entretien devrait couvrir. L'entretien se déroule donc suivant un libre parcours de cette problématique, au gré du discours de l'enquêté, et les questions ne sont posées que si elles s'avèrent pertinentes dans ce discours. De nouvelles notions sont introduites par l'enquêteur quand elles ne semblent pas vouloir émerger directement à travers le discours de l'enquêté.

[20]Cette limite est reprise dans les Conclusions et perspectives, à la section « Les limites et les prolongements possibles de la recherche », page 371.

[21]Voir sous-section 2.2.2 « L'enquête de terrain par entretiens : entre l'entretien semi-directif et l'entretien compréhensif », page 53

[22]Alain BLANCHET et Anne GOTMAN. *L'entretien.* 2e édition. L'enquête et ses méthodes. Paris : Armand Colin, 2009. 126 p., p. 80.

3.4.4 La durée des entretiens

Les entretiens ont des durées variables en fonction de la pertinence des propos recueillis par rapport à la problématique de recherche, de l'aisance verbale et du caractère prolixe de l'enquêté : de 35 à 105 minutes, avec une moyenne de 63 minutes. Dans de rares cas, la fin de l'entretien a été imposée par une contrainte extérieure de l'enquêté, laissant tout de même une durée d'au moins une heure.

3.4.5 Remarques méthodologiques sur les entretiens menés

La consigne initiale[23] appelle un récit sur le travail de l'enquêté dans l'association, et un lien avec le sujet de l'enquête : la dimension spirituelle des usagers de l'action sociale.

Selon les enquêtés, le mode semi-directif a été, dans les faits, plus ou moins directif. Certaines personnes ont développé facilement leur pensée. De simples relances ont permis de continuer l'entretien. D'autres ont cherché un plus grand soutien de l'enquêteur en se laissant mener par des questions renouvelées. Pour certains, l'intervention de l'enquêteur a dû introduire la plupart des notions de la problématique de recherche, à défaut de les voir abordées spontanément par l'enquêté.

J'ai souvent utilisé des questions fermées pour vérifier ma compréhension du discours, ou suggérer parfois une interprétation. Quand les réponses correspondantes ne s'ouvraient pas d'elles-mêmes, je relançais le discours par des questions ouvertes. Cependant, il m'arrivait aussi de rester maladroitement dans des questions fermées qui imposaient alors que mon intervention se fasse plus présente. Je m'éloignais ainsi momentanément du mode semi-directif.

Chaque entretien a ainsi répondu aux diverses questions du guide d'entretien, quand celles-ci étaient pertinentes au regard du contexte de l'enquêté. Le matériau recueilli a donné lieu à analyse, présentée dans la partie suivante, afin de préparer

[23] « Ma recherche interroge la prise en compte de la dimension spirituelle — au sens large — des usagers de l'action sociale. Vous travaillez auprès de personnes en situation d'exclusion. Pourriez-vous me parler de votre travail et de la place de cette dimension spirituelle des usagers ? » ; voir annexe C « Guide d'entretien », page 403.

la théorisation de cette recherche.

Deuxième partie

Analyse de la pratique à l'aide de catégories

Chapitre 4

Résultat de la catégorisation

Ce chapitre présente le résultat de l'analyse des verbatims par catégories conceptualisantes[1]. Une catégorie conceptualisante désigne un phénomène à l'œuvre dans l'action de l'enquêté, et en explicite la signification. Les catégories ont été mises en évidence suite à une thématisation préparatoire, en cherchant les logiques et comportements sous-jacents aux propos des enquêtés.

4.1 Présentation des catégories conceptualisantes

Dix catégories conceptualisantes ont été définies lors du travail d'analyse. Elles sont d'importances inégales en termes de fréquence et de présence dans les discours des enquêtés.

1. La facilitation de l'émergence spirituelle
2. La valeur spirituelle de la relation
3. Les entraves à la spiritualité
4. L'affirmation de gratuité

[1]La méthode a été présentée à la section 2.4 « L'analyse qualitative à l'aide de catégories conceptualisantes », page 64.

5. Les bénéfices de la spiritualité
6. L'expérience comme facteur de compétence
7. L'évidence de la dimension spirituelle de l'individu
8. La tentation d'avoir un projet spirituel pour l'autre
9. Un accompagnement par relais
10. Connaître l'autre pour l'accompagner

Les chapitres 5 à 8 exposent ces catégories[2] selon leurs composantes présentées dans la méthodologie[3]. Celles-ci comportent la définition du phénomène désigné par la catégorie, les propriétés les plus caractéristiques permettant de s'en construire une représentation mentale, et les conditions d'existence du phénomène, c'est-à-dire les situations, événements, expériences nécessaires pour que le phénomène puisse se matérialiser. Cette troisième composante n'a pas pu être étudiée dans ce travail. J'en fais mention dans les limites de ce travail de recherche à la section 4.3 de ce chapitre[4].

4.2 Fréquence et présence des catégories

Le tableau « Fréquence et présence des catégories dans les verbatims », page 87, présente la fréquence et la présence de chacune de ces dix catégories pour chacun des entretiens. En bas du tableau sont donnés les indices de fréquence et les taux de présence.

L'indice de fréquence permet de comparer entre eux les nombres d'occurrences de chaque catégorie, c'est-à-dire le nombre d'apparition d'un phénomène désigné par la catégorie, et d'établir un rang de fréquence, c'est-à-dire de classer les catégories entre elles en fonction de leur indice de fréquence. La catégorie la plus fréquente est désignée comme catégorie de référence, et se voit attribuer l'indice 100. Par

[2]Les catégories sont désignées, principalement, à l'aide de leur numéro.

[3]Voir sous-section 2.4.2 « La catégorisation », page 65.

[4]Voir section 4.3 « Recherche d'une typologie », page 88.

conséquent, les autres catégories auront un indice inférieur à 100. Par exemple, un indice 33 signifie que la catégorie correspondante est trois fois moins présente que la catégorie de référence. Son importance est d'autant moindre.

Il faut ici souligner les limites méthodologiques liées au comptage des occurrences[5]. Ce comptage est en partie subjectif, car il dépend du jugement de l'analyste. Dire qu'une catégorie apparaît à un moment du discours d'un enquêté est chose encore assez facile. Mais, que faire lorsque l'occurrence, ainsi dénombrée, occupe une longue partie du discours ? Ce comptage ne peut pas rendre compte de la proportion de l'énonciation du phénomène dans le discours.

Que faire aussi quand plusieurs caractéristiques différentes (plusieurs aspects différents) d'un même phénomène sont énoncées à la suite ? Faut-il considérer une occurrence par caractéristique, ou ne prendre en compte que le phénomène dans son ensemble ? Le choix a été fait de dénombrer ces différentes caractéristiques, en augmentant d'autant le nombre d'occurrences.

Par ailleurs, il n'est pas possible de tenir compte du fait que le phénomène énoncé a été suscité par une question de l'enquêteur, plutôt qu'exprimé spontanément par l'enquêté, alors que l'interprétation peut en être différente. Enfin, quel sens donner à un comptage (de l'ordre du quantitatif) dans une analyse qualitative ?

Je recommande donc de prendre ces résultats chiffrés avec précaution, en ne considérant que les ordres de grandeur, à titre purement indicatif.

Le taux de présence (en pourcentage) permet de montrer dans quelle mesure une catégorie concerne tout ou partie de l'ensemble des entretiens. Si la catégorie est présente dans tous les entretiens, le taux est égal à 100 %. Ici, le comptage est facile, et sans réel problème méthodologique. Il s'agit de la présence ou de l'absence du phénomène, sans le dénombrer.

Bien entendu, plus l'indice de fréquence et le taux de présence sont élevés, plus une catégorie est signifiante, et plus sa validité est élevée.

De ce tableau, on peut tirer quelques observations. Il est possible de définir trois

[5]Cette limite est reprise dans les Conclusions et perspectives, à la section « Les limites et les prolongements possibles de la recherche », page 371.

groupes de catégories.

Les catégories n°1, 3 et 4 [6] forment un premier groupe d'importance. Elles constituent le noyau des phénomènes observés à travers les entretiens. Le taux de présence (entre 87 et 97 %) et l'indice de fréquence (entre 88 et 100) de ces catégories sont très élevés. Ce sont les catégories les plus partagées par les enquêtés, c'est-à-dire qu'une très large majorité des enquêtés en parle, et ces phénomènes reviennent très souvent dans leurs discours.

Les catégories n°2, 5 et 7 [7] forment un deuxième groupe d'importance, avec un taux de présence entre 51 et 67 %, et un indice de fréquence entre 33 et 40. Ceci signifie qu'entre la moitié et les deux tiers des enquêtés sont concernés par les phénomènes désignés par ces catégories, qui ont une récurrence environ trois fois plus faible que pour le premier groupe.

Les catégories n°6, 8, 9 et 10 [8] constituent un troisième groupe. Le taux de présence se situe entre 18 et 41 %. L'indice de fréquence atteint au mieux 16. Cependant, il m'a semblé utile de conserver ces catégories, car les phénomènes en jeu sont pour moi significatifs, et méritent d'être discutés.

[6] Catégorie n°1 : La facilitation de l'émergence spirituelle ; catégorie n°3 : Les entraves à la spiritualité ; catégorie n°4 : L'affirmation de gratuité.

[7] Catégorie n°2 : La valeur spirituelle de la relation ; catégorie n°5 : Les bénéfices de la spiritualité ; catégorie n°7 : L'évidence de la dimension spirituelle de l'individu.

[8] Catégorie n°6 : L'expérience comme facteur de compétence ; catégorie n°8 : La tentation d'avoir un projet spirituel pour l'autre ; catégorie n°9 : Un accompagnement par relais ; catégorie n°10 : Connaître l'autre pour l'accompagner.

	Occurrences des catégories										Présence des catégories									
	catégorie n°																			
numéro d'entretien	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1	2	6	4	7	1						1	1	1	1	1					
2	7	2	8	12	5	5	1	8	2	2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
3	1	6	3	2		1	2				1	1	1	1		1	1			
4	1	3	7	5	2	2				3	1	1	1	1	1	1				1
5	2		1	6	1	4	2				1		1	1	1	1	1			
6	8	5	2	6		2	2	3	1	3	1	1	1	1		1	1	1	1	1
7			3	1									1	1						
8	4	2	4	4		1			1	3	1	1	1	1		1			1	1
9	7	2	8	2	1	1	2	1		2	1	1	1	1	1	1	1	1		1
10	7	5	3	3	3	2			1	1	1	1	1	1	1	1			1	1
11	5	4	6	7	5	1	1	1			1	1	1	1	1	1	1	1		
12	1	1	4	3			1				1	1	1	1			1			
13	4	2	6	4			4	1			1	1	1	1			1	1		
14	2		5	5	2		1				1		1	1	1		1			
15	6	1	3	6				1			1	1	1	1				1		
16	2	1	3	1		1	2				1	1	1	1		1	1			
17	3		9	1			2	3	1		1		1	1			1	1	1	
18	4	1	1	5		1					1	1	1	1		1				
19	3	1	4	1	1	1					1	1	1	1	1	1				
20	4		3								1		1							
21	4	1		4							1	1		1						
22	3			5	1		3				1			1	1		1			
23	4	1		2	2	1	2				1	1		1	1	1	1			
24	4	1	2	2	3		3				1	1	1	1	1		1			
25	3		15								1		1							
26																				
27																				
28																				
29	6	1	7	2	1						1	1	1	1	1					
30	4			1	1						1			1	1					
31	6	5	8		2		5				1	1	1		1		1			
32	8		1	11	3		10				1		1	1	1		1			
33	12		11	19	10	1	11				1		1	1	1	1	1			
34	10	1	5	7			5	2	1		1	1	1	1			1	1	1	
35	1	6	2	3	2		1			1	1	1	1	1	1		1			1
36	3	1	4	2			1		1	2	1	1	1	1			1		1	1
37	9			2			1				1			1			1			
38	4	6	1	4							1	1	1	1						
39	11	3	1	15	11	2	2	2			1	1	1	1	1	1	1	1		
40	5		2	3			1				1		1	1			1			
41	2		2	3			3				1		1	1			1			
42	2	1	5	7	1	1					1	1	1	1	1	1				
Nbre total d'occurrences	174	69	153	173	58	27	68	22	8	17										
Indice de fréquence	100	40	88	99	33	16	39	13	5	10										
Rang de fréquence	1	4	3	2	6	7	5	8	10	9										
Taux de présence (%)											97	67	87	92	51	41	62	23	18	21

Catégories : 1. La facilitation de l'émergence spirituelle ; 2. La valeur spirituelle de la relation ; 3. Les entraves à la spiritualité ; 4. L'affirmation de gratuité ; 5. Les bénéfices de la spiritualité ; 6. L'expérience comme facteur de compétence ; 7. L'évidence de la dimension spirituelle de l'individu ; 8. La tentation d'avoir un projet spirituel pour l'autre ; 9. Un accompagnement par relais ; 10. Connaître l'autre pour l'accompagner.

FIG. 4.1 : Fréquence et présence des catégories dans les verbatims

4.3 Recherche d'une typologie

Quand je tente d'établir une typologie en fonction des caractéristiques des enquêtés et des associations rencontrées, en cherchant une corrélation entre ces caractéristiques et la présence et fréquence des catégories dans les verbatims des entretiens menés, il apparaît qu'aucun critère discriminant ne peut être trouvé. La présence des catégories et leurs fréquences ne dépendent ni du statut de l'acteur social (bénévole ou salarié), ni de sa confession (rattachement à une religion ou non confessant), ni de sa fonction dans l'association (cadre ou non), ni de sa profession (religieux, travailleur social ou autre), ni de la taille de l'association.

Mon intuition est que les critères discriminateurs seraient à chercher dans l'expérience de vie de l'acteur, et dans son rapport personnel à la spiritualité. Ces caractéristiques n'ayant pas été interrogées pendant l'enquête, la présente étude ne peut fournir de corrélation significative. Il aurait fallu s'intéresser à l'histoire de vie, au récit de vie des enquêtés. Ceci constitue une limite de ce travail de recherche[9]. Par conséquent, les conditions d'existence des catégories conceptualisantes n'ont pas pu être mises au jour.

Toutefois, pour éclairer certains propos cités dans les chapitres 5 à 8 et faciliter la lecture, il m'a semblé parfois utile de préciser le statut professionnel de l'enquêté, ou même confessionnel lorsque celui-ci m'était connu.

4.4 Remarques préliminaires sur les chapitres d'analyse des verbatims

Il me faut préciser ici — et ceci s'applique à l'ensemble des chapitres (5 à 8) présentant les paroles des enquêtés dans cette partie d'analyse — que ce travail n'a pas pour fonction d'être exhaustif bien qu'il soit particulièrement détaillé. Il s'agit d'une étude qualitative qui s'intéresse donc à tout ce qui peut enrichir la discussion sur la question de la prise en compte de la dimension spirituelle des personnes en

[9]Cette limite est reprise dans les Conclusions et perspectives, à la section « Les limites et les prolongements possibles de la recherche », page 371.

précarité. La parole singulière d'un enquêté peut être exposée, bien que ne faisant pas nombre, du fait de l'intérêt particulier de son propos. Parler de « représentativité » n'est donc pas opportun, mais j'essaie toutefois d'en rendre partiellement compte, afin de montrer que nombre de propos sont communs entre différents enquêtés.

De plus, ces chapitres d'analyse ne sont pas le lieu de la discussion avec le cadre théorique de ce travail de recherche. Les commentaires que j'y apporte cherchent seulement à éclaircir le sens des propos des enquêtés. Je réserve la confrontation aux apports théoriques et mon positionnement propre pour la troisième partie de ce mémoire de thèse[10]. Cette deuxième partie invite à se mettre à l'écoute des propos des enquêtés, avant de les discuter. Les discours des enquêtés sont abondamment cités en exergue dans ces chapitres d'analyse. Ces extraits de verbatims[11] participent à la validation de la théorisation qui aboutit à la thèse.

Enfin, les catégories présentées dans ces chapitres d'analyse des verbatims peuvent se recouper par certains thèmes communs à leurs propriétés. En effet, ceux-ci jouent parfois pour plusieurs catégories, mais dans des perspectives différentes. Par exemple, on parle de l'écoute au chapitre 6 quand il est question des compétences pour accompagner spirituellement une personne, mais aussi au chapitre 8 au sujet des conditions de l'émergence de la dimension spirituelle de la personne. Le chapitre 5 envisage l'écoute dans sa dimension spirituelle. Le chapitre 7 considère la distance professionnelle dans l'écoute, gage d'une certaine gratuité de l'aide. Etc. Par conséquent, on aura peut-être parfois l'impression de redites du fait de cette approche méthodologique par catégories et non par thèmes. C'est dans la troisième partie, lors de la discussion, que ce mémoire s'intéresse aux articulations entre ces catégories, et révèle des liens fructueux et porteurs de sens pour étayer la thèse de cette recherche.

[10]Voir « Troisième partie : Articulations et discussion », page 255.

[11]Les entretiens ont fourni un matériau brut très dense (un total d'environ 500 pages, avec une moyenne de 13 pages par verbatim) qui n'est que très partiellement exploité dans le cadre de ce travail de recherche. N'ont été extraits que les éléments les plus pertinents par rapport à la problématique.

Chapitre 5

Quelle spiritualité ?

La notion de spiritualité est centrale dans ce travail de recherche. Aussi, ce chapitre s'intéresse d'abord, en sa première section, à en saisir les variations dans le discours des enquêtés. Cette première section est le résultat d'une analyse thématique qui vient en complément de la catégorisation. Même si le choix méthodologique ne s'est pas porté sur une analyse thématique du matériel verbal, le sujet imposait ce passage analytique ponctuel. Les sections suivantes présentent deux catégories, générées pendant l'analyse par catégorisation, qui sont en lien direct avec la notion de spiritualité.

5.1 La notion de spiritualité

Quand on lit l'ensemble des entretiens menés dans cette recherche, il n'apparaît pas de définition unique du spirituel, et de la spiritualité. J'ai pris le parti de classer les réponses du caractère le plus religieux au plus diffus dans l'humain.

Pour certains enquêtés, leur définition semble claire et précise. Pour d'autres, la spiritualité recoupe des aspects variés. D'autres s'y perdent et tâtonnent.

> « Il y a des personnes qui vont exprimer, alors après, du coup, j'ai l'impression de ne pas savoir la définition de la spiritualité, mais bon, ce n'est pas grave… » (Entretien n°23, §22)

Impossible d'établir ici une typologie en fonction du profil des enquêtés, ni de celui des associations. La spiritualité est une notion très personnelle, probablement construite à partir du parcours de vie propre à chacun, et qui semble ne pas dépendre du cadre religieux ou spirituel qui est celui des enquêtés aujourd'hui. La spiritualité semble être le reflet d'un parcours de vie.

> « Peut-être, la définition de la spiritualité n'est justement pas la même pour tous. On ne recherche pas tous les mêmes choses dans la vie. »
> (Entretien n°23, §52)

Ce travail de recherche ne permet pas de vérifier cette hypothèse. Il aurait fallu interroger les enquêtés sur leurs parcours de vie, dans leurs rapports au sens[1], sous la forme de récits de vie qui relatent les événements et les rencontres ayant marqué durablement l'existence. Ce n'était pas le sujet.

Durant les entretiens, quand j'essayais de synthétiser formellement ce que j'avais compris de la notion de spiritualité, à partir de l'écoute du discours de l'enquêté, ma reformulation était approuvée par certains, complétée par d'autres, alors que d'autres encore étaient surpris par ma compréhension de leur discours, et ne s'y reconnaissant pas, rectifiaient la définition que je leur renvoyais. Ces réactions de surprise sont intéressantes. Par exemple, quand je désignais par le terme « religieux » ce que j'identifiais, dans le discours des enquêtés, comme de l'ordre du religieux — les observances, les croyances, le rituel, le cultuel —, ma reformulation était considérée comme réductrice par ces enquêtés. Ces réactions montrent qu'il existe un décalage entre la notion personnelle de spiritualité et celle que l'on attribue aux autres en général. Quand il s'agit des autres, il est facilement entendu que le spirituel se restreint au religieux, alors qu'il n'en est rien pour soi.

Soit c'est explicitement dit par l'enquêté :

> « Et si on en parle à tout le monde, je crois que ça fait souvent référence au religieux, mais je crois qu'il y a d'autres, une autre forme, voilà. »
> (Entretien n°35, §54)

> « […] je ne sais pas si, dans spiritualité, ce que vous mettez dans spiritualité, puisque spiritualité, on a tendance à penser religion aussi. »
> (Entretien n°23, §10)

[1] J'ai déjà fait cette remarque lors de la recherche d'une typologie, à la section 4.3, page 88.

> « Non. Pour moi en tant que pasteure, bien sûr, c'est beaucoup plus de choses que ça. Mais, ce que nous pouvons vivre ici, au quotidien, concrètement, avec des gens comme disait M., où il y en a beaucoup qui ne sont pas chrétiens du tout, c'est déjà ça [c'est-à-dire, ici, l'humanité accueillie]. »
> (Entretien n°19, §276)

soit ma proposition jette le trouble :

> « ER[2]- Dans tout ce que vous dites, j'entends que, pour vous, la spiritualité est de l'ordre de la religion, du religieux. Est-ce bien ainsi que vous comprenez la spiritualité ?
> EE1 - Comprendre la ?
> EE2 - Je n'ai pas compris la question.
> ER - La spiritualité est de l'ordre du religieux, de la religion. Est-ce que c'est bien comme ça que vous comprenez la spiritualité ?
> EE3 - La religion est un élément pratique de service pour vivre sa spiritualité. Mais la religion, c'est qu'un élément de la spiritualité. Enfin, je ne sais pas. La question, comme tu la poses, elle est un peu [Propos mêlés] »
> (Entretien n°42, §163-167)

ou encore :

> « ER - Dans ce que vous avez dit, j'entends que, pour vous, la spiritualité est de l'ordre du religieux. Est-ce bien ainsi que vous comprenez la spiritualité ?
> EE - Alors… Du religieux ?…
> ER - Qu'est-ce qui manquerait dans ce ?…
> EE - Oui, moi, je dirais même pas du religieux… Enfin, je ne sais pas comment. Mais je… Après, c'est quelque chose de personnel que je vais dire. »
> (Entretien n°41, §65-68)

soit encore l'enquêté donnait de la spiritualité une définition qu'il supposait être la mienne, alors même que je n'avais laissé rien paraître de tel, bien au contraire, car je soulignais, dans la consigne initiale, le « sens large » que j'attribuais à la dimension spirituelle[3].

> « ER - Et ce sont des questions surtout de nature religieuse, ou des questions plus générales, de sens de la vie ou de ?…
> EE - Alors, les questions plus générales… Oui, parce que, donc, vous distinguez religieux et spirituel ?

[2]Dans les citations de verbatims, les interlocuteurs sont identifiés par ER pour l'enquêteur, et par EE pour les enquêtés. Quand plusieurs enquêtés étaient présents durant la rencontre, ils sont distingués par un chiffre accolé à EE.

[3]Voir la sous-section 2.3.1, « La construction du guide d'entretien », page 403.

ER - Mm.
EE - C'est ça, ce que j'entends là dans votre question ? [...] »
(Entretien n°11, §19-22)

Je n'écarte pas non plus la possibilité que cette restriction du spirituel au religieux corresponde bien à la compréhension de l'enquêté mais soit mal assumée, et donc entendue négativement par l'enquêté. Il est parfois difficile de faire la différence entre la projection que fait l'enquêté sur l'enquêteur, ou sur les gens en général, et sa propre opinion.

Les sous-sections suivantes exposent les différentes compréhensions de la notion de spiritualité recueillies auprès des enquêtés.

5.1.1 Le religieux

Un certain nombre d'enquêtés associent spontanément la dimension spirituelle au religieux[4].

« Je vous dis, moi, inconsciemment, vous m'avez parlé de spiritualité, j'étais axée religion, honnêtement. »
(Entretien n°23, §30)

Cette association entre spirituel et religieux oriente alors ces enquêtés vers des réponses traitant des observances et des croyances, ou mentionnant des activités cultuelles en marge de l'action sociale[5]. (Entretiens n°7, 8, 16, 19, 22, 24, 29, 35, 37, 40.)

« Alors activités spirituelles : [...] Les repas avec message biblique et prière avant chaque repas. OK ? Animation spirituelle le samedi après le repas. [...] C'est de l'étude biblique. [...] Réunion de prière une fois par semaine. »
(Entretien n°7, §8)

[4]La section 9.1 « L'évolution de la notion de spiritualité au cours de l'histoire », page 258, part de cette constatation pour suivre l'évolution de la notion de spiritualité au cours de l'histoire.

[5]Les associations loi 1901 n'étant pas autorisées par l'État français à offrir des activités cultuelles dans le cas de perception de subventions publiques, ces activités sont rares, séparées — soit géographiquement, soit temporellement, soit les deux à la fois — des activités à caractère social, et le plus souvent intégrées à une association à caractère cultuel, loi 1905.

Ces enquêtés parlent aussi de personnes accueillies qui ont des demandes liées à leurs pratiques religieuses, en particulier dans le cadre de leur hébergement. Le public de l'action sociale comporte de nombreuses personnes musulmanes — souvent la majorité des personnes accueillies. Les pratiques religieuses y sont ouvertement très présentes. Certaines personnes accueillies portent leur curiosité sur les croyances des autres, ce qui donne lieu à des échanges à caractère interreligieux[6].

Une enquêtée préfère désigner la démarche spirituelle comme une quête mystique. La connotation du mot « spiritualité » est, pour elle, trop marquée par la religion.

> « Ce n'est pas ma tasse de thé, moi, la spiritualité, si ce n'est quête du Graal. »
> (Entretien n°4, §72)

La spiritualité est aussi entendue comme plus large que le religieux, distincte du religieux. (Entretiens n°1, 2, 30, 33, 36, 42.)

> « Ce n'est pas spirituel seulement à partir du moment où on se poserait des questions religieuses, ou en rapport avec Dieu, etc., mais dès que les gens se demandent : Qu'est-ce qui est important dans ma vie ? Vers où je vais ? […] »
> (Entretien n°1, §16)

Elle concerne aussi les personnes athées, reconnaît un enquêté. Dans cette perspective, l'aumônerie — dans les établissements de soin ou les prisons — peut même se revendiquer destinée aux non-croyants.

> « Et un athée peut très bien avoir une spiritualité. […] Beaucoup disaient [parlant d'un colloque] que l'aumônerie, c'est de l'écoute, de l'écoute qui peut être spirituelle sans être pourtant religieuse. »
> (Entretien n°42, §170)

Cette reconnaissance d'une spiritualité athée ouvre un champ plus vaste quant à la prise en compte de la dimension spirituelle des personnes accueillies dans l'action sociale[7]. La distinction entre le spirituel et le religieux est donc particulièrement salutaire, pour un enquêté théologien, afin de ne pas rejeter la spiritualité avec la religion, quand celle-ci pose problème à certaines personnes, surtout dans un cadre laïque très marqué, tel que celui de l'action sociale en France.

[6] La section 11.2 « Du confessionnel à l'aconfessionnel », page 313, s'interroge sur le bien-fondé du mode du dialogue interreligieux comme prise en compte de la dimension spirituelle des personnes accueillies dans l'action sociale.

[7] La section 9.2 « La spiritualité laïque et la désappropriation du spirituel », page 263, explore cette ouverture et ses conséquences.

« Je crois que ça serait bien de faire le distinguo entre le religieux et le spirituel. Ça me paraît fondamental. Au niveau de la sémantique, ce n'est pas neutre. »
(Entretien n°33, §12)

5.1.2 La relation à une transcendance

Si la spiritualité ne renvoie pas forcément à la religion au sens instituée, de nombreux enquêtés l'associent à la relation à une transcendance, une relation personnelle.

« EE - Moi, je suis chrétienne et j'estime que je ne suis pas une religion. Je vis pour Jésus. Je ne sais pas si vous sentez la différence. C'est-à-dire une religion, on doit faire ça, on ne doit pas faire ça ; c'est une religion comme une autre. Alors que la vie spirituelle, c'est ce que je vis moi. Enfin, je ne sais pas si c'est clair.
ER - Donc, c'est plus de l'ordre d'une relation ?
EE - Oui, tout à fait. Tout à fait. »
(Entretien n°41, §70-72)

« Ce que je vis, c'est, je n'utilise pas le mot spiritualité. J'utilise ma relation personnelle avec Dieu. »
(Entretien n°42, §169)

Le lien avec la transcendance se concrétise dans la prière, très souvent mentionnée par les enquêtés — dans plus de la moitié des entretiens —, et dans une relation de confiance : la foi. La prière concerne presque exclusivement les accompagnants, mais aussi les personnes accueillies quand elles en parlent. Dans la prière de l'accompagnant, la personne accueillie est ainsi placée devant Dieu.

« À vous écouter, je me dis qu'il manque une dimension mystique qui, pour moi, est présente dans la prière, par exemple. »
(Entretien n°22, §106)

« Oui, mais dans la prière aussi. J'ai pas parlé de prière, mais je pense qu'il est très important. Nous, nos bénévoles, on les encourage à la prière. »
(Entretien n°20, §66)

« Je pense que cette approche, cet accompagnement, si l'on peut dire : spirituel, c'est toujours viser le fait que la personne est à la fois singulière, digne, et qu'elle forme un tout, et que ce tout, une unité, une unicité, au nom de la foi chrétienne, ce tout, justement, il est placé devant Dieu. »
(Entretien n°6, §12)

Certains enquêtés soulignent aussi l'espérance que procure la relation à la transcendance, et dont ils sont porteurs[8] vers l'autre en souffrance (entretiens n°2, 3, 6, 9, 13, 14, 15, 17, 18, 20). Tous ces enquêtés sont des chrétiens confessants, dont une majorité de pasteurs.

> « Pour moi, personnellement bien sûr, le sens de ma vie, en tout cas, est étroitement lié à ce que je crois, à ma foi. Moi, je considère effectivement, d'une manière extrêmement claire, que j'ai une espérance et que cette espérance, elle est bien réelle, elle n'est pas simplement aujourd'hui quelque chose de l'ordre d'un raisonnement intellectuel, une espèce d'équation qui conclurait à ce que, bien finalement, après tout, on aboutit à cette espérance. Non, non, non. Elle est ancrée dans quelque chose de bien plus profond, et cette espérance, c'est la même espérance que l'enseignement de Jésus-Christ, l'espérance chrétienne […] »
> (Entretien n°14, §50)

La prière est très rarement proposée aux personnes accueillies. Cependant, celles-ci peuvent aussi faire part, spontanément, de leur propre relation à la transcendance par la prière.

> « Ils parlent assez volontiers de la prière. »
> (Entretien n°8, §12)

La relation spirituelle n'est pas uniquement transcendante, dans un « ailleurs ». Elle concerne aussi les liens d'humanité. Cet ancrage dans les relations humaines, certainement l'expression de la spiritualité la plus présente dans les verbatims, est développé dans la sous-section 5.1.5.

> « Mais la spiritualité, c'est ça. C'est se trouver dans un ailleurs, qui me fait habiter mon humanité, tout en étant ailleurs. Si je suis dans la spiritualité, je pense qu'il existe, que tout ce que je vois ne se résume pas, comment dire ? Que la réalité ultime ne se résume pas à ce que je vois. Donc, croire à la spiritualité, c'est croire ça, c'est-à-dire qu'il y a un ailleurs que là où je suis, mais que cet ailleurs ne doit pas me déplacer de là où je suis, car, à ce moment-là, je deviens, comment dire ? Je déserte […] »
> (Entretien n°39, §26)

> « La relation, elle est, pour moi, à la fois verticale et horizontale. »
> (Entretien n°20, §68)

[8] Au paragraphe 12.2.3.2 « Refuser les projets pour l'autre », page 352, je reviens sur cette question de porter une espérance pour l'autre qui est accueilli. J'y vois un risque de projection sur l'autre de ses propres convictions d'accompagnant.

5.1.3 Une dimension de l'être

La spiritualité est une dimension de l'être humain. Elle habite chaque être humain. Ceci est souligné principalement par les enquêtés théologiens.

> « On doit respecter qu'il y ait ces quatre points cardinaux — entre guillemets — de l'être humain, à respecter : - le physique, - le psychique, - le social, et - l'affectif et le spirituel[9], voilà. »
> (Entretien n°2, §14)

> « [...] c'est l'affirmation personnelle que chaque être humain a une vie spirituelle, mais que souvent, il ne sait pas s'en servir, il ne peut pas s'appuyer dessus. »
> (Entretien n°5, §6)

L'être humain est même défini par certains enquêtés théologiens comme un « être spirituel » (entretiens n°6, 32, 33), caractérisé par une unicité. La nature spirituelle de l'être humain appelle une relation humaine soucieuse du respect de cette spiritualité incarnée.

> « L'homme est un être spirituel avant tout. [...]
> [...]
> [...] je crois que, anthropologiquement, on est des êtres spirituels. [...] Il n'est pas dans le ciel ; il est en nous, le spirituel. »
> (Entretien n°33, §28 ; 58)

> « Là, c'est aussi une dimension, je pense aussi, très spirituelle, c'est l'unicité de la personne, c'est-à-dire ce côté singulier de la personne, une personne unique qu'on ne peut pas mettre dans des cases [...]
> [...]
> [...] C'est le regard que l'on porte sur l'être humain, un être spirituel. Comment le traduire, sinon par ce souci de l'accueil, de l'écoute, du respect de ce qu'il est ? »
> (Entretien n°6, §6 ; 30)

> « La spiritualité fait partie de notre être, je pense. On est créé, je crois, comme être spirituel. Être spirituel, ce n'est pas seulement passer un moment à genou dans un coin, dans une posture religieuse. Même celui qui ne prie pas, même celui qui ne croit pas est un être spirituel. Il est créé pour être en lien avec son créateur, je pense, même s'il ne le connaît pas encore. »
> (Entretien n°32, §58)

[9] Faut-il entendre que l'affectif et le spirituel sont pensés ensemble par cet enquêté ? L'entretien ne permet pas d'éclaircir cette question, malgré mes tentatives d'amener l'enquêté à préciser sa pensée.

La dimension spirituelle s'exprime sous la forme d'une vie intérieure qui anime l'être. C'est un fondement de l'être. Ce vocable, moins théologique, est plutôt employé par les enquêtés non théologiens. Mais, les théologiens aussi l'emploient.

> « Parce que, bien sûr, la spiritualité c'est fondateur de l'être.[...]
> [...]
> [...] la spiritualité, ça anime l'être humain [...] »
> (Entretien n°39, §20 ; 38)

> « [...] la spiritualité, effectivement dans le sens très large et initial de ce que l'on peut entendre de la spiritualité, c'est-à-dire de prendre en considération l'entièreté de l'être, et de ce qu'il est, et de tout ce que sa vie peut être. »
> (Entretien n°31, §2)

> « Oui, de tout ce qui est porteur d'un élan de vie. De tout ce qui permet à quelqu'un de retrouver ce goût d'être, d'agir, de se mettre en mouvement. Donc, oui, tout ce qui participe de cet élan-là. »
> (Entretien n°15, §80)

Une enquêtée dit ressentir une présence spirituelle chez la personne accueillie. Cette présence donne à tenir debout.

> « Parce que, malgré tout, ils sont dans des situations particulièrement difficiles, et quelquefois, on se dit : comment ils font pour tenir le coup ? On sent qu'il y a quand même quelque chose qui les habite, mais ce n'est pas forcément exprimé, ça se ressent. »
> (Entretien n°8, §12)

Selon une autre enquêtée, cette vie spirituelle peut trouver son expression dans le don, par exemple, un penchant naturel de tout humain.

> « Je trouve que l'homme a toujours une spiritualité. Mais, elle n'est peut-être pas fichée catholique, protestante, Jésus-Christ ou pas Jésus-Christ, musulman, ou des trucs comme ça. Elle est juste dans le fait du don, de dire : Je vais faire quelque chose pour le prochain. Tout homme a ça. »
> (Entretien n°13, §32)

Par conséquent, la spiritualité dépasse les frontières des religions et s'inscrit dans l'humain. Pour une autre enquêtée, l'humain recèle en lui une parcelle de divin, en référence au récit biblique de la création de l'humain à l'image de Dieu (Genèse 1.27). La vie est cette part de divin qui appelle à se tourner vers une transcendance.

> « Par contre, on est toujours une petite parcelle de Dieu, en chacun. Moi, je leur dis : "Ben, vous êtes comme moi. Je n'ai pas plus, je n'ai pas moins, vous êtes comme moi. Et on a la même étincelle de vie." On peut appeler ça, la vie, aussi, en nous. Quelque chose qui nous pousse vers le haut. »
> (Entretien n°24, §8)

L'humain est donc, indépendamment de sa volonté, touché par la transcendance. Cette nature spirituelle atteint un certain panthéisme pour cette enquêtée. Dieu est partout.

> « Eh bien, croire en l'homme, c'est croire en Dieu. Pour moi. Puisqu'il nous a fait à son image, on a tous un petit morceau de Dieu, une petite étincelle de Dieu en nous. Il suffit de la découvrir. »
> (Entretien n°24, §70)

Il semble qu'il n'y ait ici pas de place pour une spiritualité athée. En quelque sorte, Dieu s'imposerait à chacun. Un humanisme athée ignorerait simplement l'existence de la transcendance. Mais, ne serait-ce pas nier la possibilité d'une spiritualité autre[10] ?

5.1.4 Le questionnement existentiel, le sens (ultime) de la vie

Pour bon nombre d'enquêtés, la spiritualité se traduit par une recherche du sens de la vie. Pas un sens mondain, mais un sens ultime[11], existentiel.

> « Le sens de la vie, pour certains, ça va être gagner un maximum de fric dans un minimum de temps. Et derrière ça, il n'y a pas quelque chose nécessairement de spirituel. Ça peut être ça pendant un temps. En tout cas, c'est une forme de raison de vivre à un moment donné. Est-ce que c'est du sens à la vie ? »
> (Entretien n°14, §50)

Le sens mondain, celui qui se traduit par de multiples petits projets de vie, paraît ainsi disqualifié face à un sens ultime qui existe au-delà de tous ces « petits » sens. Il s'agit alors de passer de l'écoute des préoccupations quotidiennes, mondaines, aux questions existentielles. (Entretien n°42, et citation ci-après.)

[10] Voir section 9.2 « La spiritualité laïque et la désappropriation du spirituel », page 263.

[11] Le philosophe Luc Ferry se réfère à ce sens. Voir section 9.4 « Mon acception de la spiritualité », page 273.

> « Là aussi, cela fait partie de l'accompagnement spirituel. Donc, c'est vraiment large. L'écoute — pluie et beau temps — de la personne, peut-être la personne a besoin simplement d'avoir ce contact avec quelqu'un, qui va aller jusqu'à des questions existentielles. »
> (Entretien n°2, §60)

Certains enquêtés reconnaissent que les préoccupations quotidiennes ne sont que des voies d'accès pour atteindre l'existentiel. Rejoindre la personne dans son quotidien est une clé pour accéder à l'ultime[12]. Les questions existentielles portent sur soi-même, mais aussi expriment le souci pour ses proches, dans l'après-soi.

> « Là, on se rapproche aussi de la spiritualité, dans sa force de dire : Qu'est ce qui arrivera après moi, ou pas ? Qu'est-ce qui va se passer pour ma famille ? Etc. »
> (Entretien n°31, §6)

Le questionnement sur soi est une introspection sur son existence, une quête spirituelle, dans un rapport à l'ultime, de l'ordre de la « métaphysique », dit un enquêté. Elle constitue une grande richesse mais aussi une grande fragilité.

> « Et l'introspection. Pourquoi on est là ? Pourquoi la mort ? Etc. […]
> […]
> Je crois que spiritualité, c'est poser des questions. Qu'est-ce que c'est que la vie ? »
> (Entretien n°42, §171 ; 180)

> « ER - En vous écoutant, je comprends que, pour vous, la spiritualité est de l'ordre plutôt du religieux, avec, malgré tout, des aspects questionnement de sens.
> EE - Oui, oui, d'ordre métaphysique, on va dire. Oui, oui. »
> (Entretien n°25, §71-72)

> « Moi, notre rôle actuellement, c'est qu'on accompagne des questionnements. On n'est plus dans la proclamation, l'Église. L'Église n'est plus dans la proclamation. On est dans l'accompagnement de la quête spirituelle[13]. »
> (Entretien n°33, §78)

> « Qui suis-je, moi ? Être capable de s'interroger pour, à la fois, découvrir quoi ? Que l'être humain, en tant que tel, est un être magnifique, unique, aux capacités extraordinaires, et en même temps, prendre conscience du rien, du très peu que je suis, que nous sommes, et que, sur la base de ces deux constats, je suis unique,

[12] La sous-section 12.1.2 « Créer l'ouverture spirituelle », page 331, revient sur cette clé.

[13] Cette opposition entre la proclamation et l'accompagnement est discutée à la section 11.3 « La vocation ecclésiale à l'accompagnement spirituel aconfessionnel », page 316.

> enfin, je suis une créature merveilleuse, dans un cosmos qui est absolument déroutant, à beaucoup d'égards, inquiétant et incompréhensible, je, me voilà avec une richesse en moi et autour de moi, et maintenant je sais que je suis qu'un tout petit souffle qui va, qu'est-ce que je fais de tout ça ? [...] nos petitesses et nos grandeurs. »
> (Entretien n°18, §26)

Cette fragilité soulevée ici en termes de « petitesses » renvoie à la vulnérabilité[14] de l'être humain dans sa relation à autrui, dans le fait de s'exposer à autrui. Le questionnement existentiel fragilise aussi. Il fait vaciller les certitudes. La quête de soi, appelée aussi philosophie de vie par une enquêtée, tend à accéder à une sérénité, une paix intérieure.

> « La spiritualité, c'est, je pense, la quête de soi. Enfin, il y a d'autres choses, sûrement, qui doivent sortir de ça, une espèce de philosophie de vie, qu'on cherche pour trouver la sérénité, ou enfin, peu importe. [...] Après, la spiritualité au sens large, et ben, si l'on parle de cette espèce de quête de sérénité, de paix intérieure qui rejoindra un peu le thème religieux, mais sans en être, parce qu'on peut être là-dedans sans être dans une religion quelconque. C'est des discussions assez régulières avec certaines personnes qui sont en recherche de réponses pour elles-mêmes. Et ben là, on est là aussi pour travailler avec ça. Alors là, je mets cela sur le dos de la spiritualité, mais, quand je le fais dans mon travail, j'ai plus l'impression d'avoir des discussions philosophiques avec les personnes, sur les thèmes de la vie courante, avec des comportements, des choses à faire. Voilà. »
> (Entretien n°23, §24)

Cette recherche de sens est double. Elle concerne à la fois la signification et la direction, c'est-à-dire d'une part comment la vie est comprise, quelle est sa raison d'être, et d'autre part quelle orientation prend la vie, vers où la vie conduit.

> « [...] donc, spiritualité, il y aurait : Qu'est-ce que qui se vit veut dire ? Et puis : Dans quelle direction ça va ? »
> (Entretien n°1, §22)

Non pas une signification et une direction à donner, mais à rechercher par soi-même et pour soi-même, me dit cet enquêté théologien. Ce « par soi-même et pour soi-même » guide une démarche d'accompagnement[15].

[14] La section 10.1 « La vulnérabilité et l'autonomie, le petit et l'homme libre », page 276, aborde cette vulnérabilité, en particulier pour les personnes en précarité.

[15] La section 12.2 « Centrer l'accompagnement sur la personne », page 342, se situe dans la même ligne directrice.

5.1.5 L'humanité vécue en relation

Un enquêté définit la spiritualité comme ce qui est porteur d'un élan de vie, qui donne le goût d'être, d'agir, de se mettre en mouvement. Elle concerne donc aussi les relations humaines.

> « ER - J'ai entendu, au cours de l'entretien, que, pour toi, la spiritualité au sens large est de l'ordre de la relation humaine. Tu dirais ça ou tu utiliserais d'autres mots ?
> EE - [silence] Oui, de tout ce qui est porteur d'un élan de vie, quoi. De tout ce qui permet à quelqu'un de retrouver ce goût d'être, d'agir, de se mettre en mouvement. Donc, oui, tout ce qui participe de cet élan-là.
> ER - Dont font partie les relations ?
> EE - Oui, voilà. »
> (Entretien n°15, §79-82)

Une enquêtée considère que la dimension spirituelle humanise ces rencontres. Le spirituel les transforme en une relation de personne à personne, au-delà de tout statut social. Il amène un dépassement de l'identité sociale.

> « Si on se dit que : c'est quand même la dimension spirituelle qui, quelque part, vous permet de rencontrer l'autre comme un véritable être humain, à égalité d'êtres. […] Cette reconnaissance de la personne, en tant que personne et non en tant que cas social, je crois que, dans tous ces services [de l'association], c'est un peu la même chose. C'est ça qui permet d'aller un petit peu plus loin, de mettre les gens en confiance. »
> (Entretien n°8, §6)

La notion d'humanité est préférée à celle de spiritualité pour certains enquêtés distant des Églises (entretien n°13). Elle semble faire l'unanimité, tant elle fait écho à la valeur universelle qu'est cette appartenance à l'humanité. Il y a un foisonnement de dimensions humaines et de valeurs qui est mis en lien avec la dimension spirituelle de l'humain.

La spiritualité est l'homme avant tout, et n'est pas forcément religieuse. Mais cette spiritualité non religieuse échappe aussi au croyant qui ne sait en dire davantage. La relation à l'humain est porteuse de spiritualité.

> « Eh bien moi, je pense qu'il y a des spiritualités qui ne sont pas religieuses. Alors que le religieux, c'est quand même par rapport à une référence transcendantale, pour généraliser. Donc, moi, je… Par exemple au foyer, l'un ou l'autre éducateur,

visiblement, il y a quelque chose de l'ordre d'une spiritualité, dans son approche de l'humain. Il… Parce que c'est… Parce que je mesure combien c'est éreintant, au jour le jour, d'accueillir, de façon égale, des personnes qui sont extrêmement difficiles à accrocher, à vivre, et à cerner. Donc, je crois que… Mais, bon, sans… Je ne vais pas plus loin parce que je ne sais pas. Je ne sais pas. Je ne peux pas en dire davantage. »
(Entretien n°13, §40)

« C'est vrai qu'elle est d'abord justement l'homme ; il a des besoins, il a une vie… Avec son corps, avec sa vie, oui, tous ses besoins liés à son corps, mais aussi lié dans ses relations les uns avec les autres, mais aussi l'homme a une fin, l'homme aussi a une intelligence, l'homme a des émotions, l'homme a une vie intérieure. C'est cette dimension-là dont nous sommes chargés d'approcher, de tenir compte. […] Une approche, on va dire, humaniste. Parce que c'est l'être humain dans sa totalité, dans sa dimension intérieure, de vie spirituelle, avec les valeurs, avec le sens de la vie… »
(Entretien n°17, §78)

Le parcours humain de vie est chemin spirituel (entretien n°24), une humanité singulière qui se donne en un fragment de vie.

« ER - Dans tout ce que vous dites, j'entends que, pour vous, la spiritualité est : vous avez parlé de quelque chose qui émerge, et qui vient d'ailleurs, du fondement de l'être aussi, et d'une certaine singularité de la personne, de son humanité. Est-ce bien ainsi que vous parleriez de la spiritualité ? Ou vous mettriez d'autres mots ?
EE - [petit silence] C'est celle qui est accessible dans les quelques pas qu'on fait. C'est l'hébergement d'urgence. C'est celle qui est accessible dans les quelques pas qu'on fait. Deux semaines, deux mois, trois mois. Un petit fragment de vie. Voilà. [petit silence] »
(Entretien n°39, §45-46)

Cette dimension intérieure est intime. Elle se traduit par diverses vertus, bien visibles dans les relations humaines : bonté, écoute, humanité, bienveillance, sollicitude, amour, reconnaissance, respect, confiance, fraternité, dignité, etc.

« […] il y avait de la bonté, il y avait de l'humanité, il y avait de la bienveillance — c'est des mots qu'on emploie souvent [?] — et ça, c'est du spirituel. […]
[…]
Elle [la spiritualité] est partie prenante de nous-mêmes. L'humain est un être social, est un être de relations.[…] Le spirituel est le lieu de l'intime. »
(Entretien n°33, §64 ; 78)

> « Tout être humain est un être digne d'être aimé, et capable d'aimer. C'est ce que dit notre charte qui est vraiment le condensé et de la philosophie et de l'éthique et de la spiritualité [de l'association]. »
> (Entretien n°18, §4)

> « [...] la dimension spirituelle, c'est, disons quand même, être artisan d'un monde plus fraternel. [...]
> [...]
> [...] Moi, je trouve que la dimension spirituelle, c'est toujours de l'ordre de la relation à l'autre. Et c'est vouloir le meilleur pour l'autre [...]. Et puis lui permettre de reprendre conscience de sa dignité aussi. »
> (Entretien n°8, §14 ; 38)

> « Oui. Ben, de pouvoir écouter l'autre, oui, c'est l'écoute, le respect, le lien, voilà, la parole échangée, la parole dans tous les sens[16]. »
> (Entretien n°12, §64)

La spiritualité doit s'inscrire dans le concret de l'humain, selon une enquêtée. L'intérêt de la spiritualité réside dans cette proximité de l'humain, dit-elle. Celui-ci est concerné directement dans sa réalité terrestre. Cette enquêtée n'écarte pas un ressourcement extérieur à soi-même, mais il doit toucher l'humanité même.

> « Ça n'a pas de sens, si c'est complètement éthéré et détaché des questions terrestres et humaines, c'est-à-dire quelque chose qui serait vraiment d'une dimension — je regarde le plafond, et au-delà évidemment — c'est-à-dire si c'est, si ça se passe dans une nébuleuse très très éloignée de nos préoccupations d'humains, je vois pas trop l'intérêt. Alors après, que chacun, enfin, voilà : que certains puisent là-haut ou ailleurs, dans cet ailleurs-là, les ressources qui permettent... Mais pour moi, ça s'inscrit dans le concret, oui, dans le concret et dans l'humanité, oui. »
> (Entretien n°11, §88)

La spiritualité est, pour une autre enquêtée, décentrement de soi pour aider les autres. Ce décentrement s'exprime en termes d'allègement, une façon de faire le vide de soi pour atteindre un au-delà. La spiritualité est don et gratuité — sans attente de satisfaction personnelle —, et donc disponibilité à l'autre aussi. Ce don, déjà évoqué précédemment par une enquêtée, semble être l'expression d'une spiritualité[17].

[16] La section 10.3 « La parole et le relèvement, le *logos* et la résurrection », page 291, discute l'importance de la parole donnée à la personne vulnérable, et ses effets sur la personne elle-même.

[17] La section 10.4 « La reconnaissance, la gratuité, la grâce », page 295, établit le lien entre reconnaissance et grâce reçue de Dieu.

> « Il faut partir là-haut, une fois qu'on a quitté la terre ; il faut partir avec le moins de bagages possible. Donc il faut s'alléger, et je pense qu'en aidant les autres, on s'allège. On s'oublie un petit peu soi-même, notre petit être bien personnel. Je pense que c'est ça, la spiritualité, à mon avis. C'est être au service des autres, mais tout en étant pas béni-oui-oui, tout donner et, et voilà, je fais ma béa. »
> (Entretien n°24, §66)

> « La spiritualité c'est la gratuité. [...]
> [...]
> [...] Donc, la spiritualité, c'est ça aussi : c'est la rencontre, c'est ce regard de confiance, c'est : il se passe quelque chose aujourd'hui qui t'est offert. Et demain à nouveau. »
> (Entretien n°39, §20 ; 48)

> « Donc là aussi, un peu une forme de ce qui touche à une dimension spirituelle, c'est cette rencontre humaine, et, au nom de l'Évangile, qui peut toucher une certaine forme de gratuité. »
> (Entretien n°6, §6)

> « Peut-être que, effectivement, c'est une forme d'accompagnement spirituel que d'être à l'écoute de quelqu'un, que de prendre du temps avec lui, de le laisser libre de sa parole. Parce que c'est la vie de son esprit. [...] Mais je crois que dans, voilà, cet accompagnement spirituel, il se fait... il se fait par cette écoute et par cette gratuité... la gratuité de l'accueil... »
> (Entretien n°35, §54)

L'humanité, accueillie telle qu'elle est, peut être perçue comme le premier niveau possible d'une spiritualité, dans l'action sociale. C'est ce qu'exprime une enquêtée. Mais, au-delà de ce premier niveau, la spiritualité rejoint le religieux à travers la « cure d'âme », expression un peu vieillie mais toujours en usage apparemment[18] (entretien n°19, §185).

Ce parcours thématique montre comment la spiritualité peut se décliner à travers de multiples acceptions : des pratiques religieuses à l'humanité même de tout individu. Le chapitre 9 « La spiritualité, une notion extensible »[19] réinterroge cette notion de spiritualité pour tenter de conduire vers une prise en compte de la dimension spirituelle de toute personne accueillie dans l'action sociale.

[18] J'interroge ce modèle de cure d'âme lorsque je reconnais la vocation de l'Église à un accompagnement spirituel aconfessionnel, à la section 11.3 « La vocation ecclésiale à l'accompagnement spirituel aconfessionnel », page 316.

[19] Voir page 257.

5.2 La valeur spirituelle de la relation

La suite de ce chapitre quitte l'approche thématique pour une analyse par catégories. Deux catégories peuvent être associées à la question de ce chapitre « Quelle spiritualité ? ». Elles sont présentées dans cette section 5.2 et dans la suivante 5.3.

« La valeur spirituelle de la relation » est une catégorie qui a été tirée de l'analyse des verbatims. Il s'agit de l'attribution d'une dimension spirituelle implicite aux liens relationnels, aux paroles et actes des personnes accueillies, ou au travail social lui-même, à travers une lecture ou relecture spiritualisante.

Cette catégorie (catégorie n°2) apparaît dans les deux tiers des entretiens menés, sans toutefois être massivement présente, avec un indice de fréquence de 40, donc entre deux et trois fois moins que la catégorie la plus présente (quatrième rang ; voir le tableau « Fréquence et présence des catégories dans les verbatims », page 87). C'est donc une catégorie d'importance moyenne.

Les divers aspects de cette catégorie (ses propriétés) sont déclinés dans ce qui suit.

5.2.1 Une lecture théologique de la relation

Bon nombre d'enquêtés interprète la relation avec les personnes accueillies à travers une grille de lecture théologique. Il n'est pas surprenant que ceux-ci soient tous croyants confessants, et les pasteurs en représentent la moitié.

La personne accueillie se donne parfois, dans un surgissement inattendu, dans une gratuité de l'instant, dit un enquêté. Les conditions de ce don de soi à l'autre se trouvent réunies presque malgré l'acteur du social, à son insu.

> « Là aussi, il y a une forme de gratuité de l'instant, parce qu'il y a une rencontre, là, qui se fait, fugitive, qui est donnée, qui n'est pas forcément construite et voulue, qui est l'instant présent, sans finalité précise, parce que, nous, on ne va pas le dire : "Vous revenez dans 15 jours, on va se revoir." C'est un moment présent, là, qui surgit entre deux personnes. »
> (Entretien n°6, §12)

Ce surgissement est reçu comme une grâce[20], d'une grande richesse pour l'accueillant. C'est d'autant plus une grâce que ces instants sont ténus et rares.

> « Comment vivre concrètement, dans des moments qui vont être peut-être fugitifs, le fait que cette personne est digne, et qu'on ne peut pas la réduire à une bouche ou à un corps ? C'est un peu de l'ordre de l'impalpable, du regard, du sourire, de… Ces moments de grâce, il y en a quelques-uns. Il y a des bénévoles qui me disent : effectivement, il y a eu des moments très riches d'humanité. Mais, si ces personnes sont très bas tombées, ou en tout cas, on ne voit pas beaucoup d'espérance, il y a eu ces petites étincelles d'humanité, de compréhension mutuelle, de communion fraternelle qui peuvent redonner confiance. Ce n'est pas toujours le cas. [Rires] voilà. »
> (Entretien n°6, §30)

Quand le travail social aboutit à trouver des solutions pour une personne, il arrive que, très longtemps après, cette personne exprime sa reconnaissance, lors d'une rencontre impromptue. Cette reconnaissance est reçue comme une grâce par le travailleur social, alors même qu'il en a oublié la relation elle-même. Une personne parmi d'autres qui a été aidée, comme les autres. Rien de marquant. Rien d'extraordinaire, et pourtant, les traces profondes laissées par cette relation sont le signe d'une résonance spirituelle. Ce signe est donné en cadeau.

> « […] dans un centre commercial. J'ai mangé, là, un dimanche. Plusieurs tables là-bas, au loin, il y a une famille ; ils me font des signes amicaux. Ils disent bonjour. Ma femme me dit : "Tiens, ils disent bonjour à nous ? Ah oui, c'est à nous. Ils nous font des signes." Et puis, à un moment donné, ils finissent de manger, ils se lèvent. Donc papa, maman, et beaucoup d'enfants ; il y avait cinq ou six enfants, je ne sais pas, de grands enfants. Ils se lèvent et ils viennent tous à ma table. Et puis, lui, il dit à ses enfants, à sa femme : "Voilà, c'est Monsieur M. qui m'avait aidé quand j'ai quitté la maison." Alors je me lève, je dis bonjour aux enfants, à Madame, tout ça. Et puis ils s'en vont. C'est un monsieur que je ne connais pas ! [rires] Je sais pas qui c'est. C'est un monsieur qui a dû venir ici. j'ai téléphoné pour lui pour un foyer, on a peut-être bu un café ensemble, ou j'ai peut-être été attentif. Enfin, ça a l'air fou que c'est un monsieur, mais excusez-moi, je ne connais pas. Il ne me disait rien. Bon, il y a des gens aussi, quand ils se retapent, ils changent aussi de tête. Bon, voilà. Ça, c'est un cadeau. [rires] Et c'est certain que si je le recroise — bon, je l'ai pas recroisé depuis — peut-être qu'il va m'inviter boire un café. On aura un contact différent. Voilà. Moi, j'ai traduit ça comme : c'est

[20] Voir section 10.4 « La reconnaissance, la gratuité, la grâce », page 295. Le surgissement appelle par ailleurs à se tenir prêt pour l'accueillir au moment opportun. Il en est question à la section 10.5 « L'instant, le *kairos*, le veilleur, l'espérance », page 299.

> Dieu qui me fait un cadeau comme ça. En plus, c'est anonyme. Je ne connais pas ce monsieur. Et j'en parle 15 ans après. Ça doit être Dieu qui m'a fait ça. Point. Moi, je ne traduis pas ça autrement. Je suis assez borné comme ça. Moi, je trouve c'est un cadeau de Dieu. [petit rire] Je cherche pas plus loin, moi ! »
> (Entretien n°10, §48)

Pour un enquêté théologien, le travail social est un lieu de relèvements des personnes, des relèvements qui dépassent le simple fait de trouver des solutions pragmatiques pour ces personnes accueillies. Ce sont de véritables résurrections[21]. Ces histoires de vies relevées sont des paraboles vivantes. Dans le discours de cet enquêté, celui à l'œuvre dans ce relèvement semble être l'acteur du social, qui serait alors implicitement l'instrument de Dieu.

> « Voilà, tout cet accueil, cet accompagnement, relever les gens, moi, j'aime beaucoup ce mot de relever. C'est… on ressuscite des gens. J'étais l'autre jour avec l'ancien directeur qui est maintenant mon collègue […] et il me disait : "C'est un lieu où on voit des résurrections". C'est un lieu où, quand on voit quelqu'un se relever, ben voilà, c'est un ressuscité aussi. Donc, j'ai aussi ce rôle-là d'essayer d'avoir une lecture un peu théologique, de ce qui se vit ici, de notre action, d'avoir une réflexion là-dessus […]
> […]
> […] Mais, je crois que le seul fait déjà d'écouter une personne… d'essayer de comprendre, de… […] Pour moi, l'accompagnement spirituel, voilà, c'est quand on accompagne quelqu'un vers… vers cette position debout, vers… d'être quelqu'un de relevé, donc peu importe le moyen et… Voilà, c'est comme ça qu'on va les accompagner.
> […]
> […] Ceux qui partagent les convictions protestantes, en tous cas ici, voilà, le disent aussi : c'est un lieu où on voit des résurrections, c'est un lieu où, tous les jours, tous les jours, on voit des paraboles, et puis voilà. C'est un lieu de paraboles, de paraboles vivantes. Beaucoup disent ça. Oui. »
> (Entretien n°35, §20 ; 24 ; 46)

C'est aussi le propos d'un autre enquêté théologien (entretien n°33) quand il parle de rendre l'autonomie à une personne en précarité[22]. Pour d'autres enquêtés chrétiens non théologiens, cette résurrection est donnée : « Il s'est passé quelque chose. », « C'est une résurrection. », « au bénéfice de la résurrection » (entretiens n°10, 13, 38). Dieu est sous-entendu comme l'acteur de la résurrection.

[21] Voir section 10.3 « La parole et le relèvement, le *logos* et la résurrection », page 291.

[22] Voir sous-section 6.2.5 « La reconstruction du sujet "je" et son autonomisation », page 154.

Pour un enquêté théologien, il s'agit aussi de conversion, au sens de changement radical, dans la vie des personnes accueillies. Le travail social opère ce type de conversion, selon lui.

> « Et puis, si l'Évangile, c'est la Bonne Nouvelle, c'est être capable de témoigner et d'essayer que se vive cette Bonne Nouvelle qui est que la vie est plus forte que la mort. Et que, bien dans tout ce qu'on essaye de faire en travail social, en… de l'écoute aux éléments les plus concrets, on essaye avec des gens qui étaient dans des situations de mort, ou dans des situations un peu mortifères socialement, culturellement, etc., repartent vers quelque chose de vivant. Et du coup, j'ai souvent cette image de la conversion dans le sens où, oui, ici, on fait des conversions. Mais pas des conversions dans le sens où des gens vont forcément prendre leur carte à l'Église, mais où, dans la conversion, au sens où l'image du ski est assez parlante, où les gens… bien, je te l'avais raconté ça : où les gens sont dans une certaine direction, et puis les skis, c'est un peu, bien, quand on est dans une direction, c'est dur d'en changer ; bon, bien, on aide les gens à retourner leurs skis dans une autre direction qui soit une direction plus vivante. »
> (Entretien n°1, §62)

Le travail social mené auprès des personnes en précarité est, selon quelques enquêtés (voir citations ci-dessous et entretiens n°1, 30, 33, 35), image du royaume de Dieu : un temps à part, dans une inconditionnalité. Sans doute faut-il voir ici l'influence de la théologie du Christianisme social qui considère que le chrétien collabore au règne de Dieu dans son action sociale. L'établissement du royaume de Dieu s'exprime dans l'œuvre « sociale » de Jésus : « Allez raconter à Jean [le Baptiste, qui s'interroge sur l'identité messianique de Jésus] ce que vous entendez et voyez : les aveugles retrouvent la vue, les infirmes marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts se réveillent, et la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres. » (Matthieu 11.4-5)

> « Ça fait vraiment un repas pour eux. Là aussi, c'est un temps mis à part pour eux. C'est un temps mis à part, c'est un temps de rencontre, de plaisir. C'est presque une image du royaume [rire]. »
> (Entretien n°3, §84)

> « […] c'est là qu'on est toujours dans un projet qui ouvre un peu au royaume de Dieu, qui veut être signe du royaume de Dieu, dans un accueil inconditionnel[…] »
> (Entretien n°6, §4)

Un enquêté théologien voit en la personne en précarité qu'il rencontre les figures bibliques du pauvre, de l'errant, de l'étranger. La Bible donne une place particulière à ces figures considérées comme plus vulnérables, et leur réserve une protection

particulière. Par exemple, les grappes de raisin oubliées sur la vigne après les vendanges sont laissées au pauvre et à l'étranger (Lévitique 19.10). L'étranger ne sera pas opprimé (Lévitique 19.33). Etc.

> « Bien que, personnellement, c'est… si je m'interroge, c'est vraiment à travers, comme lecteur de la Bible que personnellement, je fonde ma démarche. Parce que je trouve que, en tous cas, plus j'avance, plus je l'intègre, la place du pauvre et de l'errant… [sonnerie de porte] donc, au départ, presque de tout mouvement de la foi, que ce soit dans l'Ancien, et dans le Nouveau encore plus, puisqu'il a cette double dimension : étranger et voyageur sur la terre. »
> (Entretien n°13, §35)

La relation nouée avec les personnes en précarité, l'accueil de ces personnes est *agapê*, l'amour inconditionnel de Dieu. Il fait de la relation une relation entre prochains (en référence à la parabole dite du bon Samaritain ; Luc 10.30-37). L'*agapê* place la personne accueillie à égalité d'amour devant Dieu.

> « Enfin, derrière, je pense que le fait d'accueillir, ça renvoie à une dimension d'amour dans l'accueil, d'amour au sens vraiment de l'*agapê*, de : "accueillez-vous les uns les autres", "aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimé". »
> (Entretien n°1, §52)

> « […] l'*agapê* chrétienne, l'amour de Dieu pour le monde qui s'adresse à tout un chacun, quel qu'il soit, implique automatiquement que l'autre, dans sa différence et dans ses faiblesses, et son désespoir, ou même sa déchéance totale, est un être aimé de Dieu. Et à ce titre, il mérite qu'on s'intéresse à lui, automatiquement. C'est le fondement de la fraternité. Ça me semble vraiment essentiel. Si j'ai conscience que je suis aimé de Dieu, ce qui est un peu l'amour du prochain. Le prochain, dans la parabole du bon Samaritain, c'est celui qui s'approche de moi. Donc, le prochain des prochains, c'est Dieu en Jésus-Christ qui s'approche du monde, me semble-t-il. Ce n'est pas l'exégèse la plus courante mais elle me semble pertinente. Eh bien, je pense qu'effectivement, si je suis aimé de Dieu au même titre que ce gars qui est en pleine déchéance, ça veut dire que c'est au moins un frère en Christ, au moins. Qu'à ce titre, il mérite quelque attention. »
> (Entretien n°3, §46)

Le lien est signe de communion, une communion indicible mais ressentie dans la fraternité. Cette communion est essentiellement expérience de vie. Elle se vit aussi dans le simple repas partagé qui renvoie aux repas de Jésus avec ses disciples (voir le récit du dernier repas, Marc 14.22-25 et parallèles, et celui avec les pèlerins d'Emmaüs, Luc 24.13-35 et parallèle chez Marc).

> « Il faut avoir conscience que le lien que l'on tisse avec quelqu'un peut être marqué du sceau de Dieu, de la présence de Dieu, d'une certaine manière. Quand ce lien qui se tisse est le signe d'une communion, quelque part. Je crois qu'il y a des choses fortes qui sont là derrière, qui ne s'expriment pas comme ça, évidemment. C'est incompréhensible, et on ne peut pas le dire. Ça se sent, ça se vit. C'est difficile de le transcrire. Et ça, c'est important.[...] Je crois qu'effectivement s'exprime là une fraternité, une communion, parce qu'il y a cet amour de Dieu qui est là. Cela me semble essentiel. »
> (Entretien n°3, §92)

> « Enfin, si par spiritualité, vous voulez dire : vivre l'Évangile, partager un repas ensemble, comme les disciples d'Emmaüs avec Jésus, voilà, c'est de cet ordre-là, moi, je pense. »
> (Entretien n°29, §209)

> « Le partage du pain, en termes de spiritualité, ça peut vouloir dire quelque chose de très fort [...] »
> (Entretien n°31, §4)

Les relations humaines ont des résonances théologiques et bibliques pour tous ces enquêtés chrétiens. Le chapitre 10 de la discussion dégage un certain nombre de résonances pour l'ensemble de l'action sociale[23], à partir des propos des enquêtés.

5.2.2 Le lien spirituel d'humanité

Le lien à l'autre est perçu comme un lien de spiritualité par plusieurs enquêtés. Ceci a déjà été évoqué quand il a été question de la notion de spiritualité[24]. Le lien donne sens à la vie. Il peut être simplement une fraternité en humanité, dans le partage culturel.

> « Toute cette vie, voilà, peut prendre une dimension, un sens spirituel, pour moi... dans nos rapports à l'autre... »
> (Entretien n°9, §102)

> « Ça aussi, même si ce n'est pas vraiment, ça fait partie aussi de l'accompagnement, dans cette spiritualité culturelle, en étant frères en humanité. Ça fait du lien à l'autre. »
> (Entretien n°2, §62)

[23]Voir chapitre 10 « Les résonances théologiques, au fondement de l'action sociale », page 275.
[24]Voir « L'humanité vécue en relation », page 103

L'entrée dans le lien à l'autre est déjà l'entrée dans une dimension spirituelle au sens large. L'écoute de ce qui vient, de ce qui se donne, l'échange sont déjà de l'ordre d'une relation spirituelle. C'est déjà un accompagnement spirituel que de pratiquer cette écoute, cet échange, hors jugement[25].

> « […] il s'agit, je dirais, de pouvoir entrer en lien, en communication avec les personnes qui sont là. Et donc, là, c'est écouter la dimension spirituelle au sens effectivement large mais, je dirais, de toute personne, sans qu'elle soit forcément dans une démarche, en tout cas de demande particulière, ni même de spiritualité, alors là peut-être au sens plus classique. Donc là, on écoute en gros ce qui vient, ce qui est à dire ce soir-là. »
> (Entretien n°15, §2)

> « EE - Voilà, un lieu d'écoute et un échange. Et là, pour moi, on est déjà dans le spirituel.
> ER - Vous parleriez d'accompagnement spirituel ?
> EE - Ah oui. Parce que ça, pour moi, ça, c'est de l'ordre du spirituel, déjà. Rien que le fait de savoir : je suis écouté et je suis pas jugé. »
> (Entretien n°19, §73-75)

L'accueil inconditionnel de la personne fait référence à l'enseignement de Jésus, à travers les récits de ses rencontres. C'est l'évangéliste Jean qui exprime peut-être le mieux cette inconditionnalité : « Car Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, pour que quiconque met sa foi en lui ne se perde pas, mais ait la vie éternelle. » (Jean 3.16) Le « monde » chez Jean désigne tous les humains, quels qu'ils soient.

> « […] ce que je vois, c'est que le fait de prendre soin d'eux, simplement, en les accueillant tels qu'ils sont, c'est vraiment pour moi, là, la parole du Christ. »
> (Entretien n°34, §2)

Pour un enquêté, le rapport dans le lien à l'autre est d'une réciprocité totale, même dans la reconstruction de la personne[26].

> « Il ne s'agit pas de reconstruire seulement l'autre, il s'agit de se reconstruire ensemble, dans le dialogue, dans la communion, dans la reconnaissance mutuelle, dans le respect mutuel, dans la confiance mutuelle. C'est ça, pour moi, la spiritualité [de l'association]. »
> (Entretien n°18, §4)

[25] La sous-section 12.1.4 « Écouter » de la discussion, page 336, est entièrement consacrée à l'écoute.

[26] La sous-section 12.1.3 « Être digne de confiance en vue d'une confiance mutuelle », page 332, questionne cette réciprocité désirée totale, et discute de ses limites.

La dimension spirituelle habite l'accueillant. Sa spiritualité se transmet à la personne accueillie simplement par la façon d'être avec elle, dans le lien relationnel. Elle se dit rarement à l'autre, mais est proposition, dans cette façon d'être.

> « On se sent relié à quelque chose. On n'est pas des marionnettes, on n'a pas de fils au-dessus de la tête, mais on est habité. J'ai l'impression qu'il y a quelqu'un, quelque chose en moi, quelque chose avec moi. Et j'aime bien partager ça. Et je le fais passer comme je peux. Si ce n'est pas par des paroles, c'est par l'attitude, c'est par la sympathie, c'est par un tas de choses. »
> (Entretien n°24, §20)

> « Je crois que notre spiritualité, notre foi chrétienne est toujours là pour soustendre tout ce qu'on essaie de vivre. Elle est proposition. Oui, enfin, moi, je trouve que cela anime, mais je ne suis pas toujours à le nommer. Et même assez rarement, en fait. »
> (Entretien n°8, §60)

Le lien relationnel est maintenu dans une fidélité d'un amour inconditionnel, malgré les aléas que vivent les personnes accueillies, assure un enquêté, éducateur spécialisé. Quand la rupture semble s'imposer, le lien tient et n'est pas rompu. L'amour qu'on essaie de maintenir inconditionnellement s'offre en réponse à un défaut d'amour que la personne accueillie a pu éprouver dans son passé.

> « C'est une autre façon de penser, c'est une autre façon de voir la vie. Et comme ils sont, pour beaucoup, dans le mal-être, et dans le fait d'être rejetés, et de ne jamais, pour beaucoup même, ne jamais avoir été aimés… eh bien, cette compensation-là, d'un amour inconditionnel, d'un amour qui est… si fort, si puissant, ben voilà, ça apporte quelque chose que rien d'autre ne peut apporter. Être aimé, tel qu'on est. Et je dirais que cette dimension-là, dans le travail social, j'essaye de la faire ressentir, dans le sens où, quel que soit ce qu'ils ont fait, quel que soit là où ils en sont, on continue à travailler avec eux. Même s'il peut avoir des soucis ici, on recommence quand même. Même s'il y a une sanction qui est posée par rapport à un comportement, on retravaille derrière, on ne lâche jamais le lien, on ne casse jamais le lien. J'essaye de travailler cette dimension-là, dans le sens où, même quand il y a une rupture, une incarcération, etc., on continue quand même à aller les voir en détention, un petit peu comme ce verset de l'Évangile : "J'étais en prison, vous êtes venus me voir." Voilà, il y a toujours ce lien que j'essaye de maintenir… Donc, de respect… Voilà. Mais on continue de garder ce lien qui est important, que la personne ne se sente pas rejetée. »
> (Entretien n°9, §52)

Ce lien maintenu s'oppose à l'exclusion sociale[27]. L'enquêté se réfère aux paroles de Jésus sur l'attention portée aux prisonniers et témoigne d'une dimension particulièrement engagée et fidèle de la relation entre l'accompagnant et la personne accueillie (Matthieu 25.36).

5.2.3 Une relecture spiritualisante des paroles et des actes

Les paroles entendues, lors des rencontres avec les personnes accueillies, sont comprises par certains enquêtés avec une dimension spirituelle. L'accompagnant opère une interprétation des paroles, à partir de sa propre grille de lecture spirituelle. Cette relecture spiritualisante est souvent reconnue comme gratifiante pour l'accompagnant. Elle lui permet de vivre spirituellement la relation, alors qu'un certain sentiment d'impuissance est éprouvé face à ces vies qui semblent ancrées dans la grande précarité.

> « Ça dépend ce que vous décodez dans ce qu'ils vous disent. Mais c'est quand même assez rare que ce soit simplement une relation de type spirituel, dans le pur, comme on pourrait le voir, de… j'allais dire : qui parle de Jésus-Christ, ou des trucs comme ça, mais c'est plus dans une parole de, voilà, de confiance, et que nous — alors là, je dis "nous" — qu'on réinterprète peut-être. Où je me dis : "Tiens, là, cet homme m'a raconté quelque chose." Et où j'en fait une relecture, moi. Mais que, moi, je fais en fonction de ma relecture, que lui n'a peut-être pas vu de la même manière. Vous comprenez ? Moi, je pense peut-être : "Tiens, là, c'est peut-être une parole que je trouve d'Évangile, ou une parole forte", mais lui, il me l'a peut-être dite juste comme ça. Ça voulait rien du tout dire pour lui. Mais moi, je me l'interprète. Peut-être aussi parce que, parfois, on a besoin d'interpréter pour que ça nous fasse du bien, sinon on croirait qu'on fait rien du tout. »
> (Entretien n°13, §114)

L'Évangile est associé aux « paroles fortes » prononcées par les personnes en précarité. On sent, dans les propos de cette enquêtée, qu'elle craint de trahir la pensée de ces personnes, par une interprétation abusive[28].

Face à des situations de vie qui trouvent une issue favorable, positive, la relecture de l'accompagnant attribue parfois une dimension transcendantale à ce bienfait.

[27] Voir section 10.2 « Le lien social, le prochain », page 287.

[28] Voir l'introduction du chapitre 10 « Les résonances théologiques, au fondement de l'action sociale », page 275.

L'origine est à trouver dans la transcendance. L'accompagnant devient alors un témoin de vie.

> « Pour lui, c'est un redémarrage, il va travailler, se réinsérer, quoi. Donc, on est témoin de choses comme ceci. Alors, on ne dit pas : "Sais-tu que Jésus était là-dedans ?", etc. C'est… c'est… Il dit : "Voilà, je suis heureux. Je n'aurais jamais pu avoir de logement s'il n'y avait pas un copain qui avait casqué deux mois de trucs." C'est, après, voilà. Mais pour moi… c'est moi qui parle, hein : c'est l'Évangile vécu. »
> (Entretien n°13, §148)

Les paroles et les comportements des personnes accompagnées résonnent de façon spirituelle pour les accompagnants. Un enquêté y est particulièrement sensible, et l'exprime à plusieurs reprises. La parole retrouvée a, pour lui, une résonance spirituelle[29].

> « Et quand on voit une femme qui, tout à coup, était enfermée pendant des années de sa vie, était humiliée, n'était pas considérée comme une vraie personne, et que, tout à coup, cette personne ose descendre dans un atelier où elle va rencontrer d'autres femmes, et où elle dit : "Oui, vous m'avez aidé, mais maintenant je parle avec mes mots.", nous entendons autre chose que simplement ce qu'elle dit. Nous entendons une voix qui s'éveille en elle. Nous entendons la vie. Nous entendons, et quelque part, la dimension spirituelle est là, pour nous, présente. »
> (Entretien n°39, §2)

Ce même enquêté perçoit également une dimension spirituelle — ou tout au moins un sens symbolique — dans l'expression « j'ai plus de maison » formulée par une personne en précarité.

> « Mais, quand une femme, en face de moi, me dit : "J'ai plus de maison." J'entends bien qu'elle n'a plus de maison, et donc nous l'hébergeons, et nous allons l'aider à retrouver une maison, un logement. Mais quand même, je n'oublie pas que, quand elle me dit : "Monsieur, j'ai plus de maison", elle me parle aussi d'autre chose, car elle est une seule personne. Et nous avons tous besoin d'une maison intérieure. Nous avons tous besoin d'une maison qui est cet endroit où nous pouvons causer avec nous-mêmes, et elle n'a jamais pu le faire qu'un tout petit peu, et ce tout petit peu, même, a disparu. »
> (Entretien n°39, §4)

Racontant l'interaction entre deux femmes hébergées, l'une s'effondrant en larmes pendant que le groupe chante un cantique religieux, durant un moment de prière

[29]Voir section 10.3 « La parole et le relèvement, le *logos* et la résurrection », page 291.

ouvert à tous, à sa demande, la parole d'une femme prend une couleur spirituelle et résonne chez les autres. Cet enquêté fait référence ici à Luc 7.36-39, le récit de la rencontre de Jésus avec la femme pécheresse.

> « Puis ça s'arrête. Et là, il y a une autre pensionnaire qui était venue, qui se lève, qui vient derrière elle [la femme en pleurs], qui lui tape sur l'épaule, et puis qui lui dit : "Tous les jours, on viendra te le chanter." C'est tout [sur un ton de voix plus bas]. J'avais l'impression d'être le jour où Jésus est entré chez le pharisien que je suis, et où une femme est entrée, s'est mise à pleurer aux pieds de Jésus, sans rien dire d'autre, et que ce jour-là, Jésus a dit : ses péchés sont pardonnés. »
> (Entretien n°39, §10)

Ainsi, la personne accompagnée est source de spiritualité pour cet accompagnant. Il lit en elle l'Évangile même. Mais, ce même enquêté alerte aussi par ailleurs sur le risque de faire disparaître la personne accueillie au profit d'une figure du Christ. Il en est question à la section 7.2 « L'affirmation de gratuité »[30], et aussi dans la discussion[31].

5.2.4 Une action sociale à valeur spirituelle

L'action sociale elle-même prend une valeur spirituelle, pour plus d'un quart des enquêtés. Ici, il faut noter que la moitié d'entre eux ne sont pas confessants, c'est-à-dire soit ne disent rien sur leur rattachement éventuel à une religion, soit sont non croyants. Peut-être faut-il attribuer cette valorisation spirituelle du travail social à une haute estime de leur travail ? Certains enquêtés, en particulier des travailleurs sociaux, ont une vision très large de leur mission dans leur travail.

> « […] on remplit un dossier pour une allocation, il y a toujours derrière… ou souvent derrière, quand même, des interrogations de fond pour les gens. »
> (Entretien n°1, §18)

> « Je me redresse si je travaille, par rapport à : si je perçois une allocation. Ça peut être, là, un sens de, c'est là qu'on retrouve l'homme debout quand même. »
> (Entretien n°4, §66)

[30] Voir page 204.

[31] Voir paragraphe 12.2.3.3 « Refuser les analogies christiques », page 355.

Cette dernière enquêtée relie cette image de « l'homme debout » aux questions du sens de la vie, des questions qu'elle considère être de l'ordre de la spiritualité au sens large.

Dans le même sens, un enquêté estime que le travail social en lui-même constitue, en définitive, également un accompagnement de la dimension spirituelle.

> « Je crois que les… que, d'une certaine manière, tout le monde le fait un peu [cet accompagnement spirituel]. »
> (Entretien n°1, §64)

Le simple fait de passer du temps avec les personnes en précarité, de les accueillir, et de partager des moments de vie a une valeur spirituelle. C'est de l'ordre de l'essentiel.

> « Alors je crois que le terme [d'accompagnement spirituel] n'apparaît pas comme ça. Je pense que ça apparaît plutôt avec des termes du type "accueil", "accueil inconditionnel", le terme d'"inclusivité" qu'on essaye de développer pas mal. »
> (Entretien n°1, §54)

> « […] aller prendre un pot avec eux, une fois de temps en temps, ou quand je les rencontrais, discuter, ça pour eux, c'est essentiel. C'est essentiel. […]
> […]
> […] Accueillir, c'est vraiment important. Accueillir, c'est placer la personne dans sa dignité, dans son être, dans sa spécificité, dans sa richesse, sa culture… Enfin bon, c'est important l'accueil, moi, je trouve. Essentiel, vraiment essentiel. »
> (Entretien n°3, §58 ; 82)

Les personnes accueillies trouvent un lieu de respiration, de ressourcement — une « bouffée d'air » — dans les ateliers sociaux proposés, dit une enquêtée.

> « Et j'ai deux personnes notamment qui viennent [à l'atelier informatique] en disant : "C'est ma bouffée d'air. Je suis comme tout le monde quand je viens à l'informatique." Il y en a une, notamment, qui va d'hôtels sociaux en hôtels sociaux, en se trimbalant sa fille dont elle n'a pas tout le temps la garde, parce qu'elle n'a pas d'argent. Enfin, très compliqué. Elle dit : "Je viens à l'informatique. C'est ma bouée, ma bouée de secours." »
> (Entretien n°4, §68)

La « bouée de secours » est ce qui vient sauver de la noyade. C'est même au-delà du ressourcement. L'enquêtée a conscience de la force de ces images.

La prise en compte de la dimension spirituelle de la personne accueillie, comprise comme convictions — au sens probable de croyances — de la personne, s'inscrit pour une autre enquêtée dans le souci du bien-être de la personne, de son épanouissement. Il ne s'agit pas d'un chapitre à part du social, dit-elle, mais cette dimension est incluse dans un chapitre plus général de l'épanouissement.

> « Mais ça ne fait pas partie des, j'allais dire : des grands chapitres de l'accompagnement social, pour nous, ou alors au niveau du bien-être de… on va dire : de l'épanouissement de la personne. »
> (Entretien n°11, §16)

De même, les questions de sens de la vie font partie intégrante du travail social, poursuit-elle. C'est même une évidence dans le cadre de l'accompagnement social. Pour une autre enquêtée aussi, permettre à l'autre de s'interroger sur soi-même, sur le sens de ce qu'il traverse, de ce qu'il a vécu, fait partie du travail social, au-delà des démarches administratives. Mais ce n'est pas forcément perçu comme étant de l'ordre du spirituel.

> « Alors, les questions plus générales sur le sens de la vie, celles-là sont évidemment — je dis évidemment mais… — abordées, en particulier avec un public jeune.
> […]
> Pour moi, ça fait partie aussi. »
> (Entretien n°11, §22 ; 32)

> « Pour moi[32], l'accompagnement social, c'est au-delà [des démarches administratives]. C'est permettre à la personne de s'interroger sur ce qui se passe. Et permettre à la personne de trouver en elle-même les réponses à ses questions. Bon, alors là, c'est un peu, ça fait un peu flan flan, mais, bien sûr, on fait aussi le côté : il faut remplir le dossier administratif. Mais pour moi, le dossier administratif et tout ça, ce n'est que le support d'une relation autre. L'accompagnement social, en aucun cas, ne doit se limiter à remplir le document X ou Y, ou à informer la personne sur comment on remplit sa feuille d'impôt. Alors après, il y a des temps. Bon, forcément. Mais pour moi, c'est l'accompagnement social. C'est un tout. »
> (Entretien n°36, §60)

Il s'agit de donner la parole, d'offrir à l'autre un espace de parole. Ce travail, compris dans une dimension spirituelle, s'inscrit dans l'accompagnement social. L'écoute

[32]Le spirituel est cantonné au religieux pour cette enquêtée.

donne l'espace de cette parole libre, laissée à l'autre. La participation et l'expression des personnes accueillies a alors valeur spirituelle[33].

> « Donc moi, je trouve que c'est… c'est peut-être ça, c'est en ça que je trouve que c'est de l'accompagnement social, c'est-à-dire d'aider quelqu'un à peut-être affirmer, pouvoir affirmer ce qu'il… ses convictions, ses pensées, ses idées, d'aider à pouvoir les formuler, à pouvoir les affiner aussi, enfin… »
> (Entretien n°11, §36)

> « Peut-être que, effectivement, c'est une forme d'accompagnement spirituel que d'être à l'écoute de quelqu'un, que de prendre du temps avec lui, de le laisser libre de sa parole. Parce que c'est la vie de son esprit. »
> (Entretien n°35, §54)

> « Alors, je vais revenir, moi, un petit peu à autre chose, avant la spiritualité. Parce que, en tout cas moi, en tant que directeur d'établissement, je les associe complètement : c'est la participation et l'expression des personnes accueillies.
> […]
> Tout ça pour, effectivement, bien étayer l'idée qui m'emmène, et de dire qu'effectivement, le terme de spiritualité, c'est un terme sur lequel il faut travailler, et que je rapproche donc de l'accompagnement et de l'émergence de l'expression, et de la parole, et de la participation des personnes à ce qu'elles vivent. »
> (Entretien n°31, §2 ; 4)

L'écoute, l'accueil, l'accompagnement, le relèvement de la personne sont autant de façons de prendre en compte la dimension spirituelle. Ils participent à une évangélisation implicite pour deux enquêtés[34].

> « Alors, la dimension spirituelle du coup, là-dedans… On n'est pas là, alors, je vais peut-être faire un historique, mais c'est que, à l'origine de [l'association], à l'ouverture, l'origine, c'était un poste d'évangélisation. On appelait ça un poste d'évangélisation. Mais c'est une évangélisation un peu particulière, qui se vit ici, c'est une évangélisation qui ne se fait pas de manière explicite, mais qui doit se faire de manière implicite, justement par l'écoute, par l'accueil, l'accompagnement, et puis en essayant de relever ces personnes-là. Pour nous, l'évangélisation, c'est être à l'écoute, c'est tout entendre. »
> (Entretien n°35, §4)

[33]Sur la parole, voir la section 10.3 « La parole et le relèvement, le *logos* et la résurrection », page 291, et sur l'écoute de la parole, l'espace laissé à la parole de la personne en précarité, voir la sous-section 12.1.4 « Écouter », page 336.

[34]Cette question de l'évangélisation implicite est discutée au paragraphe 12.2.3.2 « Refuser les projets pour l'autre », page 352.

> « Oui, évangéliser. Si on pense qu'on partage notre foi par les actes, par l'aide, par l'écoute, ça, c'est évangéliser. »
> (Entretien n°42, §108)

Implicitement, selon une enquêtée, la dimension spirituelle est concernée par le travail social de re-socialisation de la personne en situation de grande précarité. C'est une dimension intrinsèque du travail, quand le bien-être de la personne accompagnée est recherché.

> « ER - Est-ce qu'il y a une politique de l'association par rapport à, vous avez parlé, tout au début, de l'accompagnement d'une manière globale. Donc, je suppose que vous incluez aussi cet aspect spiritualité, et de quête de soi, etc.
> EE - Alors, ce n'est pas écrit. Mais, comme on est un peu en quête du bien-être, de re-socialisation, ou socialisation — tout ça, c'est des gros mots — ça passe aussi par là.
> ER - Pour vous, c'est implicite ?
> EE - Ben, il me semble. »
> (Entretien n°23, §57-60)

La reconstruction de la personne, en prenant en compte ce qu'elle exprime sur elle-même, a valeur spirituelle pour un enquêté. La personne est considérée dans son entièreté par le travail social.

> « Donc après, nous, à [l'association], on y ajoute toutes ces notions qui sont des notions de respect de la personne, que ce n'est pas parce qu'elle est en position de rupture qu'elle n'a pas forcément à dire sur ce qu'elle veut, sur ce qu'elle est, sur ce qu'elle a envie de reconstruire, sur ce genre de prise en charge qui est une prise en charge totale, et qui prend en compte l'être. C'est là, on refait le lien, en tout cas moi, je refais le lien avec les aspects spirituels. »
> (Entretien n°31, §22)

La valorisation de la personne à travers ses capacités d'agir est une façon de tenir compte de sa dimension spirituelle. La personne en précarité est estimée pleine de ressources dont elle est riche pour les autres.

> « Pour moi, par exemple, ça, ça fait partie de la spiritualité, l'aspect compétence. Je suis capable de faire des choses. Je suis capable d'apporter par exemple ça à quelqu'un d'autre, par rapport à ce que j'ai su faire dans ma vie. […] Je suis capable d'être un orateur. Et finalement je n'en avais pas conscience. C'est aussi pour moi, c'est une valorisation de l'être. C'est bien tout ça, et je pourrais en trouver d'autres. »
> (Entretien n°31, §62)

> « […] se mettre au même niveau que ces personnes, sur des choses où eux, ils ont des ressources aussi. Aller rechercher l'autre dans ses ressources. Moi, je pense que ça, c'est un travail spirituel. Moi, je le vis comme ça : plus qu'un travail technique. »
> (Entretien n°10, §4)

Le suivi relationnel, effectué dans le cadre de l'accompagnement social, est expression de la dimension spirituelle de la relation. C'est aussi ce suivi qui est de l'ordre du spirituel : de ne pas en rester au simple service rendu à travers l'offre d'un repas.

> « Mais, c'est vrai que la partie spirituelle est importante. Elle est importante parce que, c'est aussi… Ils savent qu'en dehors du repas, il y a autre chose. On ne les laisse pas tomber après, une fois le repas… »
> (Entretien n°21, §14)

Parfois, la dimension spirituelle est indistinctement englobée dans la dimension humaine des personnes accueillies. Dans ce cas, tout le travail social s'adresse aussi à la dimension spirituelle de la personne accueillie. L'origine confessionnelle de l'association ne change rien au travail du travailleur social, dit cette enquêtée. Elle ne le teinte pas d'une manière particulière.

> « C'est là que je ne fais pas très bien la différence entre la dimension spirituelle, ou religieuse quoi, et la dimension humaine. Je travaillais auparavant dans un service public ; le travail était très différent, parce que, au niveau de ma hiérarchie, j'étais très dans un carcan administratif, avec des grilles, avec des limites extrêmes que je n'ai plus ici. La façon de travailler est extrêmement différente, mais les gens que j'ai en face de moi, ça reste des gens, ça reste les mêmes gens. Et je n'ai pas l'impression d'être très différente, moi, en tant que moi, avec les personnes que je rencontrais dans le cadre d'un service public totalement laïque, que les gens que je rencontre ici. C'est la façon de travailler, pour moi, qui change, la liberté que j'ai. »
> (Entretien n°12, §40)

Cette catégorie n°2 met ainsi en évidence que, pour certains acteurs du social, l'action sociale ne se limite pas à l'apport d'un service technique, mais engage une relation humaine dont la valeur spirituelle est affirmée par bon nombre d'enquêtés, de façon diverse et complémentaire. Certains d'entre eux interprètent cette relation de façon théologique, voire puisent dans cette relation une source de spiritualité pour eux-mêmes.

5.3 L'évidence de la dimension spirituelle de l'individu

« L'évidence de la dimension spirituelle de l'individu » est une deuxième catégorie (catégorie n°7), en lien avec la notion de spiritualité, qui a été relevée lors de l'analyse des verbatims. Il s'agit d'une justification du besoin spirituel, chez les personnes en précarité, par le fait de la situation précaire ou par la nature même de l'être humain.

Elle est d'importance équivalente à la catégorie n°2 vue à la section précédente (« La valeur spirituelle de la relation »), aussi bien en termes de taux de présence que de fréquence[35].

Cette catégorie se décline en trois propriétés principales données ci-après.

5.3.1 L'évidence par l'entièreté de l'humain et sa manifestation

La dimension spirituelle de l'être humain a déjà été largement développée quand il a été question de la notion de spiritualité[36]. Considérer la spiritualité comme un donné anthropologique fait de cette dimension, une évidence pour beaucoup d'acteurs du social. Les verbatims cités alors pourraient être repris ici, pour illustrer cette catégorie. En voici d'autres spécifiquement sur l'entièreté de l'humain.

La personne est une globalité, un tout, disent des enquêtés. Sa dimension spirituelle en fait partie. Elle ne peut pas en être séparée.

> « Moi, je trouve que c'est difficile de séparer. Ça, c'est social ; ça, c'est de la psychologie ; ça, c'est médical ; ça, c'est spirituel. Tout s'imbrique. C'est difficile de séparer corps, âme et esprit. Avec un scalpel, c'est difficile — non ? — de séparer les parties. Non ? »
> (Entretien n°32, §48)

> « […] aider la personne dans toute sa globalité. D'où aussi penser à sa spiritualité, à sa vie intérieure — pour dire autrement. »
> (Entretien n°2, §86)

[35]Voir le tableau « Fréquence et présence des catégories dans les verbatims », page 87

[36]Voir sous-section 5.1.3 « Une dimension de l'être », page 98

> « Ça renvoie à la personne humaine qui est un tout, qui est esprit. »
> (Entretien n°6, §30)

Pour ces enquêtés, la personne ne peut pas être vue de façon décomposée. Peut-être faut-il voir ici une réaction à la technicisation et à la spécialisation opérées au 20e siècle, telles que l'on peut l'observer parfois par exemple en médecine hospitalière où chaque service ne traite qu'une partie spécifique du corps d'un individu ? Aujourd'hui, de plus en plus de courants de soin prônent une prise en charge « holistique » de la personne.

Même si les personnes accueillies ne témoignent pas forcément de leur dimension spirituelle, la preuve qu'elle existe bien en eux est donnée, selon un enquêté, quand ces personnes apprécient la rencontre, le lien relationnel créé.

> « Alors là, j'allais régulièrement. Je discutais avec les gars un petit peu. Toujours la même chose. Ils aiment bien ça. Ils aiment bien discuter, rencontrer des gens. C'est vraiment important. […] Ils étaient contents, vraiment, d'avoir des visites. C'est toujours essentiel. Ils sont dans une solitude épouvantable, ces gens. Et pour eux, ils vivent ensemble, en groupe évidemment. Mais, les rencontrer, discuter avec eux, faire cas de leurs personnes, de leurs vies. »
> (Entretien n°3, §90)

Cet enquêté théologien considère en effet la relation interpersonnelle comme étant de l'ordre de la spiritualité, parce que « marqué[e] du sceau de Dieu »[37].

Dans des circonstances où un message évangélique peut être dit aux personnes en situation précaire — cas rare car ces moments cultuels sont peu pratiqués en marge de l'action sociale —, l'attention du public au message témoigne, selon ce même enquêté, de l'intérêt porté, de sa quête spirituelle, et des résonances existentielles que le message engendre.

> « Ces êtres humains sont dignes de l'amour de Dieu. Ça, il n'y a pas de problème. De ce côté-là, c'est évident. La qualité d'écoute qu'ils ont le montre bien. Cette démonstration est l'évidence même. »
> (Entretien n°3, §74)

Revenant sur sa déclaration du principe d'une dimension intrinsèque à l'humain, une enquêtée se justifie par un témoignage sur les manifestations de cette vie spirituelle. Ces manifestations — des « étincelles de vie et de lumière » — sont à la fois l'évidence de la présence de cette vie et le moteur de l'accompagnement.

[37] Voir entretien n°3, §92, à la sous-section 5.2.1 « Une lecture théologique de la relation », page 112.

> « ER - Alors, vous parliez, tout au début, du principe de l'existence d'une vie spirituelle dans chaque personne, chez chaque personne. Elle se fonde sur quoi cette conviction ?
> EE - [silence] Parce que… elle se traduit par des étincelles de vie et de lumière chez l'autre. Et cela, j'allais dire : un sourire le dit, ça suffit, et on peut s'appuyer sur ça. Ou un regard qui s'éclaire. On peut s'appuyer sur ça. Ça va au-delà de l'état physique. C'est beaucoup plus profond que ça. […] et quelquefois, il suffit d'un regard pour savoir que, eh bien oui, il y a, sa vie spirituelle [de la personne accompagnée] est bien là, présente, qui la porte. Et savoir, avec elle, ce qui, tout d'un coup, va la faire rayonner, va faire rayonner cette petite étincelle pour la réjouir, moi, je crois qu'il y a une vie spirituelle en tout homme… Je le crois. Et je m'appuie dessus. Sinon parfois, ce serait désespérant. [sourire] Ce serait désespérant parce qu'il faut, il faut s'appuyer sur des tout petits indices, et ça doit nous suffire pour éveiller en soi la joie, la joie de le prendre, de l'accompagner et, voilà. En sachant que ça ne durera peut-être pas longtemps. [silence] »
> (Entretien n°5, §58)

La présence du spirituel dans chaque être humain est ainsi posée comme un postulat, une conviction forte que partagent d'autres enquêtés.

> « Je crois que Dieu se cache dans notre psychologique. Il n'est pas dans le ciel, il n'est pas ailleurs. Où est Dieu, en fait ? […] Moi, je crois que Dieu est en nous. Pour donner cette petite flamme intérieure. Et puis, notre rôle à nous, c'est de souffler pour qu'elle grandisse, mais je crois, ça, c'est un postulat, mais tout le monde est créature de Dieu. Je ne peux pas faire moins. »
> (Entretien n°33, §70)

> « Ce que je dis, c'est que la dimension spirituelle est présente dans tout être humain. »
> (Entretien n°39, §16)

> « Je peux vous répondre au niveau personnel. Je ne pense pas que l'exclusion fasse naître particulièrement un besoin spirituel. Je pense que le besoin spirituel est dans tous les hommes, quels qu'ils soient. [petit rire] Voilà, ça, c'est mon avis personnel. Il y a une soif, une attente qui est là, qui va s'exprimer d'une manière plus ou moins forte, et cette expression plus ou moins forte, cette quête, cette demande va peut-être jaillir. »
> (Entretien n°14, §24)

L'un parle d'un Dieu « caché » dans le fonctionnement même de l'humain, sa part psychologique. La spiritualité est un « besoin » pour un autre, c'est-à-dire que l'être humain ne peut s'en passer[38].

[38] La discussion aborde cette notion de besoin appliquée au spirituel à la section 11.1 « Du besoin spirituel au désir spirituel », page 308.

5.3.2 Les maux sociaux affectant le spirituel

L'évidence ne se révèle pas seulement par l'essence de l'humain, mais aussi par ce qui l'affecte de l'extérieur. La précarité est considérée, par un enquêté, comme une maladie de la société, une maladie qui s'exprime par divers maux. C'est, en fait, bien partagé par grand nombre d'enquêtés, même s'ils ne le disent pas ainsi, avec cette image tellement parlante.

> « Et la précarité, c'est une sorte de maladie de la société. On a mal à soi, on a mal à son image, on a mal en société. C'est un mal en fait. »
> (Entretien n°33, §22)

Les détresses sociales se manifestent, chez certaines personnes, à travers des penchants pour le suicide. L'évocation du suicide énonce la mort comme une issue possible et manifeste une crise spirituelle, dit un éducateur spécialisé.

> « Souvent, ils [les jeunes accueillis] sont dans des détresses qui sont difficiles. On a, parfois, des jeunes qui parlent de suicide, qui sont mal. Donc, bon, de leur faire comprendre que le suicide, c'est pas une solution. C'est un peu, on touche un peu cette dimension spirituelle-là. »
> (Entretien n°9, §22)

Un enquêté souligne que la solitude génère un besoin de partager cette souffrance. Pour les personnes en précarité qui ont des enfants, le devenir de leurs enfants leur posent question, face à leur propre échec social. L'existence de la personne est ébranlée.

> « EE - Alors, les questions existentielles, c'est beaucoup plus du côté, beaucoup plus, bon. Il y a les personnes qui sont seules, qui ont une solitude, et qui veulent donner leur ressenti, qui veulent absolument le partager, le ressenti. Mais, il y a des personnes qui ont des enfants, et qui, cette question existentielle, c'est beaucoup plus auprès des enfants. C'est pas elles-mêmes.
> ER - C'est-à-dire, quel type ?
> EE - Ben du type : "Qu'est-ce que mes enfants vont devenir ? [...]" [...]
> [...]
> Ben, il y a un questionnement sur elles-mêmes, parce qu'elles pensent qu'elles n'ont pas réussi leur vie. »
> (Entretien n°16, §62-64 ; 68)

Les peurs, les angoisses sont des symptômes de besoins spirituels, selon un aumônier dans l'action sociale.

> « ER - Vous avez parlé que cela répondait à des besoins spirituels. Comment s'expriment-ils, ces besoins ?
> EE - Ben, c'est des fois pas très explicite, mais c'est des peurs, peurs parce que, par exemple, une personne qui est en contrat dans un des chantiers [de l'association] voit son contrat s'arrêter dans quelques semaines, et puis ne sait pas ce qu'il y aura par la suite. Alors, c'est la peur, c'est l'angoisse. Donc, elle a besoin d'être rassurée, besoin d'espoir, d'espérance. Les demandeurs d'asile, pour eux, c'est dur, parce qu'ils arrivent dans un lieu inconnu, et ils ont été arrachés, et ont quitté un lieu, des personnes qui leur sont chères. Ils ont des nouvelles parfois alarmantes. Donc, il s'agit aussi, oui, de les aider aussi à… les rassurer aussi, mais les aider aussi à aller de l'avant, dans la confiance, mais aussi dans la sagesse, dans la paix, parce que, des fois, on sent des agitations, des besoins. »
> (Entretien n°17, §60)

L'omniprésence de la peur, dans la rue, appelle des paroles d'apaisement, sous forme de réponses. Un enquêté théologien décèle que cette peur est celle de la mort.

> « Mais, quand on est face à de telles réalités, et qu'on n'a pas de réponses, ou qu'on n'a aucune réponse, je crois que ça accentue vraiment la peur. La peur, la crainte. Et moi, j'ai été surpris de voir des gens qui vivent comme ça, et confesser, avouer assez facilement qu'ils vivaient dans la peur, dans la crainte. On a peur de la mort, on a peur d'être brûlé vif dans son sommeil. On a un chien parce que, lui, nous prévient. On peut nous agresser, alors qu'on dort, parce qu'on ne nous aime pas. Tout ça, on vit dans l'insécurité. Quand on est dans la jungle, la jungle, c'est l'insécurité. Et quand on est dans un tel état, et qu'on est confronté à la mort, alors notre peur est amplifiée, et on a besoin de réponse. C'est tout un enjeu, à mon sens, important. Des réponses apportent aussi de l'apaisement. Ça rassure, ça peut tranquilliser les gens. Ça ne veut pas dire qu'ils vont partager, qu'ils seront d'accord, mais une question est posée, peut-être que d'autres réponses auront été données par d'autres, mais, je crois que cette réponse-là aussi, ils en ont besoin. »
> (Entretien n°32, §46)

Les repères, les rythmes de la vie sont bouleversés par la précarité. C'est la raison pour laquelle, constate une enquêtée, les personnes en précarité ont besoin d'un temps de pause, de ressourcement, quand la situation trouve une certaine stabilité en un hébergement d'urgence. Le ressourcement, ici, pourrait évoquer le spirituel. L'enquêtée ne le dit pas expressément, mais la suite de l'entretien peut laisser penser qu'elle le considère elle-même ainsi.

> « Bon déjà, leur laisser un temps pour se poser, aussi, quand ils arrivent à l'hôtel, parce que ça peut être parfois des personnes qui ont dormi pendant plusieurs semaines, ou plusieurs mois, dans le métro, dans un parking, enfin peu importe, dans

un coin d'immeuble, ou aussi chez des gens, mais dans des conditions difficiles. Donc, à leur arrivée, on leur laisse souvent un temps de ressourcement, on va dire ça comme ça, qui leur permet de se reposer, de reprendre leur vie là où ils l'ont laissée auparavant. »
(Entretien n°23, §8)

Les cassures de la vie font émerger le questionnement spirituel, même de façon basique de remise en cause d'un Dieu. Ces cassures se traduisent par une perte totale de confiance en une transcendance.

« [...] des fois, les gens ont eu de telles cassures dans leur vie qu'ils ne croient plus en rien, on va dire, à un moment donné de la prise en charge. Ils arrivent de la rue, bon ben : s'il y avait un Dieu, ils n'en seraient pas là ; Enfin, des fois, c'est ce qui ressort. "S'il y avait un Dieu, il ne me serait pas arrivé tout ce qui m'est arrivé." Donc, c'est qu'il n'y en a pas [petit rire]. Voilà. »
(Entretien n°23, §12)

Deux enquêtés théologiens disent que l'image de soi est atteinte par ce qui est vécu comme un échec social, par la précarité. L'échec, la précarité questionnent le sens de la vie, ébranlent spirituellement. Selon ces enquêtés, il est du ressort du pasteur d'accompagner ces pertes de l'image et de l'estime de soi.

« Ils ont d'eux une image très dévalorisée. C'est des moins que rien. Ils ont tout échoué. C'est des nuls. Ils sont ça à leurs yeux. [...]
[...]
[...] je me rends compte que, quand on est dans l'auto-exclusion, par exemple, on a même de soi strictement aucune valeur. On est des moins que rien. On n'a plus confiance, ni dans la société, ni dans l'humain, ni en soi. »
(Entretien n°32, §34 ; 60)

« [...] la précarité, c'est une perte de l'image de soi. [...] C'est une perte de l'estime de soi. [...]
[...]
[...] la précarité engendre une crise existentielle. [...]
[...]
[...] Je crois que la précarité exacerbe, oui, la question du sens. »
(Entretien n°33, §20 ; 24 ; 34)

La perte de l'image de soi est une source de souffrance spirituelle[39].

[39]La section 10.1 « La vulnérabilité et l'autonomie, le petit et l'homme libre », page 276, parcourt ces souffrances causées par la précarité.

> « J'ai dit, une fois, dans une réunion [...] que la souffrance psychique et la précarité engendraient une souffrance spirituelle. Par rapport à l'image de soi. »
> (Entretien n°33, §28)

Par des discours disant l'absurdité de la vie et banalisant la mort, les personnes interpellent l'accompagnant sur l'existentiel, pour susciter une relation qui les rattache à la vie, me dit une psychologue. La présence ou l'absence importent peu ; vie ou mort sont égales.

> « Déjà, beaucoup banalisent, du moins "banalisent", c'est le discours qu'ils ont, banalisent la mort. C'est-à-dire que je suis là, je ne suis pas là. Voilà. Quelle est la différence ? Quelle est ?... Ma vie n'a pas de sens. [...]
> [...]
> [...] L'attente, c'est déjà que quelqu'un puisse entendre la crudité de leur propos, et que quelqu'un puisse encore être dérangé par ces propos. Ils sont dans la provocation. Parce que, entre eux, ils banalisent ces mots-là, ils banalisent la mort, ils banalisent la consommation de toxiques, qui font partie aussi de toutes ces pulsions de mort. Et au bout d'un moment, je pense qu'ils ont besoin de se confronter, peut-être à des professionnels, à des personnes qui leur disent : non, ce n'est pas normal. Ce n'est pas normal et c'est grave. »
> (Entretien n°37, §26 ; 36)

La précarité fait perdre les repères de la vie. Cette perte de repères s'observe dans les comportements des personnes accueillies, leurs questions, leurs réactions. Elle s'exprime par une certaine confusion.

> « Quelquefois, j'ai l'impression — alors, ça reste mon ressenti — j'ai l'impression que des parents sont — comment dire ? — un peu déboussolés, ne savent plus trop où ils en sont, ou alors qu'ils ont, qu'ils sont un peu en... — comment dire ? — qu'au fond d'eux, il y a contradiction entre ce qu'ils pensent et ce qu'ils voient à la télé, et autour d'eux. Et là, je me dis : bon, il y aurait besoin de parler avec eux, de leur permettre de reprendre vraiment position. Mais là, bon, ce n'est pas uniquement au niveau spirituel, c'est aussi au niveau moral, au niveau... valeurs propres à leurs familles. Mais, il y a des parents qui, au vu de tout ce qui se passe, ne savent plus trop s'ils doivent tenir ce qu'ils pensent ou s'ils doivent laisser faire...
> ER - Et ça, c'est quelque chose qu'ils expriment aussi, ou c'est juste votre ressenti ?
> EE - Le plus souvent, c'est des choses que je ressens ou que je peux voir. Ou que je peux, enfin "voir", constater, suite à des remarques, des paroles, ou des gestes, des actes. Et voilà. Et ensuite, des questionnements. Quelquefois, il y a de l'incohérence, ou voilà. Et je... c'est quelque chose que je ressens. Ça arrive que les parents expriment... mais en général, ils ne sont pas si clairs que ça. Je

pense qu'il y a une certaine confusion au fond d'eux. Enfin, pour certains, parce que d'autres sont très carrés, même quelquefois trop, mais bon… Voilà, c'est pas… Mais par contre, oui, un besoin, ça c'est sûr. Oui. Oui. »
(Entretien n°41, §62-64)

Dans cet exemple, la volonté de transmettre des valeurs aux enfants révèle la confusion qui règne dans ces « valeurs ». La société ne semble plus donner de repères clairs, de boussole pour orienter l'avenir.

5.3.3 La crise, moteur du questionnement spirituel

Si les maux sociaux affectent le spirituel, la crise qu'ils engendrent est un moteur du questionnement spirituel.

« […] la précarité engendre une crise existentielle. »
(Entretien n°32, §24)

Quand je pose la question de ce qui provoquerait un questionnement existentiel, chez ces personnes en grande précarité, la situation de crise personnelle est fréquemment évoquée. L'exclusion est à l'origine de la crise. Un éducateur spécialisé constate les effets dévastateurs de l'exclusion sur les individus. Il travaille auprès de jeunes adultes.

« ER - Est-ce que vous avez, vous arrivez à percevoir quelles seraient, chez les personnes qui sont en demande, qu'est-ce qui déclencherait cette demande ? Est-ce que la situation d'exclusion ferait naître un besoin spirituel ? Qu'est-ce qui… qu'est-ce qui les amènerait au questionnement, finalement ? Parce que tous ne l'ont pas ; pourquoi certains l'auraient et pas d'autres ?
EE - Je pense : le sentiment de rejet, d'humiliation, de vivre ce qu'ils vivent. Le fait de constamment se sentir rejeté, le fait de se sentir exclu, c'est terrible pour l'image de soi, dans une société où, comme je le disais tout à l'heure : si on n'a pas, on est rien… »
(Entretien n°9, §51-52)

Les accidents de la vie, c'est-à-dire les grands bouleversements d'un ordre social établi, sont susceptibles de provoquer un questionnement existentiel.

« Par exemple, en cas de maladie, ou en cas de malheur. »
(Entretien n°41, §18)

Ces accidents signifient une perte : une perte de statut social, de condition sociale. En revanche, selon une travailleuse sociale, quand la grande précarité ne correspond pas à une telle perte mais constitue la vie de la personne depuis toujours — chez certains jeunes par exemple —, il n'y a plus de perte, et la précarité ne provoque pas forcément un questionnement. La perte semble ainsi être à l'origine d'un possible questionnement existentiel. (Citation ci-dessous et entretien n°12.)

> « C'est-à-dire peut-être dans les situations où quelqu'un aurait eu une situation confortable, peut-être dans les situations d'accidents de la vie, c'est-à-dire… enfin, accident de la vie avec des guillemets, d'une situation où tout semblait rouler et où tout s'effondre… Et pour des raisons diverses… des questions de santé, de perte d'emploi, de situation familiale… enfin, de grands chamboulements. Là, il y a des questionnements, peut-être, sur le sens de la vie, et des remises en question profondes.
> […]
> en fait, dans la situation que je décrivais tout à l'heure : de quelqu'un qui aurait, qui, tout d'un coup, perd ce qu'il avait. Il peut se questionner : Pourquoi moi ? Pourquoi c'est moi qui tombe malade ? Pourquoi c'est moi qui perds mon boulot ? Pourquoi c'est moi qui ?… Mais quelqu'un qui démarre dans la mouise [petit rire], il se pose pas… »
> (Entretien n°11, §56 ; 58)

La rupture fait jaillir le besoin de spiritualité, diffus chez tout humain. Une enquêtée associe à la rupture une fonction de « révélateur ».

> « J'ai envie de dire : c'est sans doute en eux, alors chez certains, parce qu'il y en a d'autres qui n'en parlent jamais, mais c'est sans doute en eux de façon diffuse, et c'est quand, à un moment donné, il va y avoir quelque chose, dans leur vie, de particulier, quand leur équilibre va être rompu, pour des raisons diverses, là, effectivement, peuvent émerger des questions. Mais c'est sans doute parce que, quelque part, c'est diffus en eux, c'est là. Mais, il va falloir qu'il y ait un révélateur. Mais, j'ai envie de dire que ça, c'est pas complètement différent des gens que vous prenez à l'extérieur, dans la rue. Je veux dire, si on devait faire un sondage dans la rue, c'est souvent diffus, mais c'est quand vous prenez un coup de massue sur la tête que, tout d'un coup, pouf, vous avez un retour à des questions profondes, à des questions existentielles. »
> (Entretien n°34, §28)

Des enquêtés constatent que la mort frappant l'entourage des personnes accueillies est source de questionnement spirituel. Cette mort mobilise beaucoup l'entourage au moment de l'enterrement. Elle a une résonance forte pour ceux qui restent.

« EE1 - [...] c'est quand il y a un enterrement. Parfois, il nous arrive, quand il y a un SDF qui décède, qu'on nous sollicite pour organiser une cérémonie. Alors, c'est plutôt pour, s'il y a encore de la famille qui reste, où ça permet, parfois, d'aborder la question de la culpabilité et du pardon, parce que, souvent, il y a une très grande culpabilité. [...]
[...]
EE2 - Ce qui a été dit, tout à l'heure, des enterrements [par un autre enquêté présent à l'entretien]. Quand l'un d'entre eux meurt, eux-mêmes, la nouvelle circule très fort, et ils sont très marqués. Je pense que ça tient, parce qu'ils savent qu'ils sont en danger. Ils voient bien ce que ça inflige à leur corps, même s'ils ne sont pas toujours très conséquents, mais... C'est des moments où ils sont touchés, ils en parlent, eux en premiers.
ER - Sous quelle forme ?
EE2 - Ils disent : "T. est mort.", etc. "Son enterrement, c'est mercredi.", etc. Et souvent, la présence chez eux, elle est forte et émotionnelle. Moi-même, aux Restos du cœur, on me demandait de faire un enterrement d'un gars qui était bien connu dans le milieu. Il y avait 35 personnes — bon, c'est un peu exceptionnel parce que, comme il était aux Restos du cœur, défilent tous les jours 300 à 400 personnes, donc il était connu. Il était visage tatoué comme un Indien, etc. Et donc, c'était exceptionnel. Mais, ils étaient là, et j'ai surtout eu comme grand souci que eux disent ce qu'ils ont vécu avec lui. »
(Entretien n°13, §115 ; 179-181)

« Par exemple, C. est mort, le monsieur, là, que j'ai accompagné jusqu'à la porte, j'ai envie de dire... Il y a eu des résonances chez eux, forcément. Et là, il y a eu des résonances de Dieu, de... Moi, ils m'ont demandé si, par exemple, j'étais aussi prête à les accompagner jusqu'à la mort, comme j'avais fait pour C., et puis après, comment, au niveau de la foi, mais qu'est-ce que je pensais, moi qui croyais en Dieu, de la mort ? [...] on sentait que c'était... voilà : que c'était important pour eux, parce que ça posait question, et que là, ils ne savaient pas par quel bout l'attraper. [...]
[...]
[...] Quand C. est mort, H., ça résonnait vraiment très fort en lui, par rapport à sa propre mort. Et en fait, c'est lui qui m'a demandé, si moi, j'étais prête à faire comme j'avais fait pour C. Donc ça, j'ai été interpellée sur quelque chose qui est de l'ordre des résonances, je dirais, plus humaines, plus psychiques, plus humaines, plus... voilà. Après, il y en a d'autres qui ont eu des résonances qui étaient par rapport à Dieu : Où est Dieu ? Où est-ce qu'est C. maintenant ? Est-ce qu'il est près du Père ? Est-ce que c'est mieux pour lui, compte tenu que tout le monde savait que C. avait eu une vie quand même un peu douloureuse ? [...] C. a eu une vie douloureuse, donc, il y en a qui se sont posés la question de savoir, eh bien, si C. était enfin délivré, s'il était enfin apaisé. »
(Entretien n°34, §12 ; 22)

La propre culpabilité des personnes en précarité resurgit face à la mort d'un semblable. Le danger, le risque de la mort est ressenti aussi pour soi-même. La peur de la solitude dans la mort pointe dans cet appel d'accompagnement « jusqu'à la mort ». L'inconnu de l'après-mort s'accompagne de l'espérance fragile, à peine osée, en une délivrance des maux.

Un enquêté constate que la confrontation de la personne en grande précarité avec les autres personnes qui ne vivent pas cette précarité interroge également sur la responsabilité propre, la culpabilité propre. La grande précarité est synonyme de proximité de la mort physique, en particulier pour les personnes atteintes d'addictions. Dans la rue, le vieillissement de la personne est accéléré et laisse des traces irréversibles. Cette proximité de la mort attise le questionnement spirituel.

> « Nous, on héberge des gens qui ont de très fortes ruptures, qui ont des handicaps divers et variés, qui sont en période d'addiction, qui sont dans ce genre de période-là, dans, ça, c'est vrai, que c'est quelque chose qu'on réaffirme, c'est-à-dire que toute l'aide qu'on peut leur apporter, bien, par rapport aussi à des questions qu'ils peuvent parfois nous poser : "Mais, si j'en suis là, est-ce que je suis fautif de quelque chose ? Est-ce que c'est de ma faute ? Je n'ai peut-être pas tout fait dans ma vie pour pouvoir être quelqu'un d'autre ? Pourquoi lui, à côté, il est bien, et que moi, je ne suis pas bien ?" Et d'ailleurs, on le met parfois, ça s'associe d'ailleurs à des notions de vie et de mort, parce que les gens en sont à de telles difficultés que, parfois, ils sont tout à fait conscients qu'ils ont mis la qualité de leur vie, et donc la mort éventuelle, en péril. Je pense en particulier aux addictions, aux personnes qui sont en situation d'addiction forte, de drogue ou de choses comme ça. Là, on se rapproche aussi de la spiritualité, dans sa force de dire :"Qu'est ce qui arrivera après moi ou pas ? Qu'est-ce qui va se passer pour ma famille ?" Etc.
> [...]
> [...]
> [...] Dans des périodes de vie difficile où on a à se confronter à des idées de mort, à des choses excessivement complexes, style addiction, style pauvreté, solitude, je suis intimement persuadé que les moments de solitude extrême font émerger des questionnements [...]
> [...]
> [...] Je disais juste que, dans ces moments de vie difficile, j'essayais de faire ressortir des ruptures majeures. Alors, je vais le reformuler un petit peu. Je veux dire par là que, par exemple, nous, accompagnants, on sait pertinemment que l'espérance de vie, pour quelqu'un qui a eu un temps de rue important, est de l'ordre, je crois, de 47 ans. Alors qu'en moyenne, habituellement, l'espérance de vie normale d'un Français est aux alentours de 78 ans ou 79 ans pour un homme, et de 83 ans pour une femme. [...] En plus, s'ils ajoutent des addictions, les gens sont sur des

espérances de vie qui sont complexes. Un autre élément, par exemple, qu'on peut analyser, c'est le vieillissement. Les gens qui sont dans des situations de difficultés vieillissent plus rapidement que la normale. C'est des notions, pour nous, qui sont hyper importantes. Je parle de la mort, aussi parce que je faisais le lien avec, je viens d'un établissement où, en une année, on a eu trois décès violents au sein de l'établissement. [...] Alors, la mort, c'est un des aspects. Il y a le vieillissement. Il y a des addictions, c'est clair, parce qu'on est sur des publics qui ont de très grosses addictions. On sait que les addictions vont amener des fragilités physiques [quelques détails]. C'est des éléments qui, à chaque fois, ont un rapport entre la vie et la mort. Quelque part, on est en vie, mais dans des conditions difficiles qui font que, forcément, voilà, il y a ça qui peut émerger à un certain moment, autant de la personne que de l'accompagnant d'ailleurs. »
(Entretien n°31, §6 ; 32 ; 42)

La précarité confronte les personnes à leurs limites, dit un enquêté théologien. Le spirituel concerne ces limites, dans le rapport à l'ultime. Le questionnement spirituel surgit lors du côtoiement de ces limites.

« Enfin, pour répondre précisément à la question : peut-être la précarité, peut-être la précarité économique, psychologique aussi, peut amener plus rapidement à des questions spirituelles.[...] les gens parlent plus rapidement d'eux-mêmes, parce qu'ils sont dans une précarité qui fait qu'effectivement peut-être, ils touchent leurs limites de plus près que les autres, et, du coup, cela les amène. »
(Entretien n°22, §46)

Mais la naissance d'un enfant peut aussi être un moment de questionnement spirituel. Les événements qui fondent l'existence — mort, naissance — concentrent en eux la potentialité d'un questionnement spirituel.

« Ça peut arriver également à la suite d'un événement particulier de l'usager. Je me souviens très bien : un garçon qui avait perdu son père. Voilà, bon. J'imagine que, oui, quand on est en situation de deuil comme ça, c'est une sorte de concentration de la question, du questionnement, je dirais. Un autre garçon, alors lui, pour le coup, c'est l'inverse ; il allait lui-même être père. Voilà, des événements fondateurs chez un homme. Je dis un homme, parce que ce sont surtout des hommes ici. Oui, sûrement, cela amène ce genre de questions. Je ne suis pas sûr que ce soit spécifique aux gens qui sortent de prison. Ça nous concerne tous, j'imagine. »
(Entretien n°25, §48)

Un enquêté observe que la vie dans la rue endurcit et rend la mort très présente. Mais, malgré cette dureté, quand la mort surgit, celle-ci ébranle et questionne profondément.

> « ER - Est-ce qu'il vous semble qu'il y a des situations particulières dans lesquelles le questionnement des personnes est exacerbé ?
> EE - Oui. Oui, souvent, c'est quand il y a notamment soit la proximité, soit le fait de la mort, par exemple. Beaucoup de ces jeunes meurent, de ces personnes en errance meurent. Encore là, les services de la ville m'ont appris que R. est décédé. Une quarantaine d'années. Il venait tous les jours manger ici, ce gars-là. Il est mort comme ça. Un autre musulman, M., qui venait tous les jours depuis plusieurs années. Il a été poignardé dans la ville [...] par un autre musulman avec qui il s'était frictionné. L'autre a sorti un couteau, et lui a planté dans la gorge. Le gars est mort dans la rue, un couteau dans la gorge. J'en ai vu des durs, des très très durs, ici. Quand on vit tout ça, on devient très dur. Je les ai vus être ébranlés au plus profond d'eux-mêmes, et me demander, en particulier, des réponses par rapport à des questions qu'ils se posaient, par rapport à l'éternité. "Il est mort, mais où est-ce qu'il est aujourd'hui ?" La réalité de la mort exacerbe vraiment le questionnement. Souvent, j'ai vu ça. Ou ils perdent un jeune, un copain à eux. Une overdose, combien de jeunes sont morts avec des overdoses, ici. Ils font des mélanges terribles. Ils mélangent toutes sortes de drogues. Ils se piquent avec ça. D'autres se suicident. Et la mort, ça exacerbe énormément le questionnement. Énormément. Je dirais que les questions les plus profondes, souvent, ont été posées quand il y a eu la mort de quelqu'un.
> ER - Principalement la mort physique ?
> EE - Principalement la mort physique. Oui. Là, ils sont confrontés à ça. Ils ont beau être des durs, ça ébranle beaucoup. Après, ça peut être la maladie aussi. Certains vivent le sida. J'en ai qui ont le sida, qui viennent ici. Ils sont confrontés à tout ça. Ou des gens qui sont gravement malades, qui ont des maladies, voilà. Quand ils sont confrontés à tout ça, ils ont des questions, des questionnements. »
> (Entretien n°32, §42)

Par conséquent, un responsable de structure sociale considère que la dimension spirituelle est incontournable pour les travailleurs sociaux qui travaillent avec les personnes qui ont fait un temps de rue.

> « ER - Quels sont les enjeux, pour vous, de prendre en compte cette dimension spirituelle des personnes accueillies ?
> EE - Parce qu'elle est là, parce qu'elle existe, parce qu'elle est incontournable, et qu'on ne peut pas faire sans. J'ai un côté très pragmatique, moi, qui fait qu'elle est d'une importance capitale. Elle est là. Le danger, ce serait de nier. »
> (Entretien n°31, §52)

Suite aux ruptures sociales, les personnes en précarité ont le sentiment d'une absurdité de la vie. Elles sont en conflit avec elles-mêmes, leur famille, la société, Dieu. Elles sont dans une grande souffrance, parfois avec violence.

« Il y a toutes sortes de questions qui sont posées. C'est pas directement sur Dieu. C'est peut-être sur le sens de la vie : quel sens ça a, la vie. Quand c'est des jeunes qui sont en rupture, souvent, qui sont des junkies, qui sont dans la drogue, beaucoup, la plupart d'entre eux, c'est ça. Et le fait que ces gens soient en rupture, souffrent dans le conflit, c'est vrai qu'il y a plein de jeunes qui, finalement, sont dans le questionnement, aussi parce qu'ils disent : "Mais, ça n'a pas de sens, pour moi, la vie." Quand un jeune vous dit : "Mais moi, je suis né dans la rue. Mon père, c'était un alcoolique. J'ai grandi avec lui dans la rue. Ma mère était dans la rue aussi. Et puis, un jour, elle s'est trouvée un autre bonhomme, elle est partie. J'avais 8 ans quand une espèce de bonne femme, qui s'appelle ma mère, m'a récupéré pour me faire rentrer à la maison, avec un autre bonhomme qui m'a battu." Etc. Quel sens a la vie ? Quand un jeune vous dit : "Moi, j'avais 15 ans quand mon père et ma mère se sont tués, ensemble, dans un accident de la circulation." Il s'est retrouvé orphelin d'un instant à l'autre. C'est quoi, la vie ? Et ce garçon est tombé dans la révolte, et c'est devenu un garçon violent. Il a commencé à faire toutes les bêtises possibles. En révolte, tout est injustice autour de moi, c'est de l'injustice. Pourquoi on m'a pris mon père et ma mère ? Alors, en révolte contre Dieu, parce qu'il est responsable. "Eh ben, le grand manitou au-dessus", etc. Donc, on a des gens qui sont en révolte, des gens qui sont, au contraire, en recherche. Mais, il y a toutes sortes de personnes qui sont en conflit avec eux, en conflit avec la société, en conflit avec Dieu, etc. et qui posent des questions [...] Et, si vous commencez à connaître leur histoire, vous allez voir que, derrière, il y a une immense souffrance, terrible souffrance. C'est des gens brisés, c'est des gens écorchés par l'existence. »
(Entretien n°32, §22)

Face à la souffrance, les personnes en précarité recherchent un apaisement. La causalité, l'explication du pourquoi donne cet apaisement.

« ER - Est-ce qu'il vous semble qu'il y a certaines situations de vie qui exacerbent le besoin spirituel ? Est-ce que vous avez remarqué ça ?
EE - Oui.
ER - Lesquelles ?
EE - La question de l'identité de soi. Je crois que, en quoi la précarité exacerbe ? Oui, la question du sens. [...] Ils attendent le spirituel comme le lieu de l'apaisement de leur précarité, et en fait, ils veulent de la causalité. »
(Entretien n°33, §31-34)

« C. est mort. Il avait 53 ans, donc il n'était pas vieux. Il y a eu des choses qui ont bousculé, qui ont résonné, et puis, du coup, par rapport à leur propre vie, voilà. Je pense qu'à ce moment-là, ils ont eu besoin d'être réassurés de différentes manières. »
(Entretien n°34, §18)

5.4 Récapitulation des paroles des enquêtés

Dans ce chapitre, nous avons pu constater que les enquêtés ne donnent pas une définition unique de la spiritualité. Celle-ci est souvent entendue d'abord comme de l'ordre du religieux — croyances, observances, rites, etc. —, mais ne s'y cantonne pas. Elle concerne aussi la relation personnelle à une transcendance, en particulier dans la prière, pour les enquêtés confessants. Elle s'ancre dans l'humanité, pour tous. Elle constitue une dimension de l'être humain, une partie intégrante de son entièreté, qui l'anime et l'oriente vers un comportement vertueux. Elle est aussi un questionnement existentiel sur des questions de sens ultime de la vie — à distinguer d'un sens mondain. Elle habite l'humanité et les relations humaines.

Les relations humaines sont lues et vécues, par les acteurs confessants du social, à travers une grille théologique qui rattache les expériences vécues aux textes bibliques et à leurs messages. Elles ont une résonance spirituelle chez les acteurs du social, même non confessants. Le travail social lui-même prend valeur spirituelle dans sa capacité à relever des personnes en souffrance, à les reconstruire, et à valoriser l'humain.

Pour les enquêtés théologiens, il est le reflet de l'œuvre de Dieu. Les maux sociaux — exclusion, solitude, confrontation à la mort, peur, perte de confiance, de valeur, d'image de soi, de repères, de sens ultime de la vie, etc. —, éprouvés lors de ruptures sociales, affectent la dimension spirituelle des personnes qui ont basculé dans la précarité. Ils les mettent en crise spirituelle, et provoquent en eux un questionnement existentiel.

Chapitre 6

Quel accompagnement spirituel ?

Ce chapitre interroge la notion d'accompagnement, quand celui-ci s'adresse à la dimension spirituelle de l'humain. La première section s'intéresse à la notion même d'accompagnement, indépendamment de l'aspect spirituel, c'est-à-dire qu'elle tente de définir ce qui constitue et caractérise un accompagnement. Elle résulte d'une analyse thématique qui s'extrait donc ponctuellement du choix méthodologique de l'analyse par catégories conceptualisantes. En revanche, les sections suivantes reviennent dans le cadre du travail de catégorisation. Elles présentent quatre catégories d'importances inégales, en termes de fréquence et de présence dans les discours des enquêtés, qui ont été générées par l'analyse des verbatims. L'ordre décroissant d'importance a été choisi pour faire succéder ces catégories dans cet exposé.

6.1 La notion d'accompagnement

La plupart des enquêtés considère qu'un accompagnement se caractérise par une relation qui s'inscrit dans une durée longue, avec des rencontres régulières, qui permet un suivi de la personne accueillie. Les enquêtés le disent souvent à la négative, c'est-à-dire qu'ils souffrent de l'absence de ces conditions de durée et de régularité, car celles-ci sont rarement remplies dans le cadre de l'action sociale auprès des personnes en grande précarité. La précarité caractérise aussi leur mode relationnel. Elle est un frein à l'accompagnement. Ce frein sera exposé au chapitre 7 « Quelle place

pour la dimension spirituelle des personnes accueillies ? »[1].

La confiance est souvent le maître-mot de la relation d'accompagnement, dans 31 des entretiens menés[2]. Et qui dit confiance, dit long temps de consolidation de cette relation[3].

Quelques enquêtés considèrent toutefois que rencontrer une personne de façon ponctuelle, voire une seule fois, est déjà un accompagnement. C'est le propos de la section 6.4 « Un accompagnement par relais »[4].

À la notion d'accompagnement, les enquêtés associent un certain nombre de synonymes : progression (entretien n°15), marche (entretiens n°15, 18, 37), chemin ou cheminement (entretiens n°6, 9, 15, 18, 22, 24, 32, 33), compagnon ou compagnonnage (entretiens n°5, 18, 33, 39), coach (entretien n°20), parcours (entretiens n°15, 39), faire route avec (entretien n°33), processus (entretien n°33). Ces synonymes décrivent tous un déplacement intérieur des deux compagnons de route. Ces enquêtés ont cette caractéristique commune d'être tous habitués au symbolique. Il s'agit d'une psychologue et de croyants confessants.

> « Je crois que le chemin de Jésus me séduit, en ce sens qu'il est un chemin de rencontre, de compagnonnage, oui, comme sur le chemin d'Emmaüs, enfin un compagnonnage discret, un compagnonnage certainement effectif, efficace ; on accompagne, on marche avec, on chemine avec. »
> (Entretien n°18, §32)

Dans la citation ci-dessus, l'enquêté théologien se réfère au texte biblique qui relate la rencontre entre Jésus ressuscité et deux de ses disciples sur le chemin d'Emmaüs (Luc 24.13-35). Cette rencontre est marquée par la discrétion de Jésus qui ne se fait pas connaître brutalement, et par son effacement dès que l'accompagnement n'a plus lieu d'être. Elle montre aussi une efficacité dans son aboutissement. Jésus accompagne les deux disciples à travers un cheminement spirituel qui les conduit de la perte d'un maître et d'une espérance à la révélation de la résurrection de ce maître

[1]Voir page 181.

[2]Entretiens n°1, 2, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 23, 25, 29, 31, 32, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42

[3]La discussion s'empare de cette notion de confiance dans un accompagnement à la sous-section 12.1.3 « Être digne de confiance en vue d'une confiance mutuelle », page 332.

[4]Voir page 169.

et d'une espérance toujours vivante. Ce récit sert souvent de modèle d'accompagnement en milieu chrétien. Les termes de « compagnon » et de « compagnonnage » qu'emploient d'autres enquêtés se réfèrent probablement à ce récit, mais souvent plutôt de façon implicite.

Pour un autre enquêté théologien, l'accompagnement est synonyme de marche, au sens de progression.

> « […] accompagner au sens d'une marche, d'une progression… »
> (Entretien n°15, §54)

Cette progression est celle de la relation elle-même qui permet d'évoluer aussi dans la forme de l'accompagnement. L'enquêté considère trois étapes : une mise en confiance mutuelle à travers un lien d'humanité, puis une écoute et un partage de questions et de souffrances, et enfin un lien avec Dieu dans un référentiel chrétien explicite. Cette dernière étape est par conséquent confessionnelle.

6.2 Les bénéfices de la spiritualité

La première catégorie présentée dans cette section, la catégorie n°5 « Les bénéfices de la spiritualité », appartient au deuxième groupe d'importance, défini au chapitre 4 « Résultat de la catégorisation »[5]. Elle occupe le sixième rang de fréquence, sur dix. Elle concerne la moitié des enquêtés, qui sont en majeure partie des chrétiens confessants. Seuls trois d'entre eux sont non confessants mais ont un rapport d'ouverture à la spiritualité (entretiens n°4, 11, 23). La catégorie n°5 désigne le phénomène de construction d'une fonction bienfaisante ou d'une image positive du spirituel. Ses divers aspects (propriétés) sont développés ci-après, suivant une possible gradation quant à l'impact sur la personne, mais cet ordre d'exposition est discutable. Ces aspects s'articulent entre eux, et ne sont pas tous en jeu chez une même personne. De plus, l'impact sur la personne dépend de son histoire singulière.

[5] Voir page 83.

6.2.1 Un ressourcement, une source de bien-être

Le travail, au niveau de la dimension spirituelle de la personne accueillie, a pour enjeu la paix intérieure, face aux manquements de la société, ressentis comme des agressions. La personne va puiser dans la sagesse populaire pour trouver des points d'appui qui lui permettront de dédramatiser les potentielles frustrations et humiliations. Cette forme de spiritualité va lui apporter une respiration, dit une assistante sociale.

> « C'est notamment quand on a des personnes qui sont un peu révoltées contre la société, et avec lesquelles on essaie de travailler à quelque chose de plus serein, notamment des personnes qui sont à vif, et qui, je ne sais pas, ils envoient une lettre d'embauche, on ne leur répond pas, ça les met hors d'eux. Il vont se présenter à un entretien, ils n'ont pas de réponse, ou on leur dit non. Donc, à ces moments-là, on est amené à travailler un petit peu, avec eux, quelque chose de l'ordre du, ben oui, un peu du spirituel, en leur disant : ben oui, enfin, en mettant ça aussi sur la société […]. Et donc, c'est plus calmer les personnes, et puis essayer de leur donner des espèces de proverbes, des choses comme ça, qui font dire : c'est comme ça, nous, en tant qu'êtres humains, même si, dans la société, il y a des choses qui nous déplaisent, il faut apprendre à vivre avec, malgré tout. »
> (Entretien n°23, §24)

Les lieux d'accueil des personnes en précarité constituent des abris qui les mettent hors d'atteinte des agressions de la rue. Par l'écoute et la gratuité, ils autorisent ces personnes à se poser. Le repos, ainsi offert, est de l'ordre du spirituel.

> « Mais, je crois que dans, voilà, cet accompagnement spirituel, il se fait… il se fait par cette écoute, et par cette gratuité… la gratuité de l'accueil… Les gens viennent, beaucoup nous disent : "On vient là, nous, ça nous fait du bien de venir. C'est un lieu de convivialité, ça nous fait, c'est un lieu où on se sent bien". Et peut-être que c'est une forme d'accompagnement spirituel que de… que de permettre un temps de repos, aussi, aux gens… [?]. Voilà, c'est un lieu où ils ne sentent plus agressés, où… et où ils savent qu'ils vont être écoutés. »
> (Entretien n°35, §54)

Cette mise à l'écart du monde de la rue pour un ressourcement évoque pour moi le retrait de Jésus sur la montagne pour prier. Dans ce lieu hors des préoccupations du monde, l'individu peut s'élever, se mettre à distance[6].

[6] Il est question de cette mise à l'écart pour le ressourcement à la sous-section 12.3.1 « Le ressourcement de soi », page 356.

L'écoute engendre une double satisfaction : celle de la personne écoutée qui se sent mieux, et l'exprime, et celle de l'écoutant qui se sent alors utile. Que la personne se sente mieux pourrait résumer l'enjeu de l'accompagnement spirituel. Le lien relationnel, mis en danger par l'exclusion sociale, procure ce bien-être quand il est retrouvé.

> « Bon, dans l'écoute, il y a des choses qui paraissent, qui sont, on a immédiatement l'impression de servir à quelque chose. C'est que, souvent, les gens sont contents d'avoir été écoutés. Tout bêtement, quand les gens partent, souvent, ils sont contents juste qu'il y ait eu un moment d'échange. Donc ça, là, je me sens utile. »
> (Entretien n°1, §38)

> « ER - Quel est l'enjeu pour vous de ces échanges sur les questions spirituelles ?
> EE - Ben, l'enjeu, il y en a pas. C'est que l'autre, il parte moins mal que quand il est arrivé, parce qu'il y a ce contact qui s'est établi. Et je me dis : il y a quelque chose d'invisible qui passe. Fatalement. »
> (Entretien n°24, §22)

Le vivre ensemble, la fraternité, est un véritable ressourcement spirituel pour les personnes accueillies. Deux enquêtées en témoignent. Les personnes accueillies y trouvent du sens. Même quand l'acteur du social ne cherche pas à interroger ce sens[7], la fraternité répond déjà à l'attente de sens. Elle est source de paix.

> « C'est ce côté : fraternité, vivons-la. On est un peu là-dedans, quand même. Vivons ensemble. On y croit beaucoup à ça, au regard des autres. Je pense que ça leur apporte, ça leur apporte. Parce que ça correspond à leur question de sens. Chacun a sa question de sens pour soi. Elle n'est pas formulée obligatoirement. Moi, je ne cherche pas à la formuler obligatoirement. Je ne suis pas dans l'accompagnement spirituel. »
> (Entretien n°4, §54)

> « Combien de personnes nous ont dit : "Quand je viens ici, je suis en paix. Quand je viens ici, ça me change les idées. Quand je viens ici, je suis bien. C'est ma famille." »
> (Entretien n°42, §154)

Quand l'accompagnant donne une parole durant l'accompagnement, celle-ci prend la forme d'une question suscitée par le discours de la personne accompagnée[8]. Elle

[7] Interroger le sens équivaut, pour l'enquêtée citée (entretien n°4), à la démarche d'un accompagnement spirituel.

[8] C'est une parole « au bord de la parole » de la personne accompagnée. La discussion y revient au moment des propos sur l'écoute. Voir sous-section 12.1.4 « Écouter », page 336.

est toujours imprévue, inattendue, et pour l'accompagnant, et pour l'accompagné[9]. Elle devient parole de vie pour l'accompagné, si elle fait naître en lui un « sursaut de vie » au milieu de sa souffrance. Ce surgissement échappe à la maîtrise pour l'accompagnant.

> « Il n'y a pas de parole sans écoute de soi et écoute de l'autre. Pour moi, la parole… Comment ?… Je vais commencer par dire des banalités pour avancer doucement. Ce n'est pas un discours pré-établi. Donc, quand quelqu'un commence à me faire un discours, j'écoute attentivement le moment où je sens qu'il y a, là, quelque chose d'important, j'arrête le discours, et je lui pose une question. Et la parole, en fait, c'est la vérité qui fait vivre, qui fait vivre, et souvent de ma part, ce n'est que la question qui fait surv… tout d'un coup, qui éveille en l'autre une vérité, ou qui la pacifie, ou qui, tout d'un coup, redonne un sursaut de vie, et, à ce moment-là, elle se met à parler juste. En fait, si les personnes reviennent, c'est pour ce type de choses qu'elles reviennent, ce n'est pas pour une conversation de salon. [sourire] »
> (Entretien n°5, §22)

Le ressourcement, ce « sursaut de vie », prend corps dans la vérité qui s'éveille en la personne et qui la « pacifie ». La parole proposée par l'accompagnant rencontre l'expérience de vie et fait vérité pour la personne accueillie. En retour, la parole devenue « juste » chez l'accompagné manifeste ce ressourcement. Elle en est le produit.

Le message évangélique trouve aussi, mais rarement, une place dans l'accompagnement[10]. Quand il est annoncé, il fait du bien, remarque une enquêtée. L'Évangile possède une valeur thérapeutique, reconnaît un enquêté théologien. Il constate l'effet thérapeutique que porte l'Évangile en lui-même. Il ne dit pas pour autant, dans son discours, qu'il pratique un accompagnement spirituel dans une perspective thérapeutique[11].

> « Alors, déjà : proclamer ce message [évangélique], c'est quelque chose qui fait beaucoup de bien aux gens, hein, qui sont un petit peu… paumés, finalement. »
> (Entretien n°30, §46)

[9] Lors de la discussion, j'introduis la notion de veille, dans une attente de cet inattendu. Voir section 10.5 « L'instant, le *kairos*, le veilleur, l'espérance », page 299.

[10] La question d'annoncer un message évangélique est discutée au paragraphe 12.2.3.2 « Refuser les projets pour l'autre », page 352.

[11] L'éventuelle visée thérapeutique est mise en débat à la section 11.3 « La vocation ecclésiale à l'accompagnement spirituel aconfessionnel », page 316.

> « Et je crois que l'Évangile peut réparer. Je crois que l'Évangile a une valeur thérapeutique, même dans la diaconie. »
> (Entretien n°33, §28)

6.2.2 La création de lien social

Donner la parole, éduquer à l'autonomie, créer du lien social : voici trois piliers de l'action sociale. Les personnes en grande précarité se trouvent isolées, dans l'exclusion sociale qu'elles vivent : plus de réseau social, séparation d'avec les familles, plus d'appui solidaire. Les acteurs du social combattent l'isolement de ces personnes en leur proposant de multiples occasions de tisser du lien relationnel.

L'échange individuel, en entretien avec le travailleur social, participe à la création du lien social, en rompant l'isolement de la personne en précarité. Il initie un renouement de liens plus vastes, plus nombreux.

> « Sur ces échanges dans le cadre des entretiens, c'est pas formalisé comme tel, mais sur l'idée d'accueillir chacun comme une… comme une personne… comme une personne humaine [petit rire], oui, ça, je pense que ça fait partie des valeurs fondamentales. […] Enfin, c'est-à-dire qu'on inscrit ça dans un… ben, on est sur l'idée de rompre quelque chose de l'exclusion, de permettre de remettre du lien, du lien social, du lien familial aussi, éventuellement, mais, en tous cas, du lien entre les personnes, de rompre l'isolement… de remettre quelque chose en mouvement, de sortir d'une impasse… Enfin, je sais pas… Voilà. »
> (Entretien n°11, §48)

> « Certainement qu'on pourrait faire beaucoup plus, mais je dirais que les petits gestes, les petits dialogues qu'on peut avoir, malgré tout, c'est… c'est un peu des ponts, c'est un peu du lien tissé, et je pense que c'est essentiel pour des gens qui sont en rupture au niveau de la famille, du travail, tout ça. Et voilà, même si c'est minime, ben, ça contribue malgré tout à reconstituer un peu le lien social. »
> (Entretien n°29, §179)

Semer du lien social a une résonance biblique[12]. L'enquêté fait référence à la parabole du semeur (Matthieu 13.1-9) qu'il met en relation avec les paroles de Jésus sur le sel de la terre et la lumière du monde (Matthieu 5.13-14). C'est, pour lui, un témoignage passif, une évangélisation passive[13].

[12] Voir section 10.2 « Le lien social, le prochain », page 287.

[13] Sur cette évangélisation passive, voir paragraphe 12.2.3.2 « Refuser les projets pour l'autre », page 352.

> « Et personnellement, je suis un semeur de lien social, d'abord. J'essaye de semer ce que j'ai. Je joue un peu le rôle du sel de la terre, de la lumière du monde voilà. C'est un témoignage passif que je rends. […] C'est un témoignage, et j'évangélise, entre guillemets, passivement, paisiblement. Voilà. »
> (Entretien n°32, §24)

La recréation du lien social commence au moment même de l'accueil. Puis, elle prend des formes très diverses, à travers des ateliers de toutes sortes — alphabétisation, repas-débat, etc. — qui mettent en relation les personnes en précarité entre elles, et avec les acteurs du social. Ce sont des lieux de parole, c'est-à-dire des lieux où les personnes en précarité peuvent retrouver, petit à petit, une parole qui leur est propre, qui dit d'eux-mêmes, qui pose le sujet au sein de la société.

> « […] puis, on a ce premier contact avec les accueillis, et souvent, certains restent là pour discuter, donc, c'est toujours, ça reste aussi un lieu de parole. […] ils travaillent avec eux, à leur apprendre le français pour… ben là aussi, il y a quand même "créer du lien", parce que la langue, avec la langue, ils peuvent créer du lien.
> […]
> Donc, pour nous, c'est à la fois l'ouverture sur la culture, sur ce qui se vit… et créer du lien, créer du lien, avec d'autres associations. Même, certains, on a eu une exposition ici, ça, c'était un beau moment. On a quelqu'un qui est venu, qui ne disait pas un mot. On a pris le temps, aussi, de discuter un peu avec lui pour entrer, en tous cas, en relation avec lui. C'était quelqu'un qui était en prison, il était en semi-liberté. La journée, il était dehors, le soir, il rentrait en prison. Et puis, il me dit qu'il peint. Il nous a amené de ses toiles, et on a dit :"Ben voilà, nous, ici, on expose. Si tu veux, tu nous exposes tes toiles." Donc il a exposé. Donc, quand il y a le vernissage comme ça, il y a toujours un temps, aussi, d'échange avec l'artiste, et ça a été assez surprenant, comme ce… cet homme s'est mis à parler. Il ne s'est pas arrêté de parler, de sa peinture, et à travers ça, il parlait de sa vie, et il a vendu des toiles, et à partir de là, il est allé exposer ailleurs. Donc, c'est… Il y a des expériences comme ça aussi, ce gars qui était, qui ne disait pas un mot, qui tout d'un coup a… c'est l'éclosion. »
> (Entretien n°35, §26 ; 28)

6.2.3 La valorisation de la personne

Face au manque de confiance, la valorisation de la personne accueillie produit un double bienfait : elle relève cette personne et apporte un bien-être à l'acteur du social.

> « Faire ressortir et surtout, oui, le travail essentiel [...] on voit essentiellement que c'est le manque de confiance en soi qui domine, pour les personnes qu'on reçoit. Donc, bien, on revalorise un maximum. On essaie de faire ressortir toutes les expériences positives, qui permettent à la personne de se relever un petit peu. Donc, oui, je suis dans cette, moi, cela m'apporte de voir des gens qui se redressent. Ça me fait du bien. »
> (Entretien n°4, §42)

La richesse des personnes en précarité — une « vraie » richesse qui est spirituelle, selon les termes de l'enquêté cité ci-dessous — est valorisée par l'acteur du social. Leur valeur spirituelle les place à égalité d'être avec les personnes en situation sociale stable. Elle rééquilibre la relation avec l'accompagnant. Celui-ci reçoit aussi, dans la relation, quelque chose de la personne accueillie. Ce don est riche de l'expérience de vie. Sentir que sa vie revêt une valeur aux yeux de l'accompagnant tranche avec l'invisibilité sociale éprouvée dans la rue[14].

> « Les gens, ils ont cette richesse que, nous, on pense qu'elle n'est pas une vraie richesse. Cette richesse, elle est spirituelle. Cette richesse, c'est une richesse où la personne est capable d'aimer aussi, d'apporter aussi à l'autre quelque chose. Nous, on pense toujours que les gens ne peuvent pas apporter, qu'ils sont démunis. C'est pas vrai. Ils sont démunis peut-être matériellement mais spirituellement, sur le plan de l'amour, sur le plan du cœur, ils ne sont pas du tout démunis. Il y en a même qui sont beaucoup plus intelligents que nous. [petit rire] On a, parmi eux, des tas de gens qui ont des tas de choses, qui ont fait des formations, etc. Enfin, on ne parle même pas de ça, mais ne serait-ce que sur le plan affectif, sur le plan du vécu, ils connaissent beaucoup de choses. On ne peut ramener la personne à sa capacité réelle sur le plan émotionnel, spirituel que si on lui propose ça aussi, si on prépare le terrain à ça.
> ER - Qu'est-ce que ça change, pour elle, de toucher ces dimensions-là ?
> EE - Mais, c'est de l'équilibre de la relation. Ça le valorise. Ça le remet à une place. Ça le surprend. Laisser voir aussi, intéresser l'autre. Ils n'intéressent pas les gens. Ils sont à la rue, personne ne les regarde. De mettre quelqu'un aux Champs-Élysées, une rue où tout le monde passe, les gens ne le regardent pas. Ils croisent les yeux de personne. D'un seul coup, on les regarde, on s'intéresse à ce qu'ils disent. [...] Et, il y a des choses qu'on peut réparer, en allant rechercher chez l'autre sa qualité. Et on a parlé de l'auto-école longuement. Via l'auto-école, on a parlé de sa famille, puis on a parlé de la foi, et puis on a parlé d'autre chose. Il m'a apporté plein de choses. [...] C'était riche, très riche. »
> (Entretien n°10, §30-32)

[14] L'invisibilité sociale touche les personnes exclues que la société ne veut plus voir. Celles-ci vivent pleinement leur vulnérabilité. Voir section 10.1 « La vulnérabilité et l'autonomie, le petit et l'homme libre », page 276.

> « Ça peut faire du bien à quelqu'un, d'avoir parlé à quelqu'un d'autre, voilà, dans ce sens-là, ou d'avoir échangé, d'avoir… que, voilà : de se regarder dans les yeux, d'être considéré d'égal à égal, c'est-à-dire, je crois que c'est surtout ça qui est… d'être considéré comme un interlocuteur valable, puisqu'on va échanger… Et sans dire : ben voilà, voilà ce qui est bien, voilà ce que je pense, voilà ce qu'il faut croire ou penser… C'est pas ça, l'idée. L'idée, c'est vraiment d'échanger. »
> (Entretien n°11, §38)

Les aptitudes de la personne sont mises en avant. La personne valorisée ressent un retour à la vie. L'acteur du social reconnaît l'expertise de la personne sur elle-même : elle sait ce qui fait sens pour elle. L'aidé devient son propre aidant dans la relation d'aide. C'est lui qui peut pointer ce qui est pertinent pour lui. Par les épreuves traversées, la personne en précarité devient une « experte du vécu ».

> « Alors, je vais revenir, moi, un petit peu à autre chose avant la spiritualité. Parce que, en tout cas moi, en tant que directeur d'établissement, je les associe complètement : c'est la participation et l'expression des personnes accueillies. Puisque [l'association] est effectivement, on va dire, empreinte, depuis une dizaine d'années, sur tout ce qui est la valorisation de la parole et de l'expression des personnes, comme des personnes qui, par leur vécu, ont une forme d'expertise de ce qu'elles vivent, de ce dont elles ont besoin, de ce qu'elles sentent, et comment elles peuvent nous aider à les accompagner dans leur parcours de vie. Alors bien sûrs qui sont souvent des parcours de vie réinsérant, puisque voilà : les personnes qui arrivent ici chez nous sont en période de rupture, donc forcément cet accompagnement est lié à ces formes de rupture qu'elles ont pu avoir : de lien social, d'isolement, avec des addictions, et qui fait donc qu'on reconstruit avec elles. […]
> […]
> […] Mais pour moi, peut-être que, d'une façon cachée, je ne sais pas, ce retour, parce qu'il le disait lui-même, ce retour à la vie, c'est extraordinaire. […] C'était quelqu'un qui était très fort, à un moment, avec une notion que, nous, on a un peu, comme des experts du vécu, c'est-à-dire de nous dire des choses que, nous, on ne peut pas savoir. »
> (Entretien n°31, §2 ; 62)

La reconnaissance de cette expertise du vécu participe à l'accueil positif de la personne dans ce qu'elle est, en lui disant que ce qu'elle possède en elle constitue la base de sa propre reconstruction[15].

[15] Sur cette capacité d'auto-reconstruction, voir section 10.4 « La reconnaissance, la gratuité, la grâce », page 295.

6.2.4 Une humanisation mutuelle

Une travailleuse sociale considère que la relation d'échange entre l'acteur du social et la personne en précarité enrichit chacun des deux protagonistes, car elle les humanise mutuellement. C'est plus essentiel encore pour la personne en précarité qui n'a que peu d'occasions d'être dans un échange d'une commune humanité.

> « ER - […] Qu'est-ce que ça vous apporte d'avoir ces discussions ? Est-ce que c'est important pour vous ? Ou est-ce que ça fait simplement partie de l'accompagnement que vous prenez aussi en charge ?
> EE - Ben, je pense que c'est important, dans le sens où je le disais tout à l'heure, c'est-à-dire que ça fait partie d'une relation interpersonne[lle], humanisante pour chacun, dans le sens où il y a une rencontre entre deux humains. Donc, à ce titre-là, oui. Et je pense que, enfin, moi, je pense aussi que c'est important pour la personne. Moi, j'ai d'autres occasions […] »
> (Entretien n°11, §86)

Un enquêté s'estime être avant tout un « compagnon d'humanité », plutôt qu'un accompagnant spirituel.

> « Je suis à leurs côtés. On est ensemble compagnons d'humanité. »
> (Entretien n°39, §16)

La rencontre des personnes en précarité transforme spirituellement les accompagnants. Elle joue le rôle de révélateur du soi de l'accompagnant, par effet miroir. La personne accompagnée est lumière pour l'accompagnant. Elle change son regard, le fait évoluer. Un enquêté évoque la spiritualité des Communautés de l'Arche, fondées par Jean Vanier, qui affirment[16] que le faible est source de grâce (1 Corinthiens 1.27-29).

> « Ah ben moi, ça a changé complètement mon regard, oui, spirituel [petit rire]. Oui, c'est sûr. […] Oui. L'accompagnement nous transforme. En, vraiment. Ça a changé notre regard sur beaucoup de choses. [Brève interruption par le passage d'une personne] Comment dire ? Oui. J'ai énormément appris à travers ces femmes. Changé ma façon de percevoir. Elles m'ont expliqué beaucoup de choses. Beaucoup de gens qui, comment dire ? Vous savez, les personnes qu'on accueille,

[16] « La faiblesse et la vulnérabilité de la personne humaine, loin d'être un obstacle à son union avec Dieu, peuvent la favoriser. C'est souvent en effet à travers la faiblesse reconnue et acceptée que se révèle l'amour libérateur de Dieu. », extrait de la charte des Communautés de l'Arche. Source : www.archeaparis.org/federation-internationale.php

elles n'ont pas eu une protection intérieure dans leur croissance. On ne leur a pas appris ça. Donc, tout est à l'état brut. Vous et moi, on a un petit personnage qui nous protège, et qui, si on est sincère, authentique, est au service de notre être intérieur. Donc, il y a une cohérence dans notre personnage, mais on ne se met pas à nu devant l'autre, comme ça, n'importe comment. Mais, ces personnes nous disent, à l'état brut, elles nous disent en fait ce que nous, on pense, et que, nous, on ne peut pas dire comme ça, parce qu'on est dans la relation sociale. Et donc, c'est pour ça que, de temps en temps, elles nous énervent, parce qu'elles nous disent des choses, elles montrent des défaillances, elles montrent des incohérences qui, en fait, sont les miennes, mais que, moi, je sais cacher, puisque je suis quelqu'un de bien. Je suis un président d'association. Attendez ! Quand même ! On se tient. Mais *elles* ne peuvent pas. On ne leur a pas appris ça, donc [bruit d'expulsion] ça sort comme ça. Elles nous montrent leur incapacité à être constantes dans un effort. "Ah ben, oui, ah oui, quand même, elle devrait quand même ! Ça allait mieux, et puis maintenant, voilà qu'elle recommence à, je ne sais pas quoi, à aller au café machin, etc. Quand même ! Quand on a décidé de faire quelque chose, on s'y tient." Ah oui, tiens ? Pourquoi ça m'énerve ça ? Parce que moi, est-ce que je m'y tiens, quand j'ai décidé quelque chose intérieurement ? Non, non bien sûr, mais je me débrouille pour que ça ne se voit pas. Donc, cette femme me révèle ce que je suis, sans fard, sans rien.
[...]
Donc, en quoi la personne que nous accueillons devient-elle notre lumière ? Nous nous redisons cette question de temps en temps, parce que c'est difficile. [...] [Parlant de la dureté du travail social :] C'est âpre. Mais en quoi, quand même, en dépit de tout, cette personne devient notre lumière ? Elle devient notre lumière parce qu'elle me révèle ma propre fragilité. Elle me révèle, comme je le disais tout à l'heure, ce qui est caché en moi. »
(Entretien n°39, §22 ; 24)

L'accompagnement procède à une mise à nu des défaillances de l'accompagnant. Les fragilités des personnes en précarité, qui s'exposent « à l'état brut », interrogent celles de l'accompagnant. Elles renvoient celui-ci à sa vulnérabilité potentielle[17]. D'autres enquêtés s'expriment dans le même sens.

« Je sais que je donne aux accueillis, mais je sais qu'ils me donnent énormément. J'ai beaucoup appris, beaucoup évolué. Je connaissais rien, et franchement, j'ai beaucoup évolué. J'ai fait beaucoup de recherches sur moi-même. J'ai travaillé sur moi-même. J'avais dit des idées, aussi, voilà, c'était comme si c'était pas comme ça. Je me suis découverte. En aidant les autres je me suis découverte moi-même. »
(Entretien n°24, §88)

[17]Voir section 10.1 « La vulnérabilité et l'autonomie, le petit et l'homme libre », page 276.

> « Et c'est important, d'abord, de, et moi je dis que, si ces gens reçoivent de nous, nous, on reçoit beaucoup de leur part aussi. Personnellement, j'ai beaucoup reçu de ces gens-là, et beaucoup appris. Mon regard a changé, vraiment, par rapport à leur situation. »
> (Entretien n°32, §22)

6.2.5 La reconstruction du sujet « je » et son autonomisation

La dimension spirituelle comporte, pour les enquêtés, l'accession à sa propre parole : pouvoir dire « je ». Les personnes en grande précarité souffrent souvent de la perte de cette parole. Ceci a déjà été évoqué à plusieurs reprises au chapitre 5, en termes de parole redonnée dans le cadre du travail social. Ces personnes ne sont plus en capacité de se dire, soit parce que les mots eux-mêmes manquent, la violence s'étant substituée à la parole, soit parce qu'elles ont subi des années d'annihilation de cette parole, par brimade, par dédain, ou par simple indifférence de la part de leur entourage et de la société. Les acteurs du social portent une attention soutenue à la reconstruction du sujet. Dans cette sous-section, il est donc à nouveau question de la parole, dans sa capacité à reconstruire le sujet.

L'écoute et l'attention ouvrent, à la personne accueillie, un espace de parole sur elle-même, sur sa vie, une parole qui produit du sens. Le sens retrouvé permet d'habiter autrement les expériences vécues, constate un enquêté théologien, ancien éducateur spécialisé.

> « […] des personnes [en charge de l'accompagnement spirituel] qui peuvent, compétentes, qui peuvent apporter aussi leur oreille, leur attention, pour que cette personne accueillie puisse avoir, aussi, au moins un début de réponse, en tout cas du moins un éclairage sur sa situation, et permettre à cette personne, d'aider cette personne à élaborer une parole de sens, dans sa situation actuelle, pour mieux vivre sa situation actuelle. »
> (Entretien n°2, §10)

Selon une travailleuse sociale, l'échange sur les convictions avec le travailleur social aide la personne en précarité à accéder à la parole.

> « [...] je trouve que c'est cette confrontation — mais très pacifique — confrontation d'idées, de convictions que je trouve intéressante, et il me semble que ça peut aider. Quand je disais : c'est pas évident de prendre la parole, ou d'exprimer ses convictions. Donc moi, je trouve que c'est... c'est peut-être ça, c'est en ça que je trouve que c'est de l'accompagnement social[18], c'est-à-dire d'aider quelqu'un à, peut-être, affirmer, pouvoir affirmer ce qu'il... ses convictions, ses pensées, ses idées, d'aider à pouvoir les formuler, à pouvoir les affiner aussi, enfin... »
> (Entretien n°11, §36)

La parole possède une vertu spirituelle[19]. La parole retrouvée libère et soulage. Elle est un accès à la profondeur de soi. L'entretien n°39 aborde cette question de façon intensive. Il sera cité plusieurs fois dans ce qui suit. L'enquêté fait référence au prologue de l'évangile selon Jean, où Dieu est Parole (Jean 1). Réouvrir cet accès nécessite un long travail, car des années d'humiliation l'ont muré.

> « Moi, je leur propose de dire, ben : "Comment ça va aujourd'hui, par rapport à ce qui vous a amené ici ? Est-ce que vous avez envie d'en parler ?" Et là, des fois, des personnes, des fois, non, la personne n'est pas ouverte à ça. Mais des fois, vraiment, la personne, on se rend compte que, tout à coup, elle se met à dire des choses, et puis tout à coup, elle se met à se libérer de fardeaux. Et ben là, souvent, on a des personnes qui disent : "Oui, je reviendrai. Je ne savais pas que ça faisait du bien de parler." Donc, la vertu de la parole, au sens noble du terme, si ce n'est pas de la spiritualité ?
> [...]
> Au commencement était le Verbe. Voilà. Et il faut bien qu'il y ait un sujet, comme a écrit quelqu'un. Et donc, quand une personne commence à pouvoir dire je, mais sans que ce soit, mais que ça corresponde à quelque chose de réel, que ce soit de la vraie parole, hein, pas du bavardage. On essaye d'apprendre ça aussi, la différence entre le moment où on bavarde et les moments où on parle, on dit quelque chose de soi. Alors, quand quelqu'un va vers ça, c'est déjà un accès à la profondeur de son être qu'elle livre. Comment était-ce possible, avant, alors qu'on risquait un coup, une humiliation, être ridiculisé devant les autres, et tout ça, depuis petit, quand on n'a pas, en plus, vécu carrément des coups, ou des abus, ou des choses comme ça, qui rappellent qu'on n'existe même pas comme une vraie personne ? Donc des fois, il y a un petit travail qui s'accomplit pour qu'une personne puisse dire. »
> (Entretien n°39, §6 ; 8)

Se dire signifie aussi qu'il faille redécouvrir sa singularité, alors que tout a conduit à la nier. Cette singularité de l'être au monde est sens à la vie. Quand la personne

[18]Cette enquêtée intègre explicitement la prise en compte de la dimension spirituelle dans l'accompagnement social qu'elle mène.

[19]Voir section 10.3 « La parole et le relèvement, le *logos* et la résurrection », page 291.

en précarité accède à la révélation de sa singularité, le rire qui peut en naître est porteur d'une justesse de l'être. L'enquêté rappelle alors le rire de Sara, à l'annonce de la venue au monde de son premier fils, Isaac (Genèse 18.10-12).

> « Des fois, je leur demande : "Vous êtes une personne. Il y en a des milliers comme vous, ou bien vous êtes unique au monde ?" "Ah non, je ne suis pas unique au monde, non, non." "Ah il y a des milliers ? La même ? Ah ben, peut-être pas la même." Enfin. Puis, on travaille là-dessus. Et des fois, une personne ne peut pas dire qu'elle est une personne unique. Peut-être un jour, elle y arrive. Des fois, je lui dis : "Mais peut-être, vous pourrez un jour le dire." Voilà comment peut surgir, comment on peut lire cette interrogation sur le sens de la vie. Pouvoir dire : je suis, pouvoir dire : oui, je suis unique au monde. Quand on dit : je suis unique au monde, ça fait rigoler. Et je leur dis : "Mais vous avez raison. Ça fait rire. C'est la joie de la vie." Bien sûr, ça fait rire. Vous vous rappelez, bien sûr, de ce rire : il y a un homme de la Bible qui porte le nom de rire : Isaac. Parce que, quand on a annoncé sa naissance, on a ri. On a ri de quoi ? On a ri d'incrédulité, ou on a ri parce que, non, ce n'est pas possible qu'il m'arrive une chose pareille ? Ben, ça se confond, les deux. Et ben voilà. Je ris de dire : je suis unique au monde. Et cette femme qui rit, presque à moitié en larmes, presque en rires, elle est à l'endroit juste, à l'endroit juste. Elle y arrive par étapes. »
> (Entretien n°39, §8)

L'expression de la foi des acteurs du social, quand celle-ci trouve un espace pour se dire, en accompagnement des actes, renforce aussi la spiritualité des personnes accueillies, selon cet enquêté. Celles-ci sont invitées, implicitement, à dire aussi ce qui les anime spirituellement. Elles se sentent autorisées à le faire.

> « Alors, si vous voulez, bon, nous, on offre, la foi nous soutient dans ce qu'on fait. Donc après, ben les gens, ça les interroge, ou non. Mais c'est pas. Vous voyez ? Il y a des personnes musulmanes qui affirment leur spiritualité aussi. Des fois, [petit rire] je vais vous dire un truc paradoxal mais, des fois, ça renforce leur identité. Ben oui, parce que tout à coup, ils se rendent compte qu'il y a d'autres gens qui peuvent exprimer paisiblement leur identité de foi, sans que ça devienne agressif, et qu'on peut même, au contraire, être accueilli et avoir de la relation. Ben du coup, eux, ils arrivent à se dire : "Ben oui, ben moi, oui, je suis musulmane." »
> (Entretien n°39, §18)

Conjointement à l'accession à la parole, l'autonomisation de la personne en précarité est un aspect primordial de l'accompagnement social[20]. L'autonomie est une

[20]La section 10.1 « La vulnérabilité et l'autonomie, le petit et l'homme libre », page 276, met en regard autonomie et vulnérabilité, et les discute ensemble.

reprise en main, par la personne en précarité, de sa propre vie, sans plus subir la situation sociale dans laquelle elle a été plongée. Par l'autonomie, la personne accède à ses désirs pour elle-même, c'est-à-dire qu'elle peut construire sa vie selon ses propres désirs. Il s'agit d'une tâche complexe, car elle demande de prendre conscience de ses propres désirs, de s'autoriser à les vivre, et enfin de pouvoir les mettre en œuvre dans un cadre social plus ou moins imposé.

La dimension spirituelle contribue à l'accession à l'autonomie. C'est un des outils que l'acteur du social peut proposer à la personne accueillie.

> « […] le rôle de l'accompagnant, c'est un travail éducatif qui va, effectivement, toucher à plusieurs aspects de la vie, mais toujours dans un souci éducatif : comment aider la personne à aller vers davantage d'autonomie, comment aider la personne à lui donner un peu plus d'outils. Et la dimension spirituelle en fait partie, là. »
> (Entretien n°14, §38)

L'acteur du social apporte aussi une meilleure compréhension de la société, dans son fonctionnement social, dans ses valeurs communes, de sorte que la personne en précarité ne s'y sente plus étrangère, et puisse y construire sa place.

> « ER - Et quels sont les enjeux, pour vous, d'aborder ces questions de quête de soi, de sérénité ?[21]
> EE - Ben, c'est pour aider à une meilleure compréhension de la société dans laquelle ils vivent, à mieux accepter ce qu'on a du mal à accepter, de tout être humain, chacun de sa place, pour qu'ils puissent aller vers une certaine autonomie, et ne pas subir de nouveaux échecs par la suite. En tout cas, essayer ; après, c'est prétentieux, tout ce que je dis. »
> (Entretien n°23, §63-64)

Le projet spirituel de l'action sociale est l'autonomisation de la personne, déclare un enquêté théologien. C'est une autre façon de parler de relèvement, de résurrection[22]. Retrouver son autonomie est une résurrection. Cette étape fait suite au besoin de se sentir porté. Elle signifie la vie — et même le bonheur, selon cet enquêté — pour la personne en précarité.

[21] Pour cette enquêtée, la spiritualité se pose en termes de quête de soi et de quête de sérénité.

[22] Dans la partie discussion de ce travail, relèvement et autonomie sont abordés successivement mais distinctement (respectivement aux sections 10.3 et 10.1, pages 291 et 276). Il me semble que le relèvement est un premier mouvement qui précède l'accession à l'autonomie. Toutefois, j'ai placé la section sur l'autonomie avant celle sur le relèvement dans la troisième partie de ce mémoire, parce que l'autonomie est associée à la vulnérabilité qui, elle, précède le relèvement.

> « C'est Jacques Ellul [...] qui dit que le projet, qui est un projet spirituel, c'est : appeler des gens à l'autonomie. Va, lève-toi. [...] Mettre quelqu'un debout, en théologie, c'est quand même de la résurrection. Pas dans le sens sotériologique. Donc, le but, c'est mettre quelqu'un debout, le rendre autonome. Pour moi, j'y vois un signe de l'Évangile.
> [...]
> Et les précaires ont besoin de ça. Ils ont besoin qu'on leur dise des vérités sur leur vie, et que, dans un premier temps, on fasse à leur place. Au début, c'est bien, mais après, le but, c'est l'autonomie. Ce but, ce n'est pas, le pauvre ne nous appartient pas. Mais, ils pensent que, derrière le spirituel ou le religieux, il y a du bonheur. Il y a du bonheur parce qu'il y a de la vie derrière. Ça, ils le sentent. »
> (Entretien n°33, §28 ; 34)

Dans cette citation, l'enquêté se réfère au penseur Jacques Ellul, juriste, qui s'est illustré par sa pensée théologique et sociologique. Dans son œuvre, J. Ellul critique l'autonomie du système technicien, et prône une éthique de la liberté individuelle[23]. Il semble que ce soit l'interprétation personnelle de l'enquêté qui attribue à J. Ellul cet appel à l'autonomie des personnes.

6.2.6 La réhabilitation

À travers tout ce travail à teneur spirituelle — parole, autonomie, lien, valeur —, la personne se reconstruit dans son humanité, en vue d'une réhabilitation au sein de la société. L'importance de la personne, en termes de valeur et de sens pour la société, est affirmée alors que rien, de sa situation, n'en témoigne. L'humanité reconstruit l'humanité.

> « [...] mais aussi, on a un pôle plus, pas protecteur, si vous voulez, mais de réhabilitation de l'être humain, en tant qu'être humain, pas un numéro anonyme, voilà. C'est vraiment une dimension humaine, très humaine. C'est : avoir quelqu'un en face de soi, c'est voilà : le considérer dans sa globalité, et non pas le stigmatiser SDF : "Tu es sale ; je ne te sers pas la main. Tu ne sens pas bon. Tu as des poux." Voilà. C'est tout à fait autre chose. C'est un rapport d'humain à humain. On essaie vraiment, ici, de faire ressortir la personne, elle est importante, quel que soit son parcours, elle est importante, c'est pas rien. On n'est pas rien parce qu'on n'a

[23] Oliver ABEL. « ELLUL, Jacques (1912-1994) ». Dans : *Encyclopédie du protestantisme*. Sous la dir. de Pierre GISEL et Lucie KAENNEL. 2e édition revue, corrigée et augmentée - 1ère édition Quadrige. Quadrige. Paris - Genève : Presses Universitaires de France - Labor et Fides, 2006, p. 439.

pas de toit au-dessus de la tête, parce qu'on a un parcours difficile, voilà. Donc, on essaie de leur redonner de l'espoir, par des mots d'encouragement, par de la sympathie, par le sourire. Ils n'ont pas le moral, on essaie de leur relever le moral. Je pense qu'on a ça en nous. C'est la chaleur humaine, c'est le désir d'aimer l'autre, d'aller vers l'autre, d'aider sans attendre merci en retour, ou des choses comme ça. Vous voyez ? »
(Entretien n°24, §6)

Un enquêté théologien constate que Dieu est associé à la réhabilitation. Seulement, la précarité ne permet souvent pas d'entrevoir cette image positive de Dieu, selon lui. Quand les personnes sont en souffrance, la négation de Dieu est courante, car Dieu et le mal sont incompatibles à leurs yeux. Quand l'accompagnant est identifié comme croyant, il est interpellé sur cette apparente absurdité de Dieu.

« Ils pensent que le rôle de la religion, d'abord, c'est — dans le monde, on nous attend là-dessus — c'est de les aider de les sortir de la mouise. Ils nous renvoient ça. Ils pensent que c'est la vocation du chrétien, en disant : "Vous, vous êtes chrétiens, vous devez faire ça." Ils viennent nous dire : "Je comprends pas." Moi, à l'hôpital, on me dit : "Je comprends pas : Qu'est-ce qu'il fait, votre Dieu, alors qu'il y a la maladie, il y a des enfants de deux ans qui meurent ?" Il y a une identification aux images de Dieu, des images de réhabilitation. »
(Entretien n°33, §40)

Aller à la rencontre de la personne en précarité ne la laisse pas indifférente, constate un éducateur spécialisé. Les premières réticences laissent place à une profonde reconnaissance qui marque durablement. La main tendue, ce geste d'humanité, ébranle, car il a disparu de l'univers des personnes rejetées par la société. Il vient chambouler le rapport au monde qui s'est construit dans l'exclusion.

« Et quand on va voir quelqu'un — j'y étais hier encore [en visite en prison] — oh ! Les gens sont touchés. "Comment qu'il parle !" Ils sont émus : "Excusez-moi." On sent, on sent qu'ils sont… Et quand… Les gens m'en parlent encore longtemps après : "T'es venu me voir en prison !" Les gens qu'on voit dans la rue, dans le métro, on les réveille quand ils dorment ; ils râlent : "Eh, tu me réveilles !" Bon, oui, il y a toujours les trois, quatre minutes où la personne râle, veut rien ! Et puis, toi, tu restes toujours là, quoi. [rires] "- Tu me fais chier !" "– Oui, c'est pas grave." Et puis, il y a un temps où les gens : "Oui, merci." Mais, un merci de leur part… oui… Quand eux, ils s'excusent, aussi — ça arrive. Ils s'excusent, bien oui… Ça, c'est puissant, ça, c'est très fort. Les gens, eux, nous en parlent après coup. »
(Entretien n°10, §48)

Se savoir aimé de façon inconditionnelle, par Dieu, est une source unique de changement, pour un autre éducateur spécialisé, croyant confessant. Cet amour se substitue à l'amour qui a manqué jusque-là. L'enquêté, ici, donne un témoignage sur le bouleversement que déclenche la révélation personnelle de cet amour de Dieu. Lui-même en a fait l'expérience.

> « Le fait de savoir que, quelle que soit notre condition sociale, matérielle, etc., on est aimé, on a été créé par quelqu'un qui nous aime et qui veut notre bonheur, eh bien ça, ça change complètement la donne. C'est, c'est une autre façon de penser, c'est une autre façon de voir la vie, et comme ils sont, pour beaucoup, dans le mal-être, et dans le fait d'être rejetés, et de ne jamais, pour beaucoup même, ne jamais avoir été aimés… eh bien, cette compensation-là, d'un amour inconditionnel, d'un amour qui est… si fort, si puissant, ben voilà, ça apporte quelque chose que rien d'autre ne peut apporter. Être aimé tel qu'on est. »
> (Entretien n°9, §52)

L'ancrage des personnes en précarité dans leur spiritualité constitue une source de sens pour leur vie, et un moteur pour sortir de la précarité. Dans les sociétés où la religion tient toujours une place structurante, ce ressort est nettement visible.

> « Et ces personnes [d'origine étrangère, qui affichent plus facilement leur spiritualité], quelque part en disant ça, qu'on sent bien qu'elles ont quelque chose de l'ordre du sens de leur vie qui est affirmée, qui est affichée, qui est dite, qui est parlée, qui se surajoute là-dessus, où ce qui est certainement un moteur important, pour ces personnes issues de l'immigration, et qui donne aussi sens à leur vie, c'est ce désir de sortir de la situation qu'elles ont connue pour aller vers quelque chose de mieux, un vécu social, un vécu économique plus favorables. Et ça les motive. »
> (Entretien n°14, §50)

L'accompagnement est source de réconfort pour la personne accueillie (entretien n°2, §24, §32, §38), et lieu de reconstruction de soi, où le soi est retrouvé. Alors, la personne peut elle-même devenir témoin de cette expérience de vie, pour les autres personnes en souffrance, et devenir ainsi, elle-même, un aidant pour les autres, dans le don à l'autre.

> « Et puis, permettre à la personne, après avoir été soulagée de sa situation, lui permettre aussi d'être aidant. […] eh bien, que cette personne aille, comme un témoin, dire à l'autre qui sera là : "Tiens, voilà, je comprends votre souffrance. Je sais quelqu'un qui peut peut-être vous aider. Ou peut-être moi, vous pouvez me dire ; je garderai pour moi. Moi aussi, j'avais été aidé, par le passé, j'ai trouvé cette

> parole de réconfort." Voilà, la personne peut être aussi témoin. Elle peut être aussi quelqu'un qui donne, et se donne, et recevoir dans la réciprocité. Donc, la personne peut aussi rassembler en elle, ou retrouver ses qualités d'être, d'être humain ou de citoyen, pareillement, et d'aller, elle aussi, porter cette bonne nouvelle : "Voilà j'ai retrouvé, je me suis retrouvé." »
> (Entretien n°2, §24)

Dans certaines démarches d'accompagnement, les personnes en souffrance se trouvent placées dans une position de service tourné vers les autres, une position d'aidant qui les transforme en les décentrant d'elles-mêmes.

> « Ces jeunes ont dit : "Bien, tiens, je vois ça à la télé. Là, j'oublie mon milieu dans lequel j'évolue, j'oublie mes soucis pour un moment, mais je suis là pour servir les autres." Ces jeunes étaient rentrés chez eux transformés. Déjà, à faire taire, à mettre en veilleuse leurs difficultés au quotidien, peut-être des étiquettes qu'on a mises sur eux, mais là, en étant aidants pour les autres, c'est extraordinaire. On a vu que cette expérience a transformé le regard de ces jeunes vis-à-vis d'autres personnes, d'eux-mêmes d'ailleurs : je ne suis pas le centre du monde, je ne suis pas, peut-être, le plus malheureux, il y en a qui le sont encore peut-être plus. Ces jeunes ont dû faire un travail sur eux-mêmes, rien qu'en voyant, en servant. »
> (Entretien n°2, §56)

L'accompagnement spirituel, qui travaille aussi sur les représentations symboliques des personnes accueillies, entreprend une libération de ces personnes de tous leurs enfermements. Ce travail fait déjà partie de la « cure d'âme », une pratique pastorale inscrite dans une religion. Il contribue à retrouver une confiance en la vie. La cure d'âme est presque totalement exclue de l'action sociale, et réservée au cadre ecclésial[24]. Cependant, en marge de l'action sociale, elle peut parfois prendre place. Les deux enquêtés qui en parlent sont pasteurs.

> « Je pense à cette personne dont je parlais tout à l'heure, c'est l'expression qu'elle avait utilisée : de se croire maudite. Par rapport à des gens qui sont dans de telles prisons, ben oui, moi, mon souhait, c'est qu'ils en soient libérés, et c'est là où je pense qu'il y a, quand même, un travail sur la représentation qu'on peut se faire, et c'est là où je pense que notre rôle de pasteur est tout à fait important. Oui, donc l'enjeu, c'est que la personne ressorte un peu plus libre, et un peu plus

[24]Lors de l'exposition du cadre théorique de ce travail de recherche, j'ai précisé en effet que le domaine de la poïménique ne pouvait pas être convoqué, car peu adapté au cadre social. Voir chapitre 1, page 37. J'ai conservé ici les termes de « cure d'âme », bien que datés, car ils sont toujours employés par certains enquêtés théologiens, et ils expriment bien l'intention curative de la démarche.

> debout. Alors, c'est des mots tout faits, mais quand même, ça a du sens. »
> (Entretien n°22, §98)

> « Ah ben, par exemple, comme je vous disais, là, quelques noms : aller dans un accompagnement vraiment de cure d'âme, et j'en ai eu quand même plusieurs, au cours de ces années-là. Ça. Et effectivement, de voir que ces personnes prennent racine dans une foi et dans une spiritualité qui leur est propre, à un moment donné. C'est-à-dire de leur permettre vraiment de rebondir, de sortir de l'histoire traumatisante qu'ils ont vécue, pour de nouveau être quelqu'un qui fait confiance à la vie, et qui est capable aussi, pour ça, effectivement, de faire confiance à Dieu, et de retrouver ça dans une communauté. »
> (Entretien n°19, §282)

L'action sociale est le lieu de la reconstruction des êtres humains, par des gestes signifiants. La reconstruction passe par la réconciliation avec soi-même, et avec les autres. L'enquêté, un pasteur, est à la recherche de gestes symboliques, forts, libérateurs et fondateurs[25]. Il se réfère à la libération d'Israël par la traversée de la Mer rouge (Exode 14), récit fondateur du peuple d'Israël dont celui-ci garde la mémoire. Étant pasteur, il est habitué à élaborer une liturgie porteuse de paroles et de gestes symboliques. Ce statut lui donne, selon lui, autorité pour en inventer dans le cadre laïque de l'action sociale, qui soient signifiants pour quelqu'un sans culture religieuse, et dont la seule culture symbolique est celle de la société laïque.

> « […] c'est des mots qui nous habitent, c'est : réconciliation, reconstruction. À travers reconstruction, libération, et reconstruction, la précarité. […] Et nous, les pasteurs du moins, de l'Église, ce qui nous semble important, et là, au niveau de l'Évangile, c'est la reconstruction de l'être. Peu importe, là, c'est moi qui parle, peu importe les moyens. Il n'y a pas de gestes sacrés, profanes. Il n'y a que ce qui fait signe.
> […]
> Donc les gestes, moi, je me sens autorisé, en tant que pasteur, à poser, je suis à la recherche de gestes qui soient libérateurs, et qui fixent les choses, qui font passer d'un état à un autre. Je vais prendre un exemple. Je suis aumônier en psychiatrie aussi. Et donc, des gens qui buvaient. Un acte liturgique laïque, qui signifie quelque chose, en disant oui. [?] "Pasteur, priez pour moi pour que j'arrête de boire". "C'est possible ; je le fais." Et j'ai dit : "Mais comment vous vous associez à cette prière ?" […] Et j'ai dit : "Bon, on va aller dans le parc de l'hôpital psychiatrique. On va prendre une bouteille de vin, et vous allez la vider, et moi, je vais prier pour vous." Une imposition des mains un peu piétiste. Et j'ai dit : "C'est un signe,

[25] Lors de la discussion, j'interroge sur la pertinence de cette recherche de gestes symboliques. Voir sous-section 12.2.2 « Garder la personne accompagnée au centre », page 347.

> c'est votre baptême. C'est votre acte fondateur." [...] "Chaque fois que vous allez être tenté de boire, rappelez-vous qu'un jour, on a posé un geste." C'est un peu la traversée de la Mer rouge où Israël disait : souviens-toi, rappelle-toi. »
> (Entretien n°33, §20 ; 30)

La reconstruction s'inscrit ainsi dans des rites de passage, pour cet enquêté, des rites qui font sens, qui s'adressent au spirituel, et qui font mémoire. Ces rites participent à la réhabilitation de la personne, un bienfait de la spiritualité en vue de son retour dans le lien social.

Cette section a présenté toute une gamme de bienfaits, pour les personnes en précarité, que les enquêtés attribuent à la spiritualité. Ces bienfaits atteignent les fondements de la personne, et la replacent au sein de relations sociales.

6.3 L'expérience comme facteur de compétence

Pour accompagner spirituellement une personne se pose la question des compétences. Qui peut accompagner spirituellement ? Avec quels bagages ? L'analyse des entretiens a mis en évidence que la compétence à l'accompagnement spirituel s'acquiert surtout par l'expérience, au-delà des formations académiques qui, cependant, apportent un discernement nécessaire pour réorienter les personnes vers d'autres champs de compétences : médical, psychologique, etc.

> « L'accompagnant spirituel est là aussi pour réorienter les personnes. On ne peut pas s'accaparer. On ne peut pas, il y a des choses... On doit avoir cet esprit, aussi, de discernement, de la science pour savoir que ça, ce n'est pas de l'ordre de... [du spirituel] »
> (Entretien n°2, §14)

La catégorie n°6 « L'expérience comme facteur de compétence » décrit ce phénomène de construction d'une compétence à l'accompagnement spirituel fondée sur l'expérience de vie. Elle appartient au troisième groupe d'importance[26]. Elle se place au septième rang de fréquence, sur dix, et concerne un peu moins de la moitié des entretiens. Elle se décline selon les quelques propriétés suivantes.

[26]Voir chapitre 4 « Résultat de la catégorisation », page 83.

6.3.1 Des compétences en-deçà d'un professionnalisme ou d'une spécialisation

L'accompagnement ne revêt pas de caractère professionnel pour certains enquêtés. Il faut probablement comprendre ici qu'il ne s'agit pas d'une compétence académique, qui fait appel à des techniques savantes.

> « Alors, je ne dis pas qu'on fait de l'accompagnement professionnel[27]. On leur permet d'être avec d'autres, et de vivre normalement pendant ce temps-là. Ce n'est pas grand-chose. »
> (Entretien n°4, §68)

Un enquêté souligne que le bénévole de l'action sociale n'est pas un spécialiste, pas même du domaine du spirituel, dans un lieu où il y a des spécialistes pour répondre aux besoins matériels, administratifs, juridiques, et psychologiques. C'est un généraliste qui peut ainsi s'adresser à tout l'humain, à la globalité que forme l'humain. Il offre son humanité à la personne accueillie, en tant que prochain.

> « En fait, le bénévole ne se pose pas, justement, comme un spécialiste qui s'intéresserait à un suivi social, ça serait surtout les conditions de vie. Un suivi psychologique, l'aspect psychologique de la personne. Là, d'une certaine manière, même si dans sa tête, c'est sûr, dans sa tête, la personne qui vient sait qu'ici, elle va trouver de quoi manger, de quoi se vêtir, de quoi… Mais, ce qui serait l'idéal, c'est ce qu'on essaye de faire comprendre : elle peut trouver aussi une personne humaine qui l'écoute, et qui la rencontre, sans être justement spécialiste. Un proche, prochain, […] une personne humaine avec toutes ces composantes, dans toute sa globalité, tout ce qui fait l'unicité de la personne. »
> (Entretien n°6, §12)

Il ressort aussi de ce propos que si l'enquêté conçoit l'intervention du bénévole hors d'un champ spécialisé, la personne accueillie s'attend de prime abord à une prestation de spécialiste, telle que sont toutes les relations d'aide qu'elle connaît par ailleurs. Le bénévole doit « essay[er] de faire comprendre » son rôle différent, un rôle en décalage par rapport aux modes d'intervention habituels de l'action sociale. Il me semble qu'il faille comprendre ici que le bénévole prend en compte tout l'humain, et non simplement une partie spéciale de l'humain. En ceci, cette intervention est généraliste.

[27] L'enquêtée parle d'un « accompagnement professionnel » au sens d'une pratique liée à un métier qualifié, et non pas amateur ; il n'est pas question ici de l'accompagnement d'une personne dans son métier.

L'ancrage de l'accompagnant spirituel dans une spiritualité semble couler de source. Pour accompagner spirituellement, il faut soi-même avoir des convictions fortes, un fondement spirituel solide. Ce sont des enquêtés croyants qui l'expriment. Cependant, cette affirmation est admise plus largement, même par les enquêtés non croyants (entretien n°23, par exemple).

> « Eh bien, il faut d'abord avoir, il faut avoir la foi, évidemment. Ça, c'est une évidence. Il faut avoir de l'espérance, l'espérance de dire qu'il n'y a pas d'être perdu. Et de se dire, effectivement, que cet amour de Dieu s'adresse à ces gens-là, à tous ces gens-là. »
> (Entretien n°3, §92)

Il importe de se nourrir spirituellement[28], chacun à sa façon (entretien n°39, §32), avant de revenir à l'action, et travailler aux interrogations soulevées par le va-et-vient entre l'action et son analyse. C'est un travail sur soi-même, et en équipe. Aucune formation (académique) ne permet d'outiller les accompagnants de façon exhaustive et complète. L'analyse de la pratique est centrale dans l'acquisition des compétences. Un enquêté souligne que Jésus suit la même démarche avec ses disciples (voir Marc 9.14-29 et parallèles, où les disciples n'ont pas réussi à guérir un enfant possédé).

> « Tout ça pour dire que le travail est relativement compliqué. Il demande de la patience. Il demande de la formation. Il demande du travail sur soi-même. »
> (Entretien n°42, §197)

> « Alors justement, pour que l'équipe apprenne à écouter mieux, et aussi ne pas juger, etc., j'ai mis en place, dès le début, un groupe d'analyse de la pratique. »
> (Entretien n°19, §77)

> « ER - Et ça s'apprend comment, tout cela ?
> EE - Dans l'action. Dans l'action. Je suis partisan de la théologie de l'action. […] c'est dans l'action que je vais être confronté à mes erreurs, à mes conneries, à mes incapacités, à mes fragilités, à mes réussites, à tout ça, et donc forcément, ça va me poser une question de spiritualité. Qu'est-ce que je fais de tout ça ? Qu'est-ce que je fais de tout ça, par rapport au sens de ma vie ? Je suis content de réussir. Je suis honteux de mes échecs. Je peste contre mes conneries. Qu'est-ce que je fais de tout ça ? Ça pose une question de sens de la vie. Et donc, à travers l'action, ça va m'interroger. Il y a un va-et-vient entre l'action et la spiritualité, en permanence. Donc, Jésus envoyait ses disciples. Ils sont partis sans trop savoir

[28] Voir sous-section 12.3.1 « Le ressourcement de soi », page 356.

> de choses, hein, quand même. Il faut quand même le dire. Puis après, quand ils reviennent, il dit ; "Venez à l'écart, un peu." Donc, pour faire le débriefing. Réfléchir à ce qu'on a fait, comment ça s'est passé. [...] [Évocation des difficultés des disciples de Jésus dans leur mission.] Tout le temps, tout le temps comme ça. On ne va pas avoir une formation, un beau jour, qui va nous équiper totalement pour partir. Je pense que, jusqu'à la fin de ma vie, je vais me gourer. Tout à la fin de ma vie, je vais réussir des choses, tout le temps, et donc tout le temps, ça va interroger. C'est ce va-et-vient dans lequel il y a, c'est dans cette dynamique-là qu'il se passe quelque chose. Mais, je ne vois pas trop comment on pourrait dire : on va se former, puis là, on va pouvoir partir. Oui, on va se former. On va partir. On va revenir se former. On va repartir. On va, etc. C'est-à-dire qu'il y a, dans l'action, une interrogation qui nous oblige à poser des questions. »
> (Entretien n°39, §29-30)

Ce va-et-vient entre pratique et analyse de la pratique caractérise la formation par l'expérience, un processus qui s'inscrit dans la durée[29].

6.3.2 Une écoute acquise par l'expérience

L'écoute spirituelle s'acquiert par l'expérience d'avoir soi-même été écouté. Pour un enquêté théologien, le travailleur social et le psychologue n'ont pas cette compétence au niveau du spirituel. On peut donc comprendre que l'écoute du spirituel est, pour lui, une écoute particulière. Le ministre du culte lui semble être un accompagnant plus approprié, ou au moins une personne avec des convictions religieuses solides[30], de sorte que les questions théologiques puissent aussi trouver réponse. Ainsi, l'enquêté mêle écoute et réponse, enseignement[31]. Pouvoir associer les deux compétences d'écoute et d'enseignement évite, selon l'enquêté, d'avoir recours à d'autres compétences encore. Sans doute faut-il voir ici un double souci : ne pas augmenter encore le nombre d'intervenants dans le social, alors que les personnes en précarité ont déjà affaire à une multiplicité d'acteurs du social, et peut-être aussi ne pas devoir chercher un mode de financement pour un nouveau poste. Cet enquêté est un cadre de l'association, donc certainement porteur des préoccupations institutionnelles.

[29] Voir sous-section 12.3.2 « L'expérience », page 358.

[30] Encore faudrait-il que ces personnes, pasteurs ou autres, aient fait l'expérience d'être écoutées. Les psychologues sont globalement plus nombreux à en avoir fait l'expérience.

[31] Ceci est mis en question à la sous-section 12.2.3 « L'effacement de soi, le dépouillement », page 349.

> « Alors, le travailleur social, qui est là, écoute tout ce qui touche au social, et oriente pour tout ce qui est problématique psychologique. Déjà, dans le protocole, il faut que la personne rencontre au moins le psychologue pour, voilà. Mais, il n'y a pas dans ce protocole-là : "Ah, c'est possible que vous rencontrez quelqu'un qui a fait cette expérience d'écoute, qui puisse vous écouter." Alors, comme on est une organisation chrétienne, religieuse[32], on aimerait bien que le ministre, qui écoute la personne, soit un ministre du culte. Pourquoi ? Parce que, s'il arrivait dans la conversation que cette personne aborde des questions d'ordre de la foi, eh bien que cette personne-là arrive à lui répondre aussi, pour ne pas avoir plusieurs intervenants. Bien, voilà.
> [...]
> D'où on a trouvé d'appeler cette action, cette prestation gratuite, par un ministre du culte, ou un diacre, ou quelqu'un qui, en tout cas, qui a, à la base, ces valeurs religieuses qui sont : espérance, foi et amour, et qui a cette compétence, et même qui a fait cette expérience, de l'autre côté, d'être écouté, et comment etc. »
> (Entretien n°2, §4 ; 10)

L'attention portée à l'autre dans l'accompagnement gagne en qualité quand l'accompagnant est lui-même accompagné par ailleurs.

> « Et puis, à l'origine, ce que chacun de nous a fait, c'est que moi aussi, je suis accompagnée. Et j'ai beaucoup reçu, et j'ai envie que d'autres en profitent aussi. Parce que, pour que ce soit équilibré, il est important que soi-même, on soit équilibré. C'est-à-dire qu'on ait cette même attitude d'attention à ce qui nous est dit. »
> (Entretien n°5, §78)

L'expérience d'avoir été soi-même écouté et accompagné n'est toutefois pas suffisante. Pour un enquêté, des compétences — qui relèvent, selon lui, de la formation académique — doivent la compléter, la structurer, pour ne pas céder à l'intuition, à l'« improvisation ».

> « Un accompagnant, c'est toute personne qui a fait cette expérience d'accompagnement pour elle-même, et qui a des compétences, aussi, dans l'écoute et dans la relation d'aide. Donc, cela ne s'improvise pas. »
> (Entretien n°2, §40)

La formation à l'accompagnement spirituel est, elle-même, de l'ordre de l'expérience, dans une implication de la personne.

[32] Il s'agit d'une association d'action sociale en lien étroit avec une branche cultuelle apparentée.

> « Il faut une personne qui ait une formation biblique[33], tout simplement, plus une formation à l'écoute de la personne, et je crois que ce serait bien de faire une formation, carrément — parce qu'il existe des formations d'accompagnement spirituel — il y a une formation d'accompagnement spirituel où, soi-même, on est impliqué, d'abord soi, impliqué dans cet accompagnement, pour mieux accompagner l'autre. »
> (Entretien n°2, §54)

Cette nécessité de compétences académiques n'est pas partagée par l'ensemble des enquêtés. Un enquêté le voit autrement. La compétence à l'écoute et à la relation ne demande pas de formation, au sens académique. C'est plutôt, pour lui, de l'ordre du charisme.

> « EE - Pas obligatoirement de la formation. Non.
> ER - Vous diriez quoi ?
> EE - La compétence, oui.
> ER - Quel type ?
> EE - La compétence… L'employée qui fait ça à merveille, elle a rien de social, de formation. […] On a dit : "Il nous faut trouver quelqu'un qui a une dimension protestante, et qui sache écouter, et puis avoir une relation importante." […] Mais elle n'a pas de diplôme particulier.
> ER - Mais des compétences d'écoute.
> EE - d'écoute
> ER - et de relation.
> EE - D'écoute et de relation. C'est tout.
> ER - Et pour vous, c'est ce qui est
> EE - C'est primordial.
> ER - absolument primordial pour de l'accompagnement du type non-social.
> EE - C'est primordial : d'écoute, de relation, et en plus de son travail professionnel, d'un certain charisme et d'une perception du bénévolat qui est différente des autres. […]
> ER - La qualité personnelle, qu'il me semble que vous avez pointée, ce serait la générosité ?
> EE - Oui. Oui. […] Et gentille. La gentillesse et la générosité. Et puis elle a, quand même, une certaine foi. »
> (Entretien n°16, §82-96)

L'écoute gratuite, qui respecte ce qui est dit, consiste à laisser retentir en soi ce qui est dit, de le ressentir intérieurement à l'aide des divers sens dont dispose l'être

[33]Ici, le public visé est un public ecclésial, ce qui explique l'aspect biblique de la formation.

humain. Cette écoute implique l'être humain dans son entièreté[34].

> « [...] j'ai fait les exercices de Saint-Ignace où là, j'ai appris à écouter autrement, c'est-à-dire pas simplement avec mon intelligence, mais avec ce que recommande Saint-Ignace : tous ses sens. Lire les textes avec tous ses sens. Et j'ai donc reçu le texte biblique autrement. Je l'ai reçu, cette fois-ci, en étant impliquée très humainement, très fortement, dans l'écoute du texte. Et cette double écoute, d'écoute gratuite, du respect complet du texte biblique, a marqué mon écoute de l'autre. Et l'implication personnelle, dans les exercices de Saint-Ignace, m'a appris humainement à rejoindre l'autre dans une écoute où on s'engage. »
> (Entretien n°5, §6)

Une enquêtée souligne que s'engager dans la relation ne doit cependant pas se faire au détriment d'une saine distance par rapport à la personne accompagnée pour éviter les projections de l'accompagnant sur la personne. Cette distance s'acquiert aussi par l'expérience.

> « On doit prendre un recul par rapport à ça. Ça, c'est avec l'expérience que je l'ai, je pense que je l'ai fait, ça. »
> (Entretien n°4, §46)

6.3.3 Des compétences humaines

Si l'accompagnement spirituel peut s'appuyer sur une formation théologique, à caractère plutôt intellectuel, une enquêtée constate que la formation à l'accompagnement spirituel, en tant que tel, s'intéresse à la rencontre de l'autre, dans son être. Ce n'est plus au niveau de l'intellect.

> « La formation avec P. s'adresse, quand même surtout, à... à des pasteurs, à ceux qui ont une formation théologique et qui... — et je crois que maintenant, ça va se développer — qui ont appris à connaître leur vie spirituelle, qui n'est pas qu'une question intellectuelle, mais qui est un autre niveau de l'être où on rencontre l'autre. »
> (Entretien n°5, §60)

La rencontre de l'autre demande une ouverture à l'altérité, dans un amour de l'autre et une patience. Ces compétences semblent être minimisées — « Tout le

[34] L'enquêtée renvoie aux *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, dont on peut trouver une approche contemporaine dans le livre d'André de Jaer (André de JAER. *Vivre le Christ au quotidien : Pour une pratique des Exercices spirituels dans la vie.* 2e édition. Namur : Fidélité, 2008. 233 p.).

monde pourrait le faire », dit l'enquêtée — par rapport à des compétences techniques, qui exigent une formation académique. J'y vois une humilité dans le service offert.

> « D'abord, je crois qu'il faut être ouvert aux êtres, et à leurs différences. Mais bon, c'est partout la même chose. Et puis, avoir une certaine patience. Mais, je crois que c'est surtout une ouverture d'esprit, et aimer les êtres. Ce sont des compétences humaines plus que techniques. Tout le monde pourrait le faire […] »
> (Entretien n°8, §54)

Selon un éducateur spécialisé, l'expérience de relation avec les personnes accueillies est elle-même une formation à l'accompagnement.

> « Après, ma vraie formation, c'est ici. C'est les personnes, ma relation avec les personnes. »
> (Entretien n°10, §72)

Être soi-même permet à l'autre de l'être aussi. L'échange spirituel devient un témoignage de vie. Aussi, l'expérience de l'accompagnant prime. Pour un croyant, le soi dit de sa relation à Dieu. Ainsi en est-il le témoin[35].

> « Je dirais que c'est tout un comportement qui est le témoignage. Je ne donne pas un témoignage, j'essaie d'être complètement moi-même, pour que l'autre le devienne aussi. Et être complètement moi-même, pour moi, c'est en effet, mais pour moi, m'assurer que je suis bien le témoin de celui qui est mon Seigneur, quelle que soit la parole que je dis. [silence] Et je pense que, dans l'accompagnement social, c'est du même ordre. »
> (Entretien n°5, §68)

> « Alors ben, on échange sur ce qu'il croit, sur ce que, moi, je crois et… Moi, je partirais, je pars souvent plus de mon expérience, de ce que j'ai vécu, de ce que ça m'a apporté. »
> (Entretien n°9, §34)

Une travailleuse sociale reconnaît que les convictions personnelles tiennent une place importante dans ce qui motivent les acteurs du social à s'intéresser à la dimension spirituelle des personnes accueillies. Ce registre dépasse les seules compétences professionnelles et se révèle singulièrement pour chaque acteur du social.

[35] Dans cet échange d'expérience de vie, l'accompagnant s'éloigne de l'écoute à proprement parler. La sous-section 12.2.3 « L'effacement de soi, le dépouillement », page 349, envisage une autre pratique à partir des considérations sur l'écoute, développées à la sous-section 12.1.4 « Écouter », page 336.

> « On peut se professionnaliser, c'est-à-dire que, de fait, l'équipe s'est professionnalisée… […] Et il y a ce, je sais pas, je pense qu'il y a, peut-être, ce petit plus de convictions et d'esprit militant, mais c'est pas non plus, comme dit, un pré-requis qui s'affiche dans un CV [rires] ou… C'est peut-être plus, mais je pense que c'est présent pour l'essentiel de l'équipe. Mais pour autant, c'est une équipe qui est très, très diverse, enfin, avec des convictions très différentes aussi. C'est-à-dire que… peut-être, c'est important d'être convaincu et militant, mais pas forcément de la même chose, mais avec l'idée de… oui, de peut-être un petit fond d'idéalisme, et une volonté de changer… peut-être pas de changer le monde, mais enfin, si, de changer les choses, de… C'est peut-être ça qui fait le… le commun dans l'équipe… »
> (Entretien n°11, §50)

La spiritualité de l'acteur du social représente un atout par rapport à d'autres acteurs qui n'auraient pas de spiritualité vivante. La compétence technique ne fait pas tout dans la relation d'aide.

> « ER - Quelle est la place de vos convictions personnelles dans cette relation, sur ces questions de spiritualité ? Est-ce qu'elles sont présentes ? Est-ce que vos convictions sont présentes ? Est-ce qu'elles sont explicites ?
> EE - Oh ben, je pense que oui. Après, tout dépend ce qu'on appelle conviction. Là, on n'est pas en train de parler de religion, on est en train de parler de ce que je dis : sérénité, paix intérieure. Oui, je pense. Vous savez comme nous, en tant que travailleur social, on travaille avec ce qu'on est. Je pense qu'on véhicule aussi des choses qui sont parties de nous. Là, je pense par exemple à un suivi que j'ai eu, et que tous mes collègues, à chaque fois, me disent : "Si ce monsieur n'était pas tombé sur toi, nous, on n'y serait pas arrivé." Alors voilà, c'est con, parce qu'on a la même formation. À la base, on est censé tous y arriver, de la même manière, avec tout le monde. Enfin bref. Mais, vous voyez, il y a des choses sur lesquelles on a l'impression qu'on est plus compétent que d'autres, ou moins compétent sur d'autres choses. Enfin moi, je ne suis pas en train de dire que, moi, je suis bien, et les autres, c'est. Donc voilà. »
> (Entretien n°23, §53-54)

Aussi, quel que soit ce qui porte l'acteur du social dans sa vie — ses convictions, sa spiritualité —, cet ensemble de fondements de vie, propre à chacun, constitue une compétence particulière qui peut transformer l'action sociale et dénouer des situations socialement difficiles.

L'expérience de vie fournit des atouts pour la prise en compte de la dimension spirituelle des personnes accueillies dans l'action sociale : des compétences que le savoir ne peut pas transmettre complètement. Chaque expérience est singulière et

s'enrichit des expériences des autres. La section suivante met en lumière ces enrichissements successifs.

6.4 Un accompagnement par relais

La catégorie étudiée ici « Un accompagnement par relais » (catégorie n°9) appartient au troisième groupe d'importance, avec un indice de fréquence d'une valeur de 5 (le dixième et dernier rang[36]). Elle concerne environ un entretien sur cinq.

Cependant, elle ouvre des perspectives qui me semblent être intéressantes, et qui seront discutées après l'exposition de ses propriétés. Le phénomène, pointé par la catégorie, est une transformation de la frustration, générée par l'éphémère de la relation, en l'idée d'un accompagnement par relais, au gré de la personne en précarité.

La personne en précarité décide elle-même si elle se saisit du service offert pour le transformer en un accompagnement spirituel. C'est elle « qui se donne » à l'accompagnant qui n'a, de fait, pas la maîtrise de ce don de l'autre[37]. L'accompagnement recherché par l'acteur du social s'en trouve déstructuré. La personne accueillie structure elle-même son accompagnement à sa façon, ce qui échappe à l'accueillant.

> « Mais, ce n'est pas un accompagnement spirituel voulu, organisé, structuré, puisque c'est un peu la personne elle-même qui se donne. Je pense que, là, c'est des gens qui savent très bien que c'est un lieu où l'on offre une réponse à des besoins premiers. Mais, ces personnes viennent même pas pour ça, parce que c'est un lieu d'accueil et d'humanité. Ça peut être de l'ordre de l'accompagnement spirituel pour elles, mais c'est elles qui se le donnent du coup. »
> (Entretien n°6, §14)

L'accompagnement renforce la personne, la réassure, pour qu'ensuite il puisse prendre fin. Il se veut être limité dans le temps, parce qu'il est espéré qu'à terme la personne n'aura plus besoin du tout d'être accompagnée.

[36]voir chapitre 4 « Résultat de la catégorisation », page 83

[37]Ce don de soi dans l'accompagnement est discuté à la section 10.5 « L'instant, le *kairos*, le veilleur, l'espérance », en particulier à la page 301.

> « Si quelqu'un a envie de cheminer, et veut que je l'aide en l'accompagnant dans ce cheminement, pendant un temps, comme un enfant qui apprend à marcher : on lui tient la main pendant un temps, mais pas tout le temps. On ne va pas lui tenir la main toute sa vie, mais au moins pendant un petit bout de chemin, pour qu'il se rassure, pour qu'il prenne de l'assurance, pour qu'il se renforce. »
> (Entretien n°32, §36)

> « C'est ponctuel et c'est temporaire. C'est-à-dire qu'on va pas… c'est pas un accompagnement à vie, hein. »
> (Entretien n°11, §86)

6.4.1 Le relais, une solution face à la précarité de la relation

La relation avec les personnes en précarité souffre elle-même d'une forme de précarité. Elle vit au rythme de ces personnes, c'est-à-dire à un rythme aléatoire. Ne pas être en capacité d'installer la relation dans la durée et dans la régularité génère une frustration chez l'acteur du social. Concevoir l'accompagnement comme un simple relais atténue cette frustration. Le travail en équipe d'accompagnement participe au renforcement de chaque accompagnant. L'équipe est un faire-corps, un ensemble qui ne fait qu'un, qui répond au morcellement, à l'éclatement des accompagnés[38]. C'est ce qu'expriment quelques enquêtés.

> « De toute façon, nous savons que, nous aussi, nous devons travailler avec la frustration, et ce qu'on peut être, ce qu'on peut faire, ce qu'on peut dire, voilà : c'est une goutte d'eau, peut-être. C'est un maillon pour cette personne. Nous sommes en relais. Nous ne les rencontrons des fois qu'une fois, ces personnes. C'est vrai que, parfois, c'est un petit peu frustrant, c'est un petit peu difficile. Mais ça, c'est vrai que nous travaillons aussi avec ça, nous le savons, nous en avons conscience. »
> (Entretien n°17, §20)

> « Et c'est vrai qu'on se sent un petit peu démuni, mais on est une équipe. Il y a quand même ce travail d'équipe. On se soutient les uns les autres. »
> (Entretien n°8, §20)

[38]La sous-section 12.3.3 « Le soutien », page 360, tire profit de cette analyse pour souligner l'importance de l'équipe dans un accompagnement.

Le souci peut être aussi que la personne ne s'attache pas à un accompagnant dans la durée, mais puisse trouver l'accompagnement dont elle a besoin par d'autres relais.

> « Et puis, il faut surtout que la personne, à un moment donné, elle nous quitte aussi. Elle est là, avec nous, que pour un temps. Peu importe la durée, mais je veux dire : elle peut aussi venir nous voir qu'une fois. Après, c'est plus nous. »
> (Entretien n°36, §66)

6.4.2 La complémentarité des relais

Un enquêté s'appuie sur les divers réseaux relationnels des personnes accueillies, réseaux qui peuvent être des lieux de ressourcement spirituel, adaptés à la spiritualité de chacun. Ils sont aussi des puits de solidarité. Ces réseaux constituent des relais de l'accompagnement, si l'on considère que le spirituel trouve son épanouissement aussi hors du religieux. Chaque lieu de ressourcement compte, et constitue un socle pour aider les personnes à se reconstruire. L'enquêté l'envisage ici comme une étape qui pourrait précéder celle d'une spiritualité transcendante, avant que la personne accompagnée devienne elle-même un aidant pour les autres.

> « En résumé, aider la personne à trouver sens à sa vie, dans la situation qui est la sienne, et puis lui ouvrir l'horizon qu'il n'y a pas que ce mur-là. "Au-delà du mur de votre souffrance, il y a autre chose." Relier cette partie âme soit à une personne bienveillante qu'elle connaît. Si la personne ne connaît pas Dieu : un réseau. "Bien tiens, il y a telle ou telle association qui… ou un club… Vous aimez ça et ça, allez-y !" Il y a des valeurs dans le sport, par exemple ou : "Tiens, vous êtes collectionneur de timbres. Voilà, dans les timbres, il y a des images qui sont bien là-dedans. Vous pouvez rencontrer des personnes aussi bienveillantes, avec qui vous pouvez tisser du lien, du lien entre humains." Peut-être ça sera la première étape, et la deuxième étape, cette personne va l'amener à ouvrir ses yeux encore grands, pour voir au-delà de l'humain, le divin qui est en lui-même. Et puis, la troisième fois, cette personne, après avoir été accompagnée, après avoir été aidée, peut être aidant, aussi, pour les autres. Voilà, c'est tout un projet. […] c'est la personne qui reste sujet, mais on doit l'aider à élaborer quelque chose de sens pour sa situation, et lui ouvrir un réseau de solidarité, voilà. »
> (Entretien n°2, §24)

Chaque acteur du social porte en lui des ressources lui permettant d'accompagner les personnes en souffrance. Ces ressources dépendent de son histoire de vie. Aucune

recette semble meilleure qu'une autre. Elle est juste différente, car elle puise dans des richesses différentes.

> « Chacun fait différemment. Moi, je pense que c'est… Je ne dis pas que, moi, parce que je pense être chrétien, je suis chrétien, que je fais ça mieux qu'eux. Peut-être qu'ils ont d'autres ressources, qu'ils ont d'autres… […] [Exemple de deux collègues éducateurs, d'origine étrangère, ayant connu des situations difficiles dans leur pays.] Ils en parlent très très très bien auprès des personnes. Quelqu'un qui arrive comme ça, avec des soucis qui sont des soucis légitimes, hein. Les gens, parfois, ils ont perdu leur logement et tout ça, et qu'ils ont en face d'eux une dame qui a tout perdu, famille, tout, et qui, pas relativise, mais en parle d'une autre façon, c'est aussi une valeur, c'est aussi une force. Ils ont d'autres… d'autres appuis les gens. Moi, je pense pas faire mieux que quiconque. Je pense que eux, ils ont d'autres appuis pour en parler, peut-être, je pense.
> ER - Est-ce qu'ils touchent aussi à ce qui fait la richesse intérieure de la personne ?
> EE - Oui, tout à fait.
> ER - Finalement, ce que vous appeliez du domaine de la spiritualité, du…
> […]
> EE - Oui. F., excusez-moi de parler d'elle, parce qu'elle ne va pas vouloir. […] [Autre exemple d'une collègue ayant tout perdu durant un génocide.] Donc… Du coup, par rapport aux Africains, les réfugiés, les gens comme ça, quand ils parlent d'eux, des situations comme ça, des conflits ethniques, tout ça, elle est, elle a un discours avec la personne… Très très vite, elle arrive à une relation d'équilibre avec la personne. L'échange est très riche… Chacun, je pense, à sa façon, apporte quelque chose. »
> (Entretien n°10, §34 ; 38)

Face aux compétences réparties entre les différents acteurs du social, il est plus bénéfique d'accepter de passer le relais à ces divers acteurs, de tirer profit de toutes ces richesses en compétences complémentaires, plutôt que de vouloir combler les manques en termes de formations. Une formation sera toujours trop limitée pour se substituer à chacune de ces compétences. L'accompagnement est plus riche à plusieurs.

> « Alors, moi, j'ai envie de vous dire que… je ne veux surtout pas de formation. Parce que… c'est un peu ce que je vous disais tout à l'heure. Alors, c'est aussi la chance, et pas que la chance, hein, je le prends dans le terme "bénédiction" d'avoir, au niveau des accueillants, des gens qui, professionnellement, avaient effectivement des spécificités qui servent, effectivement, à cette entraide. Par contre, je me méfie… je me méfie de multiplier les choses, et moi, je suis plutôt à fonctionner… vous savez, c'est comme à un moment donné… vous êtes dans une association, vous voulez faire quelque chose, vous avez une idée géniale, bon, très bien, mais

> enfin, la moindre des choses, c'est d'aller voir sur, un peu, la place de la ville, voir si vous n'allez pas faire doublon, ou plus. Bon. Moi, je suis un peu du style à… utiliser les spécificités et les… justement, du coup, les qualités de chacun, et notamment du pasteur qui me semble être le mieux placé, voilà, en disant "Écoute… ". […] Mais moi, j'ai pas envie de me coller à une formation qui sera de toute façon tellement limitée, alors que je peux proposer quelqu'un qui… Je ne suis pas formation. Moi, je suis plutôt dans ce fonctionnement-là, parce que je ne suis pas dans un fonctionnement de pouvoir. […] J'ai une spécificité, elle me va très bien. On a trois dames qui ont leur spécificité. On a un monsieur qui a une spécificité. On a une chance inouïe. Donc moi, par contre, je me trouve toujours les relais dont j'ai besoin, et qui me semblent tellement mieux que moi, ou dire à S. d'aller se former en théologie, ou même un petit peu et tout… pour répondre à leurs questions. »
> (Entretien n°34, §38)

Dans cette citation, l'enquêtée va jusqu'à revendiquer de ne pas vouloir se former afin de faire jouer ensemble les compétences de chacun, dans une collaboration féconde. C'est pour elle une façon de lâcher prise, de reconnaître l'interdépendance dans l'action, une façon de faire corps selon les charismes de chacun. L'enquêtée, chrétienne, n'emploie pas elle-même le terme de « charismes », mais peut-être faut-il y voir une inspiration de l'épître de l'apôtre Paul aux Corinthiens au sujet du corps du Christ, formé de plusieurs membres, dotés chacun de charismes particuliers ? (1 Corinthiens 12)

Le relais paraît offrir de multiples avantages pour l'accompagnement de la dimension spirituelle des personnes accueillies. Il se traduit de manière formelle : une équipe d'accompagnement, ou informelle : un accompagnement qui butine çà et là, selon les besoins de la personne en précarité[39].

6.5 Connaître l'autre pour l'accompagner

Lors des entretiens, il est apparu que certains enquêtés cherchaient à connaître la personne accueillie, dans son histoire de vie ou dans ses convictions personnelles, pour, selon eux, mieux l'accompagner. Ce phénomène d'accompagnement de la personne à partir de ses références spirituelles, par une entrée dans sa culture spirituelle

[39]Voir section 10.6 « Les relais, les témoins, la communauté visible et invisible », page 303.

est décrit par la catégorie n°10 « Connaître l'autre pour l'accompagner ». Cette catégorie appartient au troisième groupe d'importance car sa fréquence et sa présence dans les entretiens sont faibles (neuvième rang de fréquence, et un taux de présence s'élevant à un cinquième des entretiens)[40]. Ce phénomène me semblait pourtant intéressant à discuter. C'est la raison pour laquelle il trouve sa place dans ce mémoire.

6.5.1 Une recherche de pertinence et d'efficacité

Dans l'entretien n°6, il apparaît qu'une fiche de renseignement est remplie, avec l'aide de la personne accueillie, lors de la première rencontre, bien que cette personne soit déjà envoyée et suivie par un autre service social. C'est une pratique qui existe dans d'autres associations rencontrées. Elle se trouve en tension avec la volonté de ne pas transformer la rencontre en interrogatoire, et de favoriser l'écoute. Elle est aussi antinomique avec le souci de gratuité. L'écoute offerte se présente alors comme un moyen de faire accepter le questionnaire. La tension apparaît même dans la forme du discours de l'enquêté : les choses sont dites plusieurs fois. Le discours donne l'impression de tourner en rond, autour d'un nœud de difficulté.

> « […] il y a des fiches sur les personnes qui sont reçues, ce qui est extrêmement délicat. Là, on a eu, pour favoriser cette écoute, écoute de la personne, et pas seulement écoute de son besoin alimentaire ou vestimentaire, on a eu une formation […] pour éviter ce qui peut assez rapidement devenir, éviter que la première rencontre où l'on doit, quand même, avoir un minimum d'information sur la personne — fiche, nom, date de naissance et autres situations — tourne à l'interrogatoire policier. Et là aussi, dans cette visée de rencontrer la personne dans ce qu'elle est, dans sa dignité, dans son unicité, dans sa liberté, faire attention à ce qu'il y ait un minimum de considération et de respect, et qu'on n'est pas là, comme dans beaucoup de lieux, à remplir une fiche et à passer à l'interrogatoire. Dans la, ce n'est pas évident, dans l'approche et la rencontre de la personne, pas tout de suite sortir du fichier la feuille, […] mais qu'il y ait un échange — là aussi, je reviens un peu là-dessus, qui est peut-être un élément difficile à saisir — une forme de gratuité de la rencontre, même si on sait que, dans la première rencontre, on cherche, quand même, à avoir quelques éléments objectifs, mais que ce soit précédé d'un échange, écoute, un peu sur le pourquoi de sa venue, sur ce qu'elle souhaite dire, où elle en est, dire et ne pas dire aussi, même si, après, il y a des éléments informatifs à avoir. […] Même s'il y a le questionnaire, […] »
> (Entretien n°6, §8)

[40]Voir chapitre 4 « Résultat de la catégorisation », page 83

Ce questionnaire a pour fonction de mieux servir les personnes accueillies, et dépasser les besoins de première nécessité. La connaissance de la personne permet de faire advenir les questions liées à la famille, liées à la vie relationnelle, qui ont une résonance spirituelle.

> « Mais, dans la première rencontre, ou lorsque les venues se répètent, on peut apprendre à connaître, un peu plus, les gens et, du coup, ça va au-delà de leur demande première. […] Mais on peut, selon les individus, à travers cet échange, dériver, toucher assez rapidement les questions de famille, les enfants, le couple, tout ce qui est non plus besoin premier, mais tout ce qui est, je pourrais dire, et qui touche, du coup, à la dimension spirituelle : la vie relationnelle, le relationnel de cette personne. […] C'est des questions qui surgissent assez rapidement, quand il y a une connaissance qui s'installe. »
> (Entretien n°6, §16)

Le savoir partagé entre l'accompagnant et la personne accompagnée contribue à établir une relation de confiance. Sentant que ses valeurs sont entendues, respectées et prises en compte, cette personne peut alors donner plus facilement sa confiance. Mais, c'est aussi une recherche de pertinence de l'accompagnement qui guide l'accompagnant à travers l'univers de l'autre.

> « Mais l'accompagnement, c'est ça aussi, hein. Quand on travaille avec quelqu'un, c'est à deux. On ne peut pas, moi, je ne suis pas la science infuse, et elle, elle ne sait rien. Donc, c'est avec ce qu'elle est, et tout ce qui l'intéresse, que je peux fonctionner en confiance, même en interrogation, si je ne connais pas du tout son secteur. Je ne peux pas être pertinente non plus dans des pistes, dans des cibles qui seraient les siennes.
> […]
> Donc, de le connaître au mieux pour avancer au mieux. »
> (Entretien n°4, §34 ; 42)

Cette enquêtée accompagne les reconversions professionnelles de personnes sans emplois. Ceci explique qu'elle utilise le terme de « secteur ». Au-delà des connaissances propres au domaine d'activité, il s'agit aussi de connaître les valeurs de la personne accompagnée, ce qui donne sens à sa vie, et qui réorienterait sa carrière professionnelle. Ce sont ces valeurs que l'enquêtée considère être de l'ordre du spirituel.

6.5.2 Le désir de rejoindre l'autre

Pour accompagner une personne, certains enquêtés pensent nécessaire d'en partager la culture, afin de rejoindre véritablement cette personne, dans ses valeurs, et donc dans sa façon d'appréhender le monde. Ce pot commun de culture apporte une meilleure compréhension de l'autre. Parfois, il est tout simplement indispensable de connaître la culture de l'autre pour entrer en communication. Les us et coutumes peuvent s'avérer être de véritables barrières pour approcher l'autre, pouvant les braquer l'un contre l'autre.

> « On a la chance d'en avoir [des bénévoles] d'origines algérienne et marocaine. Il y a aussi quelque chose au niveau culturel, pour pouvoir peut-être mieux se comprendre que… Bon, alors de temps en temps, il est nécessaire de faire un décalage aussi, au niveau culturel. Et puis, avec certaines personnes, c'est bien de pouvoir revenir dans leur propre culture, de comprendre aussi comment ils fonctionnent… Voilà…
> […]
> Il y a des personnes qui sont tellement déstructurées que, par contre là, il vaut mieux, c'est riche d'avoir quelqu'un qui parle la langue, qui parle l'arabe, qui… comprend les coutumes. »
> (Entretien n°35, §16 ; 18)

> « […] on avait, à un moment donné, un monsieur d'origine [?] qui était dans un fonctionnement très intégriste, très intégriste par rapport à la religion, c'est-à-dire que, par exemple, il venait dans mon bureau, il s'asseyait presque à la porte, quoi, parce qu'il fallait une distance. Il ne me serrait jamais la main, tout ça. Enfin, voilà. Bon c'était important pour moi de savoir tout ça, parce que, pour travailler avec lui, parce qu'il a fallu travailler avec ce monsieur […] »
> (Entretien n°36, §74)

L'écoute spirituelle exige, par exemple, de l'accompagnant une connaissance de la culture religieuse de la personne accompagnée. Par conséquent, il peut faire appel à un ministre de son culte, s'il ne partage pas le même culte, ou il peut tenter de s'adapter lui-même à la culture religieuse de l'autre. Ceci concerne, en particulier, les personnes accueillies de culture musulmane, très nombreuses dans les associations rencontrées, lorsque l'acteur du social est chrétien.

> « […] du moins, que la personne soit écoutée, dans sa culture, par un ministre du culte.
> […]

> Donc, je viens à lui : rentrer dans ses termes, dans sa culture ; c'est moi qui fais un effort [...] »
> (Entretien n°2, §4 ; 28)

Le travail social part des références spirituelles de la personne accompagnée, ce qui constitue ses valeurs qui donnent sens à sa vie. La construction d'un projet de vie, avec la personne, se fonde sur les propres valeurs de la personne accompagnée.

> « Pour elle, son spirituel, c'est la nourriture, c'est l'homme végétarien. Elle est dans tous ces plans-là, et ses valeurs à elle sont là-dedans. Donc, on navigue avec. Elle me fait lire des bouquins à elle. Je lui passe des bouquins à moi. On échange. »
> (Entretien n°4, §30)

Connaître l'histoire et la situation de vie de la personne permet de la rejoindre. La question du « Où en êtes-vous ? » fait peut-être écho, dans le texte biblique, à celle de Dieu à l'être humain, dans le jardin d'Éden, après que celui-ci a mangé du fruit défendu : « Où es-tu ? » (Genèse 3.9) Cette question posée par Dieu peut être entendue au sens spirituel : Où te situes-tu dans ta relation à Dieu ? Qu'as-tu fait de ta relation à Dieu ? Si cette question peut renseigner sur les « véritables » besoins de la personne, elle s'adresse, peut-être aussi, à la dimension spirituelle de la personne accueillie. Mais, c'est peut-être aller trop loin dans l'interprétation des propos de l'enquêtée suivante qui semble vouloir, finalement, adapter son offre de service aux besoins matériels de la personne accueillie.

> « [...] je trouve qu'on a besoin de savoir qui est cette personne. [...] Mais, juste un petit écho de là où ils en sont, au moment où ils viennent.
> [...]
> Une personne est faite de son histoire. Parce qu'on s'aperçoit que, si ce n'est qu'un cas social, on va pouvoir répondre peut-être à un besoin, mais on ne va pas rejoindre la personne [...]
> [...]
> [...] savoir où ils en sont, ça permet quand même de cibler les besoins qu'ils peuvent avoir. »
> (Entretien n°8, §30 ; 34 ; 48)

La vie dans la rue rend la personne en précarité invisible aux autres[41]. La société ignore la personne à la rue. L'acteur du social, par son intérêt pour la personne et

[41] Voir section 10.1 « La vulnérabilité et l'autonomie, le petit et l'homme libre », page 276.

son histoire, lui redonne une existence sociale. La connaître contribue ainsi à la sortir de son invisibilité, explique un éducateur spécialisé.

> « Être dehors, ne pas avoir d'endroit où aller à l'abri, où aller… et aussi de ne pas être reconnu comme une personne, de ne pas être connu par personne. C'est pour ça que cet accueil de jour est important, c'est que nous, quand ils arrivent ici, on les connaît, on s'intéresse à leur situation, à leur histoire, on essaye de les connaître, et ça, ça, c'est important, ça. Qu'elles ne passent pas inaperçues… »
> (Entretien n°9, §56)

Le travailleur social, croyant confessant, souhaite aussi aller plus loin que le rapport purement technique, administratif. Il recherche la spiritualité de la personne accueillie.

> « Moi, par exemple, ça ne m'intéresse pas de réduire quelqu'un à : "Vos revenus ? D'où vous venez ?" Les grilles qu'on connaît de mon métier. Ça m'intéresse de savoir si… il aime, qu'est-ce qu'il aime, ça m'intéresse de savoir s'il a des enfants, et comment il vivait ça. Ça m'intéresse de savoir s'il a une idée sur la foi, quelle qu'elle soit. Ça m'intéresse de savoir s'il a quelque chose qui lui est propre, et ça, on peut pas lui enlever. Les gens qui ont tout perdu, qui sont dans la rue, même celui qui dort dans un métro, dans la gare, il a sa spiritualité à lui. J'aimerais le rencontrer là-dedans aussi. »
> (Entretien n°10, §4)

La connaissance de l'autre est présentée comme un moyen de combler le fossé de compréhension qui sépare l'acteur du social de la personne accueillie. Elle reste principalement unilatérale pour la plupart de ces enquêtés, surtout lorsqu'il s'agit d'être plus performant dans l'accompagnement. Pour d'autres, elle peut se traduire par un échange sur l'identité de l'un et de l'autre. Rejoindre l'autre est donc avant tout une démarche asymétrique. D'ailleurs, l'intention ne provient que d'un seul côté de la relation.

6.6 Récapitulation des paroles des enquêtés

Dans ce chapitre qui rend compte du discours des enquêtés sur leur façon de concevoir l'accompagnement spirituel, il est apparu que la précarité bouscule la notion d'accompagnement telle que conçue communément : ni régularité, ni continuité. Tous les enquêtés ne parleront donc pas d'accompagnement pour la prise en compte

de la dimension spirituelle. Certains admettent une conception fragmentée de l'accompagnement. Le schéma du relais décrit alors bien le mode de fonctionnement de cet accompagnement. Il s'adapte au fonctionnement des personnes en précarité elles-mêmes. Il détourne la frustration générée par ce mode apparemment décousu, et valorise la contribution de tous les acteurs du social, dans une complémentarité féconde.

Connaître la personne accueillie semble parfois être un prérequis pour pouvoir l'accompagner. Cet intérêt pour la personne accueillie s'inscrit alors dans un souci d'efficacité et de pertinence du service apporté, mais exprime aussi le désir de rejoindre la personne dans sa culture et son socle de valeurs, condition pour une véritable rencontre.

Les enquêtés attribuent un effet positif à la spiritualité. L'accompagnement des personnes accueillies, dans leur dimension spirituelle, leur redonne la parole, les guide vers l'autonomie, recrée du lien social, les valorise dans leurs capacités et leurs compétences, les réhabilite au sein de la société, et les prépare à devenir eux-mêmes des aidants. Il apporte bien-être et apaisement. Il opère un relèvement de la personne. Cet accompagnement, dans sa dimension spirituelle, touche également l'accompagnant à travers une humanisation mutuelle.

La compétence à l'accompagnement spirituel se trouve ancrée dans l'expérience humaine, une ouverture à l'autre. Un savoir académique est utile au discernement, mais les qualités d'écoute et de présence à l'autre sont acquises par l'expérience de vie. Elles puisent aussi dans la vie spirituelle de l'accompagnant. Une formation à l'accompagnement spirituel allie pratique et analyse de la pratique, dans un va-et-vient continu.

Chapitre 7

Quelle place pour la dimension spirituelle des personnes accueillies ?

La question traitée dans ce chapitre est, en fait, l'interrogation centrale des entretiens. Cette interrogation est posée comme point de départ des entretiens, par l'intermédiaire de la consigne de départ que je rappelle ici : « […] Ma recherche interroge la prise en compte de la dimension spirituelle — au sens large — des usagers de l'action sociale. Vous travaillez auprès de personnes en situation d'exclusion. Pourriez-vous me parler de votre travail et de la place de cette dimension spirituelle ? » La consigne se termine sur ce point pour insister sur son caractère central.

Bien entendu, parler de la place de la dimension spirituelle interroge d'abord la notion de spiritualité, et il en a déjà été question lors du chapitre 5 qui restituait les verbatims des entretiens autour de cette notion. Le chapitre 9 « La spiritualité, une notion extensible »[1] discutera cette notion. Mais le présent chapitre aborde la dimension spirituelle selon l'acception des enquêtés, dans sa diversité de contenus.

Ensuite, la consigne demandant expressément à l'enquêté de s'exprimer sur son travail, la notion d'accompagnement est aussi interrogée, vu que cette notion est

[1] Voir page 257.

celle utilisée actuellement dans l'action sociale pour désigner le travail qui y est accompli. Ceci a donc été le propos du chapitre 6. Cette notion sera également reprise et discutée au chapitre 12 « Accompagner les personnes en précarité dans leur spiritualité »[2].

À présent, le propos se recentre sur la spécificité recherchée : la dimension spirituelle des personnes accueillies, au sein de l'accompagnement pratiqué par l'acteur du social.

Or, de nombreux enquêtés évoquent ce qui fait barrage à la prise en compte de la dimension spirituelle des personnes accueillies. C'est le sujet de la section 7.1 suivante. Le principal problème est souvent, mais de loin pas exclusivement, celui de la laïcité telle que comprise dans la société française, c'est-à-dire principalement un effacement de la dimension spirituelle des personnes dans la sphère publique. Les exigences étatiques de discrétion en la matière semblent pousser les acteurs du social à afficher une gratuité dans leur accompagnement. Il en sera question à la section 7.2. Enfin, malgré cette gratuité affichée, on perçoit parfois ce qui pourrait être compris comme un projet spirituel de l'accompagnant pour la personne accompagnée. Ce projet intériorisé vient interroger la gratuité de la démarche. La section 7.3 expose cette tendance constatée chez certains enquêtés.

7.1 Les entraves à la spiritualité

La catégorie (n°3) présentée ici, « Les entraves à la spiritualité », décrit un phénomène de construction d'un discours qui met en avant les difficultés à prendre en compte la dimension spirituelle des personnes accueillies, voire qui déplore ces difficultés, et victimise même parfois l'acteur du social. Avant même de parler de spiritualité, l'accompagnement se heurte, selon les enquêtés, à des difficultés pour entrer dans une relation interpersonnelle qui permette de construire quelque chose avec les personnes en précarité. Ensuite, l'accès à la dimension spirituelle des personnes en précarité constitue un autre défi spécifique à cette dimension. Ici encore, il semble difficile d'identifier les éléments déterminants, pour les acteurs du social, qui expliqueraient l'apparition de ce phénomène de déploration. Parfois, il pourrait

[2]Voir page 327.

s'agir d'une crainte devant le risque d'effacement de l'identité protestante de l'association. Parfois, le contexte de travail n'est apparemment pas favorable, au dire de certains enquêtés, pour entrer dans une démarche de prise en compte de la dimension spirituelle des personnes accueillies, à cause, par exemple, de l'indifférence des collègues par rapport à cette dimension. Sans doute, la démarche spirituelle personnelle de l'acteur du social lui-même est déterminante. Mais cette enquête ne permet pas de vérifier cette hypothèse[3]. Il est surprenant de constater que, parmi ceux qui se plaignent le plus d'entraves à la spiritualité, outre des croyants confessants, on trouve également quelques non-confessants (entretiens n°4 et 25 par exemple). Serait-ce une construction du discours pour plaire à l'enquêteur ? C'est probable.

La question des difficultés rencontrées dans la prise en compte de la dimension spirituelle des personnes accueillies est apparue spontanément dans presque tous les discours des enquêtés. Seuls trois enquêtés (entretiens n°25, 39 et 40) se sont mis à en parler après une intervention de ma part dans ce sens. Cette question faisait en effet partie du guide d'entretien[4].

La catégorie n°3 se retrouve très fréquemment dans les entretiens, et se place au troisième rang en termes d'occurrences dans les discours. Elle concerne neuf entretiens sur dix[5]. C'est donc une catégorie très importante du fait qu'elle concerne à la fois l'accompagnement et la spiritualité. Les multiples difficultés qui peuvent survenir dans tout accompagnement s'observent inévitablement aussi dans l'accompagnement spécifique de la dimension spirituelle des personnes accueillies.

7.1.1 Les obstacles posés par la laïcité et la sécularisation, la professionnalisation et la technicisation

Certains enquêtés regrettent que la culture ambiante de la société française ne soit pas propice pour aborder les questions de spiritualité. La religion, forme traditionnelle de la spiritualité, y est absente et ne constitue plus un socle commun de fondements sur lequel chacun peut s'appuyer. Elle est sortie de l'espace signifiant

[3]Voir section 4.3 « Recherche d'une typologie », page 88.

[4]Voir annexe C « Guide d'entretien », page 403.

[5]Voir chapitre 4 « Résultat de la catégorisation », page 83.

des individus. Et les contraintes sociétales de réinsertion sociale sont fortes, avec une vie séculière chargée de multiples préoccupations autres que la dimension spirituelle. Pour les personnes issues de pays moins sécularisés, où la religion joue un rôle toujours structurant, l'ouverture à la dimension spirituelle est plus grande. (Citations ci-dessous et également entretiens n°19, 35.)

> « Je dirais que c'est même plus facile de discuter, avec un musulman, de Dieu, des choses de Dieu, qu'avec un Français, parce que, aujourd'hui, c'est vrai que la religion, globalement, c'est absent. Enfin, ils ont pas de repère par rapport à la religion. Voilà, c'est complètement absent. Par contre, dans la culture musulmane, il y a quand même un certain respect des choses de Dieu. Voilà. C'est quand même plus facile d'aborder ces questions-là, parce qu'il y a une culture aussi qui permet ça, que, avec un Français. Voilà, je dirais ça. […] On est vraiment dans une société matérialiste, et c'est vrai qu'aujourd'hui, même les jeunes qu'on reçoit, ce qui est important, c'est d'avoir de l'argent, c'est de pouvoir s'habiller, c'est de pouvoir… On n'est pas dans un questionnement sur le sens de la vie. On n'est pas du tout dans ça. »
> (Entretien n°9, §38)

> « Le temps est malheureusement de moins en moins à la spiritualité, je dirais, le temps social. Maintenant, en ce qui concerne nos usagers, ils sont quand même dans des… comportements d'insertion, un contexte d'insertion qui est difficile. Il faut trouver du boulot, il faut trouver un hébergement, un logement, enfin, ils sont dans des contraintes qui sont assez lourdes quand même. Alors, ça n'exclut pas la dimension spirituelle, pas du tout, bien sûr, mais en l'occurrence, avec nous, ils ne l'expriment pas. On ne parle pas de ça en fait.
> […]
> […] [Parlant des sortants de prison] Alors quand ils sortent de leur lieu d'incarcération, eh ben la vie séculière, je dirais, reprend le dessus [sur une démarche spirituelle qui aurait pu avoir été engagée, éventuellement, en prison] […] »
> (Entretien n°25, §14 ; 20)

La professionnalisation des structures protestantes d'action sociale rencontrées au cours de l'enquête est aussi rendue responsable par certains enquêtés de la perte d'une dimension spirituelle. Cette professionnalisation s'est faite au détriment de l'ancrage confessionnel des bénévoles engagés comme acteurs du social. Le caractère professionnel s'est substitué à l'engagement des croyants et à la dimension militante qui ne pouvaient plus être des critères de recrutement. La compétence professionnelle prime désormais. Les liens ecclésiaux se sont naturellement distendus (par exemple, l'entretien n°2 en parle largement et assez douloureusement, car ces liens étaient très étroits). Souvent, seuls les statuts de l'association, ou sa charte, ou son projet

associatif, conservent la dimension spirituelle de son action, éveillant parfois des soupçons de défaut de laïcité, alors que la pratique respecte scrupuleusement le cadre laïque. (Citations ci-dessous et également entretien n°29.)

> « Et surtout, le recrutement de personnel. […] en l'espace d'une trentaine d'années, nous sommes passés de un à trente salariés. Voilà. Donc, ça a changé complètement… — Comment dirais-je ? — les priorités, et les personnes bénévoles qui animaient ce groupe d'échanges, de réflexion biblique, de prière [qui s'adressait aussi bien aux bénévoles qu'aux personnes accueillies par l'association], s'est progressivement dilué. […] Et ces personnes se sont, comme je vous ai dit, diluées, sont parties progressivement, sont allées s'engager dans d'autres lieux, souvent dans leurs propres paroisses, dans leurs propres Églises, ou dans d'autres associations. Et… voilà. Et puis donc, cette activité, ce groupe de prière s'est arrêté, je dirais, naturellement […] Et ce que je peux en dire aussi, c'est qu'aujourd'hui l'association se reconnaît toujours dans ces valeurs. Elles sont inscrites dans le projet associatif ; elles sont inscrites, même dans les statuts ; on y fait référence — ce qui nous joue parfois des tours, parce qu'on nous soupçonne parfois de ne pas être laïques, or paradoxalement, pour ces personnes, on leur répond qu'au contraire, nous accordons énormément d'importance à la dimension laïque ; elle n'est pas antinomique d'une foi plus personnelle, et qui peut même porter, je dirais, le projet associatif, par ailleurs. […] Le fait d'avoir aussi des collaborateurs professionnels suppose, quelque part, des compétences, donc des métiers, des formations, des diplômes, etc. Et aujourd'hui, il est clairement… il y a une évidence pour moi, c'est que tout recrutement se fait d'abord là-dessus. Il ne peut pas se faire sur des convictions religieuses ou politiques. […] Maintenant, si nous pouvons avoir du personnel très compétent, très bien formé, et qui en plus nous rejoignent dans leurs convictions spirituelles, ou sont d'un apport complémentaire dans la réflexion qu'on peut avoir, par rapport au sens de notre association, et donc également au sens spirituel, oui tant mieux, c'est très bien. Mais ce n'est pas ce qui est recherché d'abord. Donc, nécessairement et obligatoirement, ça a un effet sur cette dynamique première qui était une dynamique très militante, très ancrée, c'est vrai, encore une fois, dans des valeurs chrétiennes, bibliques, évangéliques au sens premier du terme : la Bonne Nouvelle à transmettre. Aujourd'hui, bon, on en est loin, loin de cela. »
> (Entretien n°14, §10)
>
> « […] comment des salariés, qui n'ont pas de dimension spirituelle, qui sont des travailleurs sociaux, comment ils peuvent habiter ça [cette dimension spirituelle de l'action sociale] ? Et ça, c'est un problème. Ils savent où ils sont. Ils savent les fondamentaux. Mais ils ne portent pas complètement le projet. »
> (Entretien n°33, §12)

Le caractère laïque de l'association d'action sociale semblerait même faire obstacle, pour une enquêtée, à la possibilité de considérer les ministres du culte comme

des professionnels vers lesquels un passage de relais est possible sur des questions spirituelles.

> « [Interrompant la question sur l'éventuel passage de relais vers des ministres du culte, ou autres, pour les questions spirituelles] Mais on passe le relais vers tout autre, enfin, vers tout professionnel, si vous voulez. On passe le relais, on va passer le relais vers un psychologue, un psychiatre, un médecin. […] Voilà, on va passer ces relais-là entre professionnels. Sur le champ de la spirit, enfin, encore une fois, je reviens sur ce que je disais au tout départ, c'est-à-dire que l'on s'inscrit dans un… Je veux dire, à ce niveau-là, on est laïque. Voilà. [sourire] »
> (Entretien n°11, §82)

Au dire de certains enquêtés, les travailleurs sociaux ne sont pas formés à la prise en compte de la dimension spirituelle des personnes en précarité. Les métiers du social appartiennent à un milieu a priori plutôt étranger à la spiritualité, plutôt en parenté avec le mouvement de l'éducation populaire (entretien n°31).

> « Il y a un postulat, de toute façon, c'est que, dans nos formations de travailleurs sociaux, moi, j'ai une formation initiale d'éducateur spécialisé, la dimension spirituelle était… de façon formelle, quasiment absente. Alors, un éducateur spécialisé un peu éclairé sait d'où il vient. Je parlais tout à l'heure de cette matrice chrétienne qui a fondé le travail social. Ben encore une fois, ça s'est tout à fait laïcisé, technicisé, au cours de l'évolution. Le diplôme d'éducateur spécialisé date de 67. Il y a eu plusieurs réformes depuis. Une en 90 et une en 2007, et de plus en plus, les pratiques des éducateurs spécialisés sont formalisées, se sont normalisées. […] Donc la dimension spirituelle, elle est encore moindre, je pense. Quand je lis les programmes, il n'y a rien là-dessus. Ce qui me navre un peu. C'est-à-dire qu'il n'y a même rien sur l'histoire, souvent, de l'éducation spécialisée. Donc, il faut aller chercher, nous. Il faut qu'ils aillent chercher eux-mêmes. Et quand je vois le contenu des programmes, c'est une dimension qui est absente, voilà. Donc, je pense que les jeunes générations ne seront pas très bien formées à recevoir des demandes d'ordre spirituel. Et moi-même qui ai été formé bien avant, non, il n'y avait rien de tout cela, en fait. »
> (Entretien n°25, §34)

> « […] le travail social et spiritualité n'ont pas toujours fait bon ménage. Il y a quand même des acquis historiques qui font que, moi en tout cas, dans une partie que je connais, et maintenant, on va dire que le travail social a quand même pris, depuis plusieurs années maintenant, un côté très laïque qui fait que la spiritualité est quelque chose qui n'est pas toujours bien comprise par rapport à l'accompagnement social. »
> (Entretien n°31, §22)

La laïcité est parfois perçue comme une entrave, mal vécue, à la prise en compte de la dimension spirituelle par un accompagnement spirituel. La tutelle de l'État apparaît comme une menace pour un maintien d'une dimension spirituelle de l'action sociale[6]. (Citations ci-après et entretiens n°41, 42.)

> « […] on est devenu laïque, quand même, à partir du moment où on a eu le partenariat et les finances, l'aide de la Mairie et tout, il a fallu… Enfin, si vous voulez, le caractère religieux[7] a quand même été mis un peu, enfin, on est devenu laïque, enfin surtout après, quand on a commencé à avoir des…
> […]
> Ben oui, on ne peut pas faire grand-chose, aussi, avec la laïcité. »
> (Entretien n°29, §41 ; 200)

> « Et au fur et à mesure, le diaconat est devenu prestation de service de l'État, où son financement est de 80 % au moins par les tutelles. Et là, c'est un peu le sujet, la tension que je sens, c'est : comment préserver la dimension spirituelle, le projet initial par rapport à l'activité ? »
> (Entretien n°33, §12)

Les accompagnants ne sont pas non plus toujours à l'aise par rapport à la dimension spirituelle. Aborder la personne accueillie dans un esprit de rencontre au-delà de la demande matérielle n'est pas chose facile. Et parler ouvertement d'accompagnement spirituel renvoie les accompagnants à leur propre spiritualité avec laquelle ils peuvent ne pas être au clair.

> « Il y a une question, sans doute, de… de formation des bénévoles, et là, il y a un travail à faire pour que les bénévoles qui font l'accueil se sentent tous à l'aise pour le faire. Il y en a qui le sont, et il y en a qui ne le sont pas forcément. Donc là, il y a un travail à faire pour que tout le monde puisse être à l'aise, vraiment, pour des moments d'échange, d'écoute, etc. Et ensuite… je pense que dire qu'à un moment… dans ce travail avec les bénévoles, bien oui, ça peut être une dimension spirituelle, ça ne choquerait pas. Mais, c'est la même chose que je disais tout à l'heure : si on partait d'emblée en disant : "Bon voilà, les bénévoles, vous allez faire de l'écoute ou de l'accompagnement spirituel", les gens vont dire : "Mais moi, moi, je ne suis pas croyant, donc est-ce que j'ai ma place là-dedans ?" etc. Donc, je préfère que, je préfère que les choses se fassent, et que le mot… que l'expression arrive dans la discussion, plutôt que de le mettre d'emblée, et que

[6] Dans ce travail, je ne discute pas cette opinion d'une laïcité « ennemie » du spirituel. Je prends le parti de déplacer le spirituel vers un cadre plus vaste que le religieux. Voir section 9.2 « La spiritualité laïque et la désappropriation du spirituel », page 263.

[7] Le religieux et la spiritualité ne sont pas clairement distingués dans cet entretien.

> ça bloque les choses, que les choses se fassent pas, et que ça puisse, que ça ne vienne pas dans la discussion ensuite. Sachant que ce mot-là, il n'a pas de… enfin voilà, il n'a pas non plus de privilège, non plus de sens ou de vérité, et ça ne me semble pas. Moi, je vois pas d'enjeu particulier à ce que le mot soit utilisé. »
> (Entretien n°1, §64)

> « […] certaines personnes, ça les angoisse un peu de recevoir. Elles ne savent pas trop quelle question poser. Elles ne savent pas trop comment faire. Et donc, elles trouvaient plus simple, juste de les accompagner pour choisir les vêtements. »
> (Entretien n°8, §76)

Certains enquêtés ressentent un certain isolement par rapport à l'Église dans leur mission d'action sociale. Ils ont le sentiment d'une non-reconnaissance institutionnelle, d'une absence de la communauté ecclésiale qui devrait porter leur action.

> « Je me sens toujours, je me sens très seul. À [l'association], on se sent très seuls. J'ai déjà écrit [au responsable ecclésial régional], plusieurs fois, au président […], en disant que, quelquefois, on pourrait nous écouter, nous inviter, nous inviter à parler. […] l'accompagnement de l'Église est faible. […] Mais, même si tout est bien, on attend quand même de la part de notre Église, des fois, un remerciement ou un appui, ou bien une forme d'intéressement qui soit pas au niveau financier, mais un intéressement qui soit au niveau d'un groupe de travail qui nous invite, et puis qui nous dise : "Tiens, vous pourriez nous parler de [l'association]", etc. Ou du synode qui dise : "Ben, est-ce que vous pourrez, on vous accorde une heure pour nous dire ce qu'il en est de [l'association], et puis comment nous, on peut agir pour vous aider, pour vous accompagner, pour faire un peu plus." »
> (Entretien n°16, §108)

Cet enquêté, président de l'association visitée, regrette que l'Église se désintéresse du travail diaconal qu'elle a délégué aux associations d'action sociale. Les messages de soutien de l'Église, rares semble-t-il, ne suffisent pas. Une écoute, et sans doute une forme de reconnaissance, sont attendues par certains acteurs de social en lien avec l'Église. Cette délégation s'inscrit dans le mouvement de sécularisation qui a touché les œuvres ecclésiales.

7.1.2 La confusion entre le spirituel et le religieux

Des enquêtés font remarquer que la confusion entre le spirituel et le religieux est fréquente dans l'esprit des gens, en général. Cette confusion est d'ailleurs observable

chez les enquêtés aussi[8]. Le spirituel renvoie au religieux, avec une connotation qui peut être négative. Les personnes peuvent être fâchées avec la religion, et tiennent parfois des propos véhéments contre elle. Le catholicisme est plus naturellement visé car il marque la culture française. Ces expériences négatives vis-à-vis de la religion empêcheraient aujourd'hui tout autre regard sur la religion, et du même coup sur le spirituel. Pour un enquêté, il semble important de présenter la démarche d'accompagnement spirituel avec des mots qui ne peuvent pas être mal interprétés par les personnes accueillies, qui ne se réfèrent pas à un domaine que ces personnes rejettent. (Citations ci-après et aussi entretien n°17.)

> « Donc, je pense que si on parlait de… directement d'accompagnement spirituel, les gens, ça les renverrait à une image qui est une image, en gros, qui est l'image de la confession catholique, je pense. Enfin, de la confession au sens où les gens vont se confesser auprès de leur prêtre. Et que donc, à mon avis, ça bloquerait un certain nombre de personnes, et ça contredirait l'idée qu'on ne veut pas faire de prosélytisme. Alors que, je pense que si on dit qu'on fait un accompagnement des personnes en disant, bien, que les questions de sens dans leur vie sont importantes, on peut très bien introduire, derrière, que pour nous, y compris la dimension spiritualité, et que, finalement, le spirituel et chercher le sens de sa vie, c'est un peu la même chose, ça peut être entendu. […] Donc, je pense que ce n'est pas une manière de se cacher, c'est une manière de trouver les mots en commun qui font que le dialogue va être possible et… permettra de dire, chacun, les choses dans ses propres mots. Mais, commencer d'emblée par des mots qui sont des mots communs, des mots d'ouverture.
> […]
> […] on peut dire quoi que ce soit, ça cogne immédiatement à des choses qu'ils rejettent, du côté du catholicisme, et il y a du coup une espèce de barrage pour entendre qu'il pourrait y avoir autre chose… Et tout ce qu'ils disent est recollé, est renvoyé à leur mauvaise expérience… catholique. Et ça bloque toute écoute d'une autre approche de la foi. »
> (Entretien n°1, §60 ; 68)

> « EE1 - Parfois, ils nous provoquent, de manière tout à fait consciente, et ils nous provoquent de manière même agressive vis-à-vis de ça. […]
> […]
> EE1 - […] On avait déjà, vous connaissez D., hein ? Il me reprochait parfois de manière très agressive. Il disait : "Oui, moi, j'ai toujours été avec mon chien, et mon chien, il a même pas le droit de rentrer dans l'église. Qu'est-ce que ça peut lui foutre, là-haut, sur la croix, que mon chien, il rentre dans l'église ? Ben si lui ne rentre pas, moi non plus." Bon, c'est primaire, si on veut, la réflexion, mais en

[8]Cette confusion chez les enquêtés a été exposée à la sous-section 5.1.1 « Le religieux », page 94.

même temps, il disait des choses parfois comme ça.[...]
[...]
EE2 - [...] d'autres qui refusent parce qu'ils ont des comptes à régler avec la sphère religieuse. Je dirais ça comme ça. Je ne me sens pas particulièrement mis en cause, là. Je représente. Je l'assume volontiers. Après tout, l'institution, elle en a fait voir de toutes les couleurs aux gens, aussi. »
(Entretien n°13, §122 ; 124 ; 144)

La nomination d'une personne avec des fonctions d'accompagnement spirituel déclenche une réaction de méfiance de la part des autres acteurs du social, dans une confusion avec la fonction religieuse. C'est d'autant plus vrai dans les rares cas où l'accompagnement est assuré par un service qui se dénomme « aumônerie ». La présentation de la fonction d'accompagnement et la clarification du type d'accompagnement sont indispensables pour que l'accompagnement spirituel soit accepté et puisse trouver sereinement sa place dans la structure sociale, et auprès des personnes accueillies.

« Au début, c'est la réticence : "Ah, le religieux !" »
(Entretien n°2, §36)

« Il y a aussi le sens, aussi, de notre présence, de notre visite. Dans les services que nous rencontrons, il faut aussi que chaque coéquipier de l'aumônerie sache aussi, essaye de décider pour lui-même, pour elle-même, la manière dont ils veulent se présenter. Déjà aux travailleurs sociaux, mais aussi aux personnes accueillies. C'est pas toujours bien compris.
[...]
[...] Il y a un travail à faire pour nous-mêmes, mais aussi auprès des équipes, et que aussi les équipes tiennent compte de cette dimension spirituelle, sachent que c'est pas, oui, que la personne, ce n'est pas seulement d'avoir un logement, d'avoir de quoi vivre, d'avoir un travail qui est satisfaisant ; il y a plus. Et puis ce plus, dans le cas de l'association, eh bien il peut être abordé. Mais pour certains salariés, c'est pas possible, c'est pas imaginable, c'est pas envisageable, ça, de l'aborder dans le cadre du travail, dans le cadre de l'association, c'est pas possible. Parce qu'on voit aussi peut-être qu'ils ont été tellement formés à ça, on va dire formatés, que oui, ce n'est pas permis. »
(Entretien n°17, §26 ; 68)

« Alors, comment ça [la dimension spirituelle au sens large] se traduit au niveau de [l'association d'action sociale] ? Forcément, depuis une dizaine d'années, à but laïque, il faut arriver à pouvoir associer les buts laïques qui sont les nôtres, et cette notion de spiritualité qui est parfois, aussi, un peu connotée dans l'esprit de pas mal de personnes, puisqu'on n'en retient souvent plus les aspects cultuels ou religieux, que les autres aspects. »
(Entretien n°31, §2)

Quand le spirituel est entendu comme religieux, il est parfois écarté d'office de l'action sociale à cause des contraintes légales.

> « ER - Je vois[9] : activité spirituelle. On passe à [l'association cultuelle]. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de dimension spirituelle dans la structure [sociale] ?
> EE - On n'a pas le droit. On n'a pas le droit. [La structure sociale] est déclarée comme une association qui fait de l'aide aux gens. On ne peut pas mélanger les genres. Ça, c'est absolument interdit. On peut le faire au sein de la [structure cultuelle]. »
> (Entretien n°7, §9-10)

C'est une réelle peur du prosélytisme qui s'exprime aussi chez certains bénévoles.

> « Les gens partent parce qu'il y a la culture de la peur du prosélytisme. »
> (Entretien n°33, §50)

> « Je crois qu'en principe, je suis quand même assez respectueuse de la pensée des gens, et j'ai toujours peur d'aller trop loin dans leur cheminement personnel[10]. »
> (Entretien n°34, §50)

Le prosélytisme est craint par beaucoup d'enquêtés. La section 7.2 de ce chapitre[11] l'illustre amplement par une affirmation d'un refus du prosélytisme.

7.1.3 La priorité donnée au travail social

L'accompagnement social constitue la première des priorités de l'action sociale. Même les enquêtés chrétiens confessants insistent sur cette dimension première. Ceci est bien sûr une évidence, mais qui ne laisse souvent que peu de place à la dimension spirituelle. Certains, chrétiens confessants, le regrettent ouvertement (entretien n°9 par exemple). D'autres l'assument sans problème (entretien n°11 par exemple).

> « Mais il faut dire qu'on est dans un contexte où, même si [le nom de l'association affiche l'identité protestante], on reste quand même dans une priorité qui est le travail social, d'accompagnement. Les salariés qui sont embauchés sont des travailleurs sociaux ; ce sont pas des gens qui sont travailleurs sociaux, et en même temps croyants. Donc, c'est pas une condition sine qua non pour travailler

[9] L'enquêté présente un diaporama des activités de l'association qui possède deux structures : l'une cultuelle et l'autre sociale.

[10] Dans cet entretien, il a été question de prosélytisme dans les propos qui précèdent.

[11] Voir section 7.2 « L'affirmation de gratuité », page 204.

> à [l'association]… Donc, ce qui fait que la dimension première, c'est ça, c'est le travail social, c'est l'action humanitaire d'aider les gens, de les mettre à l'abri, voilà, trouver des solutions mais, finalement, on ne reste que sur le sommet de l'iceberg… La partie la plus importante qui est pour moi la dimension spirituelle, le sens profond de la souffrance des gens, elle n'est pas abordée… En tous cas, pour les travailleurs sociaux qui sont ici, c'est pas quelque chose d'important à traiter. Au contraire, c'est quelque chose qui est rejetée… On est vraiment dans d'autres valeurs, quoi. »
> (Entretien n°9, §72)

> « On est obligé de faire un choix. Il y a une hiérarchie [entre les différentes tâches du travail social], et dans cette hiérarchie, malheureusement[12], la dimension spirituelle est un peu en dessous. »
> (Entretien n°25, §56)

> « Pour moi, ça [les questions de sens de la vie] fait partie aussi [de l'accompagnement social]. C'est pas l'essentiel, c'est pas… Tout dépend de la masse de choses qu'il peut y avoir à faire. »
> (Entretien n°11, §32)

L'organisation du temps de travail ne permet pas toujours de garder du temps pour un accompagnement construit. Et quand la relation commence à s'engager, le service pour lequel les personnes sont venues prime sur la relation elle-même.

> « Moi, je n'ai pas réussi à organiser, dans mon temps, des moments vraiment cadrés d'accompagnement, des moments où je fais de l'accompagnement. Ce qui fait que je suis un peu dans le ponctuel… […] on commence à discuter, et puis, bien, ils partent pour prendre leurs vêtements, donc bon, et c'est un peu toujours comme ça, c'est-à-dire qu'après, il va y avoir des moments où quelqu'un vient, mais comme je n'ai pas non plus de moments cadrés pour ça… il n'a pas rendez-vous, et donc je peux ou je ne peux pas avoir du temps à ce moment là… […] Et donc, pour moi, il y a une notion un peu frustrante d'être dans du… dans du ponctuel, et du truc un peu… à l'arrache quoi, de l'écoute d'occasion… et qui n'est pas… et qui, du coup, n'est pas… n'est pas forcément toujours en étant installé dans des conditions qui facilitent les choses, quoi.
> […]
> […] je n'ai pas, pour l'instant, été capable de dire, de mettre ça comme une… comme une priorité qui fait que je calais des moments pour ce temps-là, quoi… Et que du coup, bien… tout le reste du travail [dans l'association] prend le pas là-dessus. »
> (Entretien n°1, §42 ; 44)

[12]Cet enquêté semble plus vouloir aller dans le sens supposé de l'enquêteur, en déplorant cette situation où la dimension spirituelle est mise entre parenthèses.

Les acteurs du social manquent de temps (entretiens n°17, 19, 24, 25, 33) pour aborder les questions existentielles, ou ont le sentiment que la prise en compte de la dimension spirituelle ne fait pas partie de leur mission, ou dépasse leurs compétences. Ce sont autant de raisons pour réorienter les personnes accueillies vers des personnes identifiées comme des spécialistes de l'accompagnement spirituel, avant tout des ministres du culte. Ceux-ci sont, le plus souvent, extérieurs à la structure sociale. (Citations ci-dessous et aussi entretiens n°4, 7, 18, 36, 41.)

> « […] vous, travailleurs sociaux, vous, psychologues, vous, directeurs, vous, médecins dans le médico-social, vous, soignants, peut-être vous n'avez pas assez de temps pour des questions qui touchent la personne, aussi, qui est accueillie, de l'ordre de l'existentiel. Peut-être vous n'avez pas ou les compétences ou ce n'est pas dans vos prérogatives[13]. »
> (Entretien n°2, §10)

> « Clairement tout [ce qui concerne la dimension spirituelle des personnes accueillies] est renvoyé sur les aumôniers qui interviennent sur les différentes structures. »
> (Entretien n°9, §84)

> « Parce que, autant moi, je vais proposer ce que je sais faire, ça, je sais que je sais le faire. Par contre après, si c'est un accompagnement théologique[14], moi, je vais interpeller un pasteur. Parce que, parce que je crois que… on ne fait bien que ce qu'on sait faire, et je crois qu'il ne faut pas penser qu'on est capable de tout faire. »
> (Entretien n°34, §12)

La réorientation vers des lieux extérieurs à la structure sociale peut aussi avoir valeur éducative dans une démarche qui invite les personnes en précarité à s'insérer dans les divers tissus sociaux locaux. C'est ce que revendique un responsable de service.

> « ER - Et qu'est-ce que vous en faites, de ces questions [hors cadre éducatif] ?
> EE - Ben, on essaie de, alors on n'est pas super formé pour ça. On a un savoir-faire de l'expérience, évidemment, mais en tout cas, on les écoute, c'est sûr. C'est-à-dire que jamais on va dire : ah stop là, ça sort de notre domaine de compétence, donc on arrête. On tient à leur disposition toute une liste d'adresses pour si, d'aventure, ils ont envie de renouer avec, pour certains, ce qu'ils ont connus en

[13] Cet enquêté, en charge de l'accompagnement spirituel dans son association, utilise ces arguments pour se faire accepter par les autres intervenants de l'association.

[14] L'enquêtée emploie l'adjectif « théologique » pour désigner les questions d'ordre spirituel.

> prison ou ailleurs. On a la liste des églises, des temples, des mosquées, même les pagodes bouddhistes, alors vous voyez. [petit rire] [...] On écoute ce qu'ils ont à nous dire. Si on sent vraiment qu'il y a une demande qu'ils n'arrivent pas à formaliser, on peut leur proposer : "Eh ben, écoutez : vous savez qu'il y a des gens qui peuvent parler de ça avec vous ?" S'ils expriment la demande, voilà. »
> (Entretien n°25, §29-30)

D'autres contraintes jouent aussi. L'exiguïté des lieux d'accueil et l'affluence des personnes accueillies réduisent d'autant le temps consacré à chaque personne. Ceci ne favorise pas un échange suffisamment long avec la personne. La notion d'accompagnement en est même questionnée.

> « Et puis, c'est aussi, deuxième difficulté, c'est que ces rencontres, elles se font dans des locaux qui sont — il faudrait qu'une fois tu rentres pour voir —, on a quand même essayé de rénover avec cette salle d'accueil. Ça peut être un peu restreint, un peu petit. Il y a toujours le nombre. Il y a le nombre, la précipitation, parce qu'il y a du monde derrière, il y a une attente. Il y a des fois des gens qui sont plus impatients que d'autres. Du coup, on réduit le temps. On ne prend pas forcément toujours le temps. C'est tellement plus facile, effectivement, de répondre à la demande première : une boîte de riz ou un pantalon, que le côté... Le nombre, le temps, la configuration des locaux. Parce que ça demande du temps, l'accompagnement spirituel. Si on veut aller en profondeur, un peu en profondeur, ce n'est pas en se disant : "Bon, venez avec moi." Et puis, au bout de deux minutes, la personne va se confier, va se livrer. Il faut qu'il y ait un minimum d'écoute, de temps, de confiance qui s'installe pour que cet accompagnement spirituel survienne. Donc, on ne peut pas, oui. Je ne sais pas si le terme, l'accompagnement sous-entend un travail dans la durée, dans le suivi. Là, c'est plus... [...] »
> (Entretien n°6, §14)

Un enquêté s'interroge même sur un potentiel défaut d'attention de la part des acteurs du social à l'égard des appels des personnes en précarité qui exprimeraient leur détresse spirituelle. La méfiance à l'égard des personnes accueillies pourrait en être une raison.

> « Ou alors, c'est peut-être, ou alors on ne veille pas assez à ce qui peut, peut-être, y avoir le cri de désespoir, ou bien l'appel. Parce que je pense qu'à un certain moment, les dames [accueillies] doivent certainement chercher à appeler quelqu'un, ou attirer une attention, puis on ne sait peut-être pas toujours à quel moment il faut la prendre. Ça, je crois aussi que, de ce côté-là, on peut être, à un certain moment, on devient, avec toutes les expériences qu'on a, quelquefois on devient méfiant. »
> (Entretien n°16, §80)

7.1.4 L'incapacité à accéder à sa dimension spirituelle

Les acteurs du social se heurtent aussi aux diverses incapacités des personnes accueillies à accéder à leur dimension spirituelle. Il s'agit bien d'incapacités car il y a barrage à ce que la dimension spirituelle puisse émerger dans les rencontres avec les acteurs du social. Celles-ci sont causées par des états physiques ou psychiques, et par des dispositions psychologiques. Il faut dire ici que la dimension spirituelle n'est pas la seule à en pâtir. La relation interpersonnelle ne peut, parfois, simplement pas s'établir. Alors, entrer dans une dimension plus intime, plus profonde de l'être humain est encore moins envisageable.

Les personnes qui vivent dans la rue souffrent souvent de maladies psychiatriques qui les rendent inaptes à l'échange. Ou quand cet échange est possible, il reste très limité par les faibles capacités à s'exprimer. (Citations ci-dessous et aussi entretien n°39.)

> « Ou des gars qui sont visiblement dans une névrose telle, ou une psychose, puisqu'il y a énormément de psychotiques, qui sont inaptes à toute écoute. Ça arrive. »
> (Entretien n°3, §60)

> « Donc, pour moi, avoir déjà pu établir une relation, même si c'est pas forcément avec des mots ou, mais en tout cas, parce que certains sont même privés de la parole, soit par problème de langue, soit problème effectivement d'élocution, psychiatrique, etc. Donc, voilà. »
> (Entretien n°15, §28)

Les addictions de toutes sortes — alcool, stupéfiants, etc. — qui sont très présentes chez les personnes en précarité, tout particulièrement pour celles qui vivent dans la rue, ne permettent pas d'engager un dialogue profond, voire simplement tout dialogue. (Citations ci-après et entretiens n°13, 19.)

> « […] bon, aussi, je dirais, des dépendances qui font que l'état de la personne est plus ou moins… je dirais, disponible au dialogue […] Voilà, ce qui fait qu'on a parfois, en tout cas, voilà, des moments qui rendent complètement impossible, en tout cas un dialogue dans une certaine, oui, profondeur en tout cas. Voilà. »
> (Entretien n°15, §4)

> « Avec les SDF, un peu plus [d'échange sur le sens de leur vie], mais très souvent, ils arrivent, ils sont démontés. Je veux dire soit c'est trop d'alcool, soit c'est trop de produits. Ils sont démontés. Donc là, ils ne peuvent pas parler […] »
> (Entretien n°40, §111)

L'absence d'un état premier de questionnement existentiel, d'une volonté d'aborder ces questions d'ordre spirituel est un frein à toute démarche de prise en compte de la dimension spirituelle des personnes accueillies. Cette fréquente absence de questionnement ne touche pas uniquement les personnes en précarité. Elle concerne aussi une grande part des acteurs du social qui ne portent alors pas d'intérêt à une telle démarche.

> « Et ça, on ne le fait pas avec tout le monde. Ce n'est pas accessible à toute personne en exclusion. Vraiment qu'il y ait un questionnement […]
> […]
> […] Il faut que la personne ait une certaine envie de se mettre en route […]
> […]
> […] Au départ, les gens ne se posent pas tous des questions. […] »
> (Entretien n°4, §28 ; 44 ; 56)

> « Ce que je retrouve auprès des jeunes, globalement, je le retrouve aussi auprès des collègues, c'est que… y'a pas cette volonté — en tous cas, j'ai l'impression — de se questionner, et ça, ça me… ça me trouble, parce que je me dis : Mais comment on peut vivre sans se dire qu'à un moment donné on va mourir ? Et qu'il y a des questions de fond, quand même, qu'il faut se poser avant… »
> (Entretien n°9, §112)

Le questionnement sur soi est inhibé par le sentiment constant d'insécurité, dans la grande précarité. L'absence de mots provoquée par la rareté des liens relationnels accentue l'incapacité à accéder à un questionnement, à élaborer une pensée sur soi. Selon un enquêté, ces questions de sens de la vie seraient plutôt le privilège des personnes hors précarité[15]. (Citations ci-après et aussi entretien n°36.)

> « Ça prend le dessus, c'est-à-dire que ça empêche de penser. Enfin, la précarité empêche de penser, enfin, je crois. Il faut être un tout petit peu… rassuré, c'est-à-dire sécurisé au niveau des besoins élémentaires, pour pouvoir penser… enfin… se questionner sur le sens de la vie. C'est presque du luxe, ça, enfin, je pense… dans des situations où on a peur pour soi, pour son intégrité physique, parce que la rue, c'est très… Enfin, je dis la rue, c'est la rue au sens large, là aussi. Ça peut être les hébergements d'urgence, ça peut être… Mais, c'est des situations où on n'est pas, on n'est jamais tranquille, on n'est pas… Oui, on craint pour soi, on craint pour sa vie, on craint pour… Le lendemain, c'est déjà compliqué. Donc, c'est pas le meilleur moment pour…
> […]
> […] Je ne sais plus, quelqu'un disait : la vraie misère, c'est d'avoir peu de mots.

[15] Ceci est discuté à la section 11.1 « Du besoin spirituel au désir spirituel », à la page 333.

> C'est aussi, parce que c'est parfois un cumul de choses, aussi. C'est pas seulement une misère soc, enfin sociale, pécuniaire, c'est souvent un tableau plus général, c'est-à-dire pas de formation, pas de diplôme, pas de métier, pas de… pas de réseau, pas de réseau soutenant, enfin de réseau amical ou familial… Voilà. Donc, ça limite aussi, à tout point de vue, les capacités de, ben d'élaborer les choses, de penser les choses, de se projeter, d'analyser. Voilà… »
> (Entretien n°11, §56 ; 60)

> « […] je pense qu'à un moment, les personnes sont dans de telles difficultés que cet aspect "être", entre guillemets, "je suis" est annihilé. Donc, c'est plutôt à l'accompagnant de faire resurgir cet aspect qui est enfoui. »
> (Entretien n°31, §62)

> « Donc, il n'y a pas forcément de grand questionnement sur le sens, sur le sens de la vie. Je crois que c'est peut-être plus des questions de gens qui vont bien, de se poser des questions sur le sens de la vie, que… »
> (Entretien n°35, §32)

Ce dernier enquêté cité ci-dessus trouve que les questions des personnes en précarité sont plus matérielles. Ce serait, pour lui, un « luxe » — sans qu'il emploie ce terme lui-même — de s'interroger existentiellement, et réservé à certains. Il se demande aussi, peu après dans l'entretien, et sans conclure, si cette absence de questionnement n'aurait pas des raisons culturelles, faisant référence à l'origine maghrébine des personnes accueillies. Mais, un autre enquêté cité plus haut (entretien n°9) ne l'entend pas de la même façon[16]. Il exprime le fait que peu de personnes, quelles qu'elles soient, en situation précaire ou non, se posent de telles questions existentielles.

Un enquêté constate que les personnes en précarité souffrent souvent d'une incapacité à se projeter dans l'avenir. Elles vivent uniquement dans l'instant présent. L'absence d'un avenir empêcherait toute espérance.

> « Le mois d'après, qu'est-ce-qui se passe ? On n'en sait rien, voilà. Donc, on est dans une logique où y a pas d'après, c'est-à-dire après, c'est demain, c'est après-demain, mais c'est pas beaucoup plus loin. Donc une capacité de projection, une capacité d'espérance, alors là au sens le plus noble du terme, voilà. Donc, où est mon espérance ? Quelle est mon espérance ? »
> (Entretien n°20, §12)

[16] Voir juste précédemment l'entretien n°9, §112.

7.1.5 La précarité de la relation

Les acteurs du social parlent fréquemment du parcours sinueux des personnes en précarité dans les dispositifs sociaux. Celles-ci passent d'une structure sociale à une autre, d'un interlocuteur à un autre, pour répondre à leurs demandes matérielles, et en fonction des compétences proposées par les structures. Les dispositifs sociaux existants contribuent ainsi à la fluidité d'un public déjà bien insaisissable.

La multiplicité des accompagnants dans une même structure sociale ne facilite pas une continuité dans la relation. Pour les personnes accueillies, une certaine lassitude peut surgir à devoir constamment ressasser leur histoire de vie[17].

> « ER - Vous parlez d'accompagnement. Ce sont des accompagnements très ponctuels ?
> EE - Oui. Très ponctuels, oui. Il y a des personnes qui reviennent. Et c'est aussi un petit peu la difficulté, parce qu'on est plusieurs. Ce n'est pas la même personne qui reçoit chaque fois la personne qui vient. Il y en a qui ont commencé à raconter leur histoire, et donc ils aiment bien retrouver la même personne. Et c'est vrai que c'est difficile de chaque fois recommencer du début, recommencer les difficultés. »
> (Entretien n°8, §39-40)

La régularité des rencontres que voudrait mettre en place l'acteur du social ne correspond pas toujours aux capacités organisationnelles des personnes accueillies.

> « […] quand je sens qu'il y a des personnes avec qui une démarche de rendez-vous réguliers est possible, je le fais… Je pense que les gens avec qui il y a, je dirais, de l'écoute d'occasion, c'est pas des gens avec qui… j'ai l'impression que c'est pas des gens avec qui une démarche de rendez-vous fonctionnerait […]
> […]
> Parce que c'est des gens qui sont dans une précarité qui fait que, eux-mêmes, ils ont… ils sont complètement désorganisés dans leur temps, dans leur tête, dans leur… »
> (Entretien n°1, §46 ; 48)

Les personnes de la rue vivent souvent dans un certain refus de se soumettre à une quelconque contrainte. Toute maîtrise échappe à l'acteur du social.

[17] La discussion envisage un accompagnement du présent, porteur d'un avenir, à la place d'un ressassement du passé. Voir section 10.5 « L'instant, le *kairos*, le veilleur, l'espérance », page 299.

> « Ils sont dans un état psychologique de liberté anarchique qui est fort sympathique d'un certain côté — parce qu'on peut le voir comme ça — mais qui cause de très très gros problèmes au niveau de la gestion de ces mecs. Ça, on ne peut pas leur dire d'être à l'heure. C'est difficile… Ça, ils ont du mal. »
> (Entretien n°3, §46)

Le public des personnes à la rue se caractérise souvent par un nomadisme constant. C'est un public difficile à saisir, qui échappe (entretiens n°19, 20). Le milieu urbain les garde souvent dans l'anonymat. La petite ville permet au contraire de parvenir à connaître les personnes en précarité qui, malgré leur mobilité, se retrouvent toujours à un moment ou un autre. Cette fluidité du public distingue l'accompagnement spirituel destiné aux personnes en précarité de celui qui peut être fait dans un milieu fermé, en structure hospitalière par exemple. Cet accompagnement demande une constante adaptation aux personnes accueillies.

> « À R., un type qu'on aide, il vient, il file, et puis on ne le voit plus. […] À R., j'en connaissais aucun. Dans cette masse urbaine l'anonymat est trop fort. »
> (Entretien n°3, §58)

> « C'est aussi, je trouve, cette diversité de public, de cadres qui rend la chose assez complexe, outre le fait que ces personnes sont chacune différentes. Oui, on touche à différents domaines, différents types. Et ça, je trouve que c'est, que ce n'est pas évident. Dans un hôpital, c'est plus défini, c'est plus cadré, tandis que là, ça part un petit peu dans tous les sens, et ça évolue. Et puis voilà, ce ne sont pas des gens qui sont immobilisés dans une cellule, ou dans un lit, dans une chambre, pendant plusieurs jours, plusieurs mois, plusieurs années. Ça va et vient. »
> (Entretien n°17, §96)

L'urgence de subsistance provoquée par la précarité va aussi désorganiser l'accompagnement que cherche à mettre en place l'acteur du social. La subsistance prime sur les questions de sens, et les personnes en précarité peuvent s'en désintéresser. Leur préoccupation est ailleurs. Cette primauté de la subsistance sur les questions de sens — qui se traduit par une priorité donnée au travail social par les acteurs du social, priorité évoquée précédemment dans cette section — est largement partagée par les enquêtés (Citations ci-dessous et entretiens n°4, 5, 19, 20, 24, 38.)

> « […] c'est pour ça que les questionnements qui peuvent être des questionnements individuels sur : comment je fais ? c'est quoi mon avenir ? comment ?… On est loin. C'est pour ça que je parle de Maslow[18]. »
> (Entretien n°20, §38)

[18] La hiérarchisation des besoins par le psychologue Abraham Maslow est discutée à la section 11.1 « Du besoin spirituel au désir spirituel », page 308.

« Les conditions ? Que la personne vienne à son rendez-vous. Ce n'est pas anodin, parce qu'on les rappelle la veille pour qu'ils viennent. Les personnes en difficulté sont dans l'urgence. Donc, l'urgence, c'est le jour où l'on prend le rendez-vous. Et ce n'est pas le jour du rendez-vous. Des fois, il y a une autre urgence qui est passée devant.
[...]
Ils ne veulent pas. Ils trouvent que ça ne sert à rien. Ils veulent bien être accompagnés pour faire un CV, faire une lettre, pour du pratico-pratique. Mais, ils ne vont pas venir me voir pour discuter sur leur parcours de vie. Non, ils vivent. Ils survivent. »
(Entretien n°4, §44 ; 68)

« EE - [...] Ça joue aussi sur le fait que, bon, ils sont préoccupés par d'autres choses. Où ils vont dormir le soir, déjà, c'est tout un challenge. Donc, respecter un rendez-vous dans un jour ou deux, ou même l'après-midi, c'est pas forcément évident.
ER - Mm.
EE - Donc, qui sont quand même déstructurés. [...] »
(Entretien n°9, §14-16)

« Mais, je dirais, ce n'est pas leur préoccupation principale d'emblée, hein. Beaucoup sont sur des questions de... Quand on parle de précarité, c'est des questions de... quasi de survie, ou en tous cas de subsistance. »
(Entretien n°11, §24)

La construction d'un suivi de la relation est rendue difficile par la fluctuation des rencontres (entretiens n°16, 17). L'irrégularité des rencontres et leurs durées trop courtes fragilisent la relation d'accompagnement (entretiens n°19, 29, 36, 40).

« D'une part, ça va être difficile, comme je disais, dans la durée. On chemine, donc il y a quelque chose qui se construit dans le temps. Et là, on impose pas de rencontre. C'est selon l'envie des personnes qui peuvent venir deux semaines de suite comme pendant trois mois être absentes. C'est difficile de parler d'accompagnement, de suivi. Donc il y a cette difficulté-là. C'est laisser au besoin de la personne. »
(Entretien n°6, §14)

« ER - D'accord. Quelles sont les conditions nécessaires pour qu'il y ait un accompagnement ?
EE - Ben, la régularité quand même. Si on voit plus la personne pendant trois mois, bon, l'accompagnement n'a pas de sens. Donc là, on arrête... En gros c'est ça : il faut qu'on voit la personne régulièrement, et qu'on puisse travailler sur des choses un peu... Mais en même temps, dans les faits, c'est compliqué, parce

> que ce sont des jeunes qui ont du mal à tenir des rendez-vous… Donc, on travaille souvent un petit peu dans l'informel… de les voir comme ça, un petit peu de façon improvisée. Quand on les croise à l'accueil, bon ben, c'est là qu'on peut parfois reprendre des choses qu'on avait vues dans le cadre d'un entretien… C'est pas forcément évident d'avoir quelque chose de continu. Ce sont des jeunes qui vivent un peu au jour le jour, qui sont instables, et avec lesquels on a du mal à avancer sur des choses concrètes, quoi. »
> (Entretien n°9, §11-12)

> « […] mais c'est assez compliqué, au vu des difficultés de repère avec les horaires, peut-être de l'instabilité aussi des situations, etc., de pouvoir construire quelque chose, un parcours, disons, dans la durée. »
> (Entretien n°15, §4)

Et pourtant, le plus souvent, un long temps de côtoiement est nécessaire avant de pouvoir entrer en discussion. La rue paraît opposer une « rugosité » aux tentatives de rencontre avec les personnes de la rue.

> « EE1 - […] j'ai mis deux ans, en passant toujours aux mêmes endroits, […] deux ans à pouvoir enfin entrer en discussion avec l'un ou l'autre.
> […]
> EE2 - […] Parfois, je trouve que la rue, c'est comme une machine à labourer la terre. Ça vous laisse des sillons, et ça vous laisse plein d'interrogations. […] je me dis souvent : j'ai l'impression de stagner. Et en même temps, je sais qu'on ne stagne pas. Mais c'est très… c'est très dur. C'est très… C'est compliqué à expliquer, je trouve. »
> (Entretien n°13, §19 ; 46)

De plus, l'accompagnement sur des questions de sens ne peut pas s'imposer. Il est nécessaire que les personnes accueillies y soient ouvertes pour que s'engage un échange sur ces questions.

> « […] la personne n'a pas envie de parler forcément, donc elle vient simplement pour avoir sa boîte de conserve ou son habit […] »
> (Entretien n°6, §6)

L'absence apparente d'ouverture à la dimension spirituelle chez la personne accueillie n'invite pas l'acteur du social à chercher à prendre cette dimension en compte. La relation s'établit difficilement sur ce domaine.

Par ailleurs, elle est aussi fragilisée par la diversité culturelle des personnes accueillies. Cette diversité, qui marque également leur spiritualité, inquiète parfois les

acteurs du social qui ne se sentent pas armés pour y faire face, même quand elles sont à l'aise avec la dimension spirituelle.

> « […] ils appréhendent parce que rencontrer une personne d'une autre culture, pour certains, ce n'est pas simple. Rencontrer une personne en difficulté, en très grande difficulté, comme on voit dans les centres d'hébergement et de réinsertion sociale, ce n'est parfois pas facile. D'où cette personne qui a appris aussi à être dans un environnement multiculturel — ça s'apprend ; soit on l'a été soi-même, soit on l'a appris —, à accueillir toute personne, et ça aussi, ce n'est pas donné à tout le monde. »
> (Entretien n°2, §56)

> « Alors bon, nous sommes donc… une identité protestante, chrétienne protestante, et nous avons, la plupart de nos usagers sont musulmans. Donc ça, c'est quand même un gros point que… on est obligé de faire avec. Donc, c'est difficile. »
> (Entretien n°29, §12)

Bien entendu, la langue parlée par la personne accueillie peut également poser problème, quand elle n'est pas comprise par l'acteur du social. Il est alors compliqué d'entrer en relation. Et si la communication est suffisante pour des aspects matériels, une enquêtée considère qu'il en va autrement pour les questions spirituelles. Sans doute faut-il comprendre ici que ces questions font appel à un langage plus abstrait et conceptuel, dont les vocables ne sont pas prioritairement maîtrisés par des locuteurs étrangers. (Citations ci-dessous et aussi entretiens n°12, 17, 29.)

> « […] d'abord, il y a souvent le problème de la langue ou de la difficulté d'expression. C'est vrai, par exemple, qu'on a souvent des Tchétchènes qui ne parlent rien d'autre que le russe ; ce n'est pas facile. Quelquefois, il y en a un, ou les Afghans, c'est un petit peu la même chose : quelquefois, il y en a un qui parle anglais, et on arrive à se débrouiller, mais ce n'est pas très très facile. »
> (Entretien n°8, §2)

> « En plus, ils n'ont pas notre langue. Donc, comment communiquer avec des gens qui n'ont pas notre langue ? C'est parfois très très difficile. On peut leur apporter un bien matériel, mais discuter au point de vue spirituel, c'est très difficile. »
> (Entretien n°19, §7)

La culture et la langue, étrangères à l'acteur du social, fragilisent la relation qui ne peut s'établir sur un socle commun.

7.1.6 Une relation d'aide empêchant l'ouverture spirituelle

La relation d'aide peut ne pas être propice à l'ouverture spirituelle. Lorsqu'une personne sort de la relation d'aide dans laquelle elle a pu se sentir redevable, mais qu'elle reste en contact avec l'association d'action sociale, elle peut alors s'ouvrir plus facilement à ses questions spirituelles.

> « Alors, si quand elles étaient hébergées, elles ne parlaient pas du tout de spiritualité, une fois qu'elles deviennent, pour certaines, bénévoles ou, disons, un peu plus proches de l'association, elles vont parler d'autre chose, parce qu'elles rencontrent un témoignage un peu différent. Il y a plus de confiance. »
> (Entretien n°16, §24)

La sincérité dans les discours des personnes accueillies fait parfois défaut à cause de la méfiance vis-à-vis de l'acteur du social, et de la recherche d'une parole efficace, qui permet d'obtenir l'aide recherchée. Pour ces personnes migrantes, leur parcours d'exil les a contraint à masquer la réalité sur leur situation, analyse l'enquêtée. Les personnes adaptent leurs discours en fonction de ce qu'ils pensent être la parole attendue par l'acteur du social. Ces discours de façade cadrent avec les attentes des services sociaux. Mais, parfois aussi, les personnes accueillies ressentent une certaine incrédulité de la part des acteurs du social quant à leur situation ou récit de vie. La méfiance semble alors jouer des deux côtés de la relation[19].

> « Des difficultés ? Comment dire… Oui, parce que, quand même, les personnes en situation d'exclusion ont quelquefois le sentiment qu'on va entendre certaines choses. Elles n'hésitent pas à vous raconter un peu ce qui rentre dans ce cadre-là. Donc à raconter un peu des histoires aussi. […] Il y a une autre difficulté que, quelquefois, ils ont le sentiment qu'on ne les croit pas. »
> (Entretien n°8, §4)

Un enquêté, éducateur spécialisé, trouve que son rôle éducatif entre parfois en conflit avec une volonté de prendre en compte la dimension spirituelle des personnes accueillies. Si les questions existentielles sont exprimées explicitement, il y répondra. Sinon, le cadre du travail social ne permet pas la liberté que peut avoir un accompagnant dégagé d'une mission sociale[20].

[19] La nécessaire confiance mutuelle, dans la cadre d'une écoute de la dimension spirituelle, est discutée à la sous-section 12.1.3 « Être digne de confiance en vue d'une confiance mutuelle », page 332.

[20] Ceci est discuté à la section 11.5 « Vers un accompagnement spirituel distinct de l'aide sociale », page 322.

> « Je dirais que lui [l'aumônier], il est là pour ça, pour être, pour aborder ces questions-là. Nous [les travailleurs sociaux], c'est un peu occasionnel, c'est vraiment si la personne est soit en détresse, parle de suicide, ou veut mourir — enfin, suicide, c'est pareil — enfin, où il est questionné par rapport à la mort ; des questions existentielles. Là, effectivement, on va sur ce terrain-là. Mais… voilà. L'aumônier, donc J., lui, il n'a pas toute cette question par rapport au social ; on ne va pas le solliciter par rapport à ça. Il sera plus dans une position un peu plus… Il sera dégagé un petit peu de toute cette dimension sociale […] Voilà, ça sera un peu plus, il sera un peu plus libre d'aborder ces questions-là. Il n'y a pas de relation éducative où la personne doit faire telle ou telle démarche. On n'est pas du tout dans ça. C'est un peu plus… Il a plus de liberté, je dirais, pour aborder ces questions-là. »
> (Entretien n°9, §24)

La prise en compte de la dimension spirituelle des personnes accueillies dans l'action sociale se heurte ainsi aussi bien à un contexte sociétal défavorable qu'à des situations appelant d'autres préoccupations et bouleversant la conduite d'un accompagnement. La dimension spirituelle de la personne s'en trouve souvent laissée de côté.

7.2 L'affirmation de gratuité

La quasi totalité des enquêtés affiche une démarche de gratuité par rapport à la prise en compte de la dimension spirituelle des personnes accueillies. La catégorie n°4, présentée ici, « L'affirmation de gratuité », décrit le phénomène de construction, par l'acteur du social, d'un discours d'honnêteté, avec des intentions de non-prosélytisme, d'inconditionnalité de l'accompagnement, de respect des convictions de la personne accueillie. Le cadre juridique de la laïcité sous-tend en partie ces discours, par crainte de l'accusation de prosélytisme. Mais une recherche d'un certain professionnalisme, synonyme de neutralité et de distance relationnelle, explique aussi ce phénomène.

La catégorie n°4 se retrouve très fréquemment dans les entretiens, et se place au deuxième rang en termes d'occurrences dans les discours. Elle concerne neuf entretiens sur dix[21].

[21] Voir chapitre 4 « Résultat de la catégorisation », page 83.

7.2.1 Le refus du prosélytisme et l'inconditionnalité

Le refus du prosélytisme est unanime. Il est explicitement dit par de nombreux enquêtés, et souvent mis en lien avec le cadre obligatoire de la loi sur la laïcité (citations ci-dessous et entretiens n°2, 6, 10, 11, 14, 16, 18, 21, 22, 24, 32, 34, 35, 38, 41). L'absurdité des discours enfermants et culpabilisateurs est dénoncée par un enquêté, et les personnes cherchant à faire du prosélytisme sont écartées.

> « [...] on distingue le social et le religieux parce qu'on ne veut pas faire de prosélytisme[...]
> [...]
> [...] on fait attention à ne pas faire de prosélytisme.[...] on ne veut pas faire de prosélytisme. »
> (Entretien n°1, §16 ; 60)

> « Et ils [certains objecteurs de conscience employés par la structure] s'imaginaient qu'en venant, ils pouvaient convertir toutes ces pauvres personnes égarées, voilà, vivant dans le péché, étant complètement... Enfin bref. Et je me rappelle : il a fallu un jour, de ma part, une intervention assez musclée, vis-à-vis d'un objecteur, pour le recadrer, pour lui dire qu'il cesse d'avoir des paroles, des discours extrêmement prosélytes et enfermants vis-à-vis de certaines personnes, en leur... Notamment, il leur disait qu'il fallait qu'elles changent de vie, qu'elles iraient droit en enfer, qu'elles vivaient dans le péché, enfin etc. Et je suis allé le voir, je lui ai dit : "Non, maintenant, ça suffit. Ce qu'on m'a relaté, ce n'est pas possible. Stop. Si tu veux vraiment, quelque part, prêcher quelque chose, au moins prêche l'amour, mais sûrement pas l'enfer ; l'enfer, ils le vivent déjà, ils sont déjà dedans [...]" »
> (Entretien n°14, §18)

L'inconditionnalité de l'accompagnement est également revendiquée par de nombreux enquêtés. Toute personne est accueillie de la même façon et reçoit le même service. La rencontre ne conditionne rien par rapport au service rendu. (Citations ci-dessous et entretiens n°6, 8, 11, 15, 22, 34, 36, 40, 42.)

> « Or là, [l'association] accueille dans ses établissements, je dirais, les tout-venants, tout le monde. Il n'y a pas d'exclusion. Un accueil sans condition. On ne regarde pas la culture, la religion, la personne. Toute personne qui a besoin, vient chez nous frapper à notre porte, on ouvrira. »
> (Entretien n°2, §4)

> « Vous êtes là. On vous prend tel que vous êtes.[...]
> [...]
> [...] Et finalement, quelle que soit la diversité [du public qu'on reçoit], il y a le même accueil.[...] »
> (Entretien n°4, §70 ; 78)

7.2.2 L'exigence professionnelle de distance relationnelle et de neutralité

Pour certains acteurs du social, leurs convictions personnelles ne doivent pas être partagées. Il n'est pas question d'échanges de convictions. Pour d'autres, cet échange est éventuellement possible, mais toujours dans le respect des convictions de l'autre, et jamais ou rarement de sa propre initiative — les bénévoles étant souvent autorisés à avoir une parole un peu plus libre sur leurs convictions. La distance relationnelle est un impératif professionnel. D'ailleurs, les acteurs du social ne sont pas recrutés sur leurs convictions. Il y a donc une diversité de convictions qui restent personnelles, mais qui constituent un socle sur lequel l'acteur s'appuie pour travailler. Ces convictions sont une partie intégrante de la personne. Les enquêtés cités ci-dessous sont tous des travailleurs sociaux, dont un directeur de structure (entretien n°14).

> « ER - Quelle est la place des convictions personnelles dans les échanges avec les personnes qui ont elles-mêmes des convictions ?…
> EE - Je dirais, normalement, elles ne devraient pas avoir lieu… [rires] tenir de place, à mon avis. C'est-à-dire peu importe la religion que je suis, d'où je suis, enfin, je veux dire : la personne en face, elle n'a pas à le savoir. Moi, je garde ma conviction, enfin, je garde ou je garde pas, mais enfin, c'est mon problème, c'est pas le problème de la personne que j'ai en face. La personne qui est en face… enfin, là encore, je pense que c'est un problème de distance. On n'a pas à savoir, on doit rester neutre, une certaine neutralité. C'est là où je mets la laïcité aussi. C'est-à-dire une certaine… on doit être neutre, quoi, enfin "neutre"… »
> (Entretien n°36, §67-68)

> « ER - Et dans les repères que vous posez, quelle est la place de vos convictions personnelles, par rapport à… ben, aux convictions du jeune reçu ?
> EE - Eh bien, moi je dirais qu'elles restent personnelles. Ce n'est pas quelque chose qui est partagée avec les personnes qu'on accompagne… Voilà. Au niveau de l'équipe, chacun a ses propres convictions. Ce n'est pas non plus, il n'y a pas une ligne ou… On n'est pas questionné là-dessus à l'embauche non plus. [rires] Voilà. Non mais c'est important, c'est-à-dire que c'est pas… Donc, elles restent personnelles, et ce n'est pas quelque chose qui est partagée dans le cadre des entretiens. C'est-à-dire, évidemment, on travaille avec ce qu'on est, avec nos convictions et nos… Mais c'est pas quelque chose qu'on va mettre en avant. »
> (Entretien n°11, §25-26)

> « EE - […] Et, il s'agit là, bien sûr, de respecter l'autre dans son identité, dans ses croyances, et en aucun cas nous ne pouvons venir, nous, [petit rire] en mettant en avant nos propres convictions, nos propres références, nos valeurs, notre foi, pour dire les choses simplement. Bien sûr, bien sûr, ce sont des hommes et des femmes libres, et nous aussi, nous sommes des hommes et des femmes libres. Je veux dire par là que si, à un moment donné, un dialogue s'instaure sur, effectivement, le sens de la vie, sur etc., on s'autorise d'avoir un échange sur ces questions-là. Et il n'est pas interdit à un salarié de dévoiler un peu ses propres convictions, mais toujours dans le respect de l'autre, et en veillant à des règles fondamentales également de distance à respecter avec les usagers […]
> ER - Qui est à l'initiative de ce dialogue ? Sur le sens de la vie, quand il y a ce type de dialogue qui apparaît ?
> EE - Ben, généralement, ça va être l'usager. Je ne peux pas vous garantir à 100 % que c'est toujours l'usager. Ça peut être parfois, dans une conversation qu'on peut avoir, voilà, pourquoi pas un salarié, sûrement un bénévole, ça peut arriver, les bénévoles étant plus dans cette liberté de partager là-dessus. »
> (Entretien n°14, §18)

La neutralité professionnelle peut aller jusqu'au choix de ne pas réorienter les personnes accompagnées vers des ministres du culte pour des questions spirituelles ou religieuses, car cette réorientation aurait valeur de prescription de la part du professionnel qui est, ici, psychologue. Il y a un refus d'influencer la personne, même par une éventuelle réorientation. C'est un cas certainement particulier à la relation thérapeutique avec le psychologue. Peut-être faut-il tout de même s'interroger sur la valeur de prescription que peut prendre une proposition de réorientation, quand celle-ci est faite par un autre acteur du social ? Le chapitre de relecture et discussions revient sur cette question[22].

> « […] ce que vous leur dites a valeur de prescription médicale. Je ne veux pas les influencer dans ces voies-là. La seule prescription que je m'autorise à faire c'est au niveau de leur santé. »
> (Entretien n°37, §64)

7.2.3 L'autorisation d'accès à la dimension spirituelle

Les enquêtés disent souvent refuser de manipuler la personne accueillie, de l'obliger à se livrer. Ils déclarent une volonté de non-ingérence dans le rapport de la

[22]Voir section 11.5 « Vers un accompagnement spirituel distinct de l'aide sociale », page 322.

personne à sa spiritualité. Ils laissent à la personne le soin d'entrer dans une démarche de questionnement existentiel. Ils se refusent à provoquer ce questionnement en interpellant les personnes sur leurs problèmes existentiels. Une grande discrétion est de mise par rapport à la vie des personnes accompagnées. Cette discrétion respecte la propre discrétion que celles-ci maintiennent sur elles-mêmes. Il ne s'agit pas d'enter par effraction dans les consciences. (Citations ci-dessous et entretiens n°22, 33.)

> « […] Et donc, je suis, effectivement, c'est vraiment une disposition, du coup… d'écoute qui tend des perches aux gens, qui renvoie des choses aux gens sur ce qu'ils ont dit, mais qui va pas essayer d'extorquer, dans certains domaines de leur vie, des choses… »
> (Entretien n°1, §78)

> « EE1 - Disons… j'évite un questionnaire de commissaire, quoi. C'est-à-dire, à la fois je réponds, parce que j'ai pas fait de prêchi-prêcha ni rien. Ils l'ont demandé aussi parce qu'ils savent que je suis prêtre. Et donc… Après, je m'interdis de farfouiller dans leur conscience. […]
> […]
> EE2 - Mais en fait, nous aussi, instinctivement, on est tous très discrets. On va pas… […] On ne va pas les questionner. On ne va pas leur demander pourquoi ils sont là, pourquoi… On leur pose pas de question. C'est eux, s'ils ont envie de parler, ils parlent, mais sinon on est vraiment dans la discrétion. »
> (Entretien n°13, §108 ; 174-176)

> « […] ce n'est pas à nous d'aller jouer l'inquisiteur pour leur dire : " Si tu en es là, c'est parce que tu n'as pas réglé tes problèmes essentiels, existentiels." […] Moi, je m'interdis de le faire, parce que ce n'est pas mon tempérament, ce n'est pas ma manière de concevoir la rencontre avec autrui. C'est plutôt de laisser venir le questionnement. »
> (Entretien n°18, §10)

La personne accueillie elle-même donne autorisation pour entrer dans une dimension spirituelle explicite de la relation. Les enquêtés attendent cette autorisation qu'ils doivent discerner en évitant toute surinterprétation. L'initiative est laissée à la personne accueillie qui garde ainsi toute liberté par rapport à sa parole sur soi. Mais ceci signifie aussi que les acteurs du social attendent que la personne accompagnée soit prête en elle-même. (Citations ci-dessous et entretiens n°29, 32, 34, 39, 40, 41, 42.)

> « Mais la personne est là, peut-être pour cet instant-là, elle n'avait pas besoin d'entendre que Dieu l'aime, directement, d'emblée, sans qu'on lui pose la question, ou sans que, elle-même, elle en manifeste le désir.[...]
> [...]
> [...] On ne peut pas dire : "Bon, écoutez, on va prier. Dieu va vous aider." Non, on ne peut pas s'autoriser cela.[...] »
> (Entretien n°2, §10 ; 14)

> « Là aussi, une question ouverte où la personne est dans sa liberté, n'est pas contrainte de répondre à des questions auxquelles elle n'a pas envie de répondre, mais peut, par contre, se soulager, déposer des soucis, de l'inquiétude. [...] »
> (Entretien n°6, §8)

> « C'est le fameux récit de soi. Et là, ça, c'est le discernement, c'est d'entendre où sont les possibles, où sont les ouvertures, à quel moment je suis autorisé à dire quelque chose.
> [...]
> [...] C'est eux qui nous donnent l'autorisation ; c'est eux qui déclenchent le processus. »
> (Entretien n°33, §60 ; 62)

Un enquêté se réfère au théologien Dietrich Bonhoeffer dans son rapport au monde sécularisé. Les convictions profondes restent personnelles tant que la personne accompagnée n'interroge pas elle-même la dimension spirituelle de l'accompagnant. L'enquêté émet ici une critique face à certaines pratiques confessantes.

> « EE1 - [...] Alors j'ai dit : "Non, moi, je le fais [de lire la Bible et de prier avec la personne] que si on me demande, je le fais que si on me demande." Que je prie pour les personnes, ça, c'est autre chose, mais jamais je ne viens, comme je l'ai vu faire avec des aumôniers d'hôpitaux ou ailleurs, où ils... assomment presque le malade avec la Bible, hein. Mais bon. Voilà. Moi, ce "vivre comme si Dieu n'existait pas", c'est accepter de vivre dans une société où je ne donne pas des réponses toutes faites, aussi, hein. C'est vivre dans la sécularité. Voilà. Et je dirais qu'avec les SDF, quelque part, c'est de cet ordre-là aussi. Tout en croyant profondément que, avec l'exemple que G. a donné, que, effectivement une démarche de l'ordre de la foi peut aider quelqu'un à se tenir debout de nouveau. Voilà. C'est... c'est...
> EE2 - Oui, mais il faut qu'ils le demandent. »
> (Entretien n°13, §155)

Le cadre laïque imposé par la loi est aussi évoqué pour justifier de la volonté de ne pas interroger les convictions. L'initiative est, là encore, laissée à la personne accueillie d'aborder ses convictions.

> « Et la question, alors la question de la dimension spirituelle, je veux dire, nous, on fonctionne dans le cadre légal, qui est donc celui d'un État, d'un système laïque avec, ben a priori, le respect des personnes et de leurs convictions [...] c'est a priori pas... pas quelque chose que nous questionnons et... Ça peut être, enfin évidemment, ça peut être abordé dans le cadre des entretiens ou de l'accompagnement, par les personnes elles-mêmes, c'est-à-dire qu'elles peuvent souhaiter parler de ces questions-là... »
> (Entretien n°11, §14)

L'acteur du social peut aussi ressentir la présence d'un questionnement chez la personne accompagnée, une disposition à la quête de soi. Il se sent alors autorisé à aborder pleinement les questions spirituelles.

> « ER - Pour vous, ça fait partie intégrante de votre travail d'aider la personne, d'accompagner la personne dans sa quête d'elle-même ?
> EE - Il me semble que ce sont des outils nécessaires à mettre éventuellement à la disposition de la personne, après, si elle en est d'accord. Ce n'est pas un travail qui est fait avec tous, de manière générale. On sent quand il y a des gens qui viennent avec des questionnements, et, comme je vous dis, qui sont aussi parfois à vif, et avec lesquels on se dit que, si on n'arrive pas à travailler quelque chose de cet ordre-là, quoi qu'il arrive, ils seront toujours confrontés à cette même réalité, et que ce sera des points toujours difficiles pour eux. Donc moi, je sais que j'axe ça parfois. Il y a des personnes avec qui ce sont souvent des entretiens où, justement, il n'y a même plus le dossier administratif. On l'oublie et on est dans un échange. »
> (Entretien n°23, §31-32)

Une enquêtée souligne que la distance par rapport aux convictions de la personne accompagnée permet un meilleur accompagnement en limitant le risque de transfert. La distance dans l'écoute est un gage de professionnalisme. Ne pas partager les mêmes convictions crée une meilleure distance. L'inconditionnalité est mieux garantie par cette distance.

> « Moi, j'écoute. J'écoute tout. Donc, je peux ne pas être d'accord. Mais, après, je mets un cadre. Je ne suis pas du tout obligée d'aller. Après, je redeviens la professionnelle. "Si vous voulez aller vers ce domaine-là, avez-vous pris les bons moyens pour y aller ? Comment agissez-vous ?" Là, je suis dans de l'action. Et je dirais que même, certaines fois, j'ai aussi remarqué que j'étais presque meilleure quand je ne défendais pas les valeurs de la personne, parce que je suis encore, je suis plus dans une distance. Il faut se battre contre, justement, le risque de transfert. C'est ce qui peut arriver dans ces métiers du social. C'est faire faire à l'autre ce qu'on a envie. Ou aller avec elle parce qu'on la trouve sympathique. Et puis, celui qu'on va trouver moins sympathique, alors, qu'est-ce qu'on en fait ? On doit prendre un recul par rapport à ça. »
> (Entretien n°4, §46)

7.2.4 L'acceptation de l'altérité et de la singularité de la rencontre et des personnes

L'acceptation de l'altérité et de la singularité de la personne accueillie, dans le moment de la rencontre, participe à la gratuité de la relation. L'accompagnement s'engage sans savoir où la personne accueillie mène l'accompagnant. C'est un accompagnement à l'aveugle, au gré de la personne (entretien n°4).

Le respect de la personne se situe dans l'altérité même que l'autre oppose. Il est autre, et l'acteur du social se doit d'accepter cette altérité, sans intention de convaincre ou de convertir, sans jugement de valeur. Chacun vaut à égalité, dit une enquêtée, avec ses propres références spirituelles, ses propres valeurs. Le non-jugement est particulièrement souligné comme pilier de l'accueil de l'autre tel qu'il est. Il est ouverture dans l'écoute, porté par un préjugé favorable. Laisser l'autre sans réponse peut être une difficulté pour celui qui est amené souvent à témoigner de ses convictions. (Citations ci-dessous et entretien n°33.)

> « Je reviens à ce que je disais au départ : c'est profondément le respect. Donc le respect de… j'allais dire même de l'altérité de l'autre, c'est-à-dire de sa… Voilà, il a sa propre… sa propre existence. Il n'y a pas d'intention de convaincre. Ou : il n'y a pas un qui serait mieux que l'autre, donc… si discussion il y a, ça va être d'égal à égal, enfin, je veux dire, chacun vaut… chacun a sa parole et sa possibilité de parole, ou de prise de parole. […]
> […]
> […] Mais l'idée n'est pas de donner des réponses, mais d'accompagner quelqu'un dans son questionnement, et dans sa possibilité de trouver lui-même les réponses, à partir de ce qu'il est, à partir de ses propres références aussi, parce que c'est pas forcément… on n'a pas les mêmes, forcément. Voilà, l'idée, c'est pas de plaquer… »
> (Entretien n°11, §28 ; 32)

> « […] c'est d'abord une situation d'écoute qui ne juge pas, qui ne cherche pas du tout à imposer ; c'est plutôt quelque chose qui, moi, je ressens beaucoup comme… un phénomène d'écho c'est-à-dire… les gens disent des choses, il faut être capable de les entendre d'une manière vraiment très ouverte[…] »
> (Entretien n°1, §34)

> « Ce n'est pas facile [d'écouter l'autre] parce que celui qui a le ministère de proclamation a tendance à l'évangélisation. D'où une bonne formation à l'écoute, à l'écoute attentive. Ce n'est pas qu'on mette en veilleuse nos convictions, non. Ces convictions sont là, mais elles ne sont pas, en écoutant l'autre, on n'est

> pas en train de rechercher pour dire : "Tiens, Jésus a dit que". On cherche des réponses ? Non. [...] Un aumônier, un accompagnant spirituel, c'est autre chose que la proclamation. C'est accepter qu'une fois, on soit démuni, qu'on n'ait pas de réponse. »
> (Entretien n°2, §42)

Le refus d'une absolutisation de ses propres convictions semble être un préalable à l'acceptation de l'autre. Il oblige à un relativisme des convictions. Il engage à se mettre à l'écoute des convictions autres. L'enquêté cité se réfère au dialogue interreligieux[23].

> « Oui, c'est que je crois que, c'était de Cantorbéry[24] qui avait une image que je trouve assez intéressante pour parler du dialogue interreligieux [...] Il disait qu'en fait, en fonction des traditions spirituelles dans lesquelles on est ancré, on est dans différents lieux, sur un paysage où il y a différents lieux. On pourrait imaginer différents sommets, et que du coup, on n'a pas forcément les mêmes points de vue en fonction des lieux où l'on est [...] Et donc pour moi, c'est important de reconnaître que si, moi, je me trouve sur tel sommet, parce que c'est cela qui est le plus signifiant pour moi, d'autres se retrouvent ailleurs et donc auront d'autres points de vue qu'il est important d'écouter, parce que c'est une autre part. Je suis pour un certain relativisme, dans la mesure où je suis convaincu que je n'ai qu'un point de vue de la vérité. Cette vérité, si elle existe, la vérité est inaccessible, m'est inaccessible. Et du coup, je n'ai absolument pas à absolutiser mes propres positions. En même temps, je suis au moins convaincu d'une chose, c'est d'avoir trouvé, pour moi, l'ancrage le plus pertinent, l'enracinement le plus pertinent, le plus signifiant. Encore, je n'ai pas fait le tour de toutes les spiritualités, de toutes les religions, pour le dire de façon absolument formelle. C'est pour ça que je dis que c'est un relativisme relatif [petit rire], ce n'est pas un relativisme total. Je ne suis pas non plus pour dire que tout se vaut, parce que je ne le crois pas. On peut avoir des points de vue différents, admettre qu'on a des points de vue différents, sans pour autant dire qu'ils sont pareils, non. Non, ils ne sont pas pareils. »
> (Entretien n°22, §80)

Le cheminement se fait avec les personnes, en suscitant une réflexion qui vient de la personne elle-même. Il peut s'agir éventuellement d'un échange de convictions dans un respect mutuel. Dans cet échange, les valeurs personnelles peuvent être présentées

[23]La discussion interroge cette comparaison au dialogue interreligieux. Voir section 11.2 « Du confessionnel à l'aconfessionnel », page 313.

[24]L'enquêté fait probablement référence à l'allocution de l'archevêque de Cantorbéry Roman Williams à l'intention de la neuvième Assemblée du Conseil œcuménique des Églises, en 2006. Source : http ://www.oikoumene.org/fr/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/2-plenary-presentations/christian-identity-religious-plurality/rowan-williams-presentation

comme proposition, mais jamais imposées. La non-imposition des valeurs légitime l'affichage des valeurs personnelles de l'acteur du social. (Citations ci-dessous et entretien n°33.)

> « C'est un cheminement, c'est un cheminement, je pense, avec les personnes. Il s'agit pas d'imposer un point de vue, mais de vraiment permettre que la personne réfléchisse aussi. [...]
> [...]
> Ben, du coup, là, on reste sur nos convictions, en respectant les siennes, mais en expliquant son expérience et... les réflexions aussi qui sont pas vraiment justes, voilà... dans un échange, un partage, qui permettent à l'autre de réfléchir aussi sur ce qu'elle croit... ou pas. [silence] »
> (Entretien n°9, §66 ; 100)

> « [...] petit à petit j'ai aussi appris, tout en gardant mes valeurs, à accepter les valeurs des autres, à peut-être argumenter, enfin, à expliquer — Comment dire ? — à expliquer aux personnes pourquoi j'ai dans l'idée que telle chose serait bonne pour elles, par exemple. J'arrive peut-être de mieux en mieux [...] à accepter le contre-argument des personnes, la contre-argumentation. Mais en même temps, ces valeurs, oui, je disais, je ne les impose pas. Je les propose peut-être. Et en argumentant, en expliquant, en essayant de convaincre, mais pas par la force, que c'est peut-être mieux d'élever un enfant dans un appartement, je pense à ma vie d'avant où parfois je faisais des visites à domicile dans des appartements pratiquement insalubres. [...] »
> (Entretien n°12, §60)

> « Donc, faire vivre cette diversité [de convictions entre personnes accueillies], il me semble que c'est important, et c'est important de pouvoir le faire aussi à partir de soi, pas simplement dans cette espèce de neutralité, mais aussi, des fois, en pouvant investir ce terrain de : "Oui, ben moi, je crois ça, je suis ça." Et sans forcément te demander de venir rejoindre ce que je suis ou ce que je crois. »
> (Entretien n°15, §30)

7.2.5 Un service centré sur la personne accompagnée

L'identité de la personne est au centre de la relation, affirme un enquêté.

> « L'accueil, c'est prendre en considération la personne comme étant quelqu'un véritablement dans son identité. On reçoit la personne, vraiment. »
> (Entretien n°3, §76)

L'accompagnement centré sur la personne fait de celle-ci le moteur même de son cheminement spirituel. Le sens de la vie émerge d'elle-même, de ses propres fondements. C'est la personne elle-même qui donne la matière pour son cheminement. Ainsi, ce mouvement ne dépend pas des convictions de l'accompagnant qui peut alors accompagner toute personne en la rejoignant dans ce qu'elle est. Si l'on peut parler de conduire la personne accompagnée, c'est uniquement vers elle-même. (Citations ci-dessous et entretiens n°2, 18.)

> « On peut accompagner toute personne parce que le but, c'est vraiment que la personne que l'on accompagne trouve, en elle-même, le sens de son existence, pas le mien. »
> (Entretien n°5, §28)

> « C'est souvent par là qu'on prend la personne ; c'est elle qui nous donne la matière pour faire notre travail. »
> (Entretien n°23, §34)

> « ER - Vous les rejoignez là où ils sont
> EE - Oui.
> ER - dans leurs références propres.
> EE - Tout à fait. Absolument. C'est fondamental. »
> (Entretien n°33, §65-68)

L'accompagnant ne s'autorise aucun projet pour la personne. La conversion religieuse n'est pas non plus le propos. La gratuité y est opposée.

> « C'est pas parce que, notre ambition, elle n'est pas du tout de… On n'a pas de projet, à part… cette fonction d'écoute et de présence […] »
> (Entretien n°29, §177)

> « Mais à la limite, on n'a pas besoin de leur demander de devenir chrétiens. […] il faut qu'on donne gratuitement. »
> (Entretien n°33, §64)

Une enquêtée préfère parler d'une position d'accompagnement en arrière, plutôt qu'à côté même. Ainsi, il lui paraît plus sûr de ne pas être devant, c'est-à-dire dans le projet pour l'autre[25].

[25] Cette position en arrière pose question. N'y a-t-il alors pas un risque de manquer l'accompagnement, c'est-à-dire finalement de passer à côté de l'accompagnement ? Voir section 11.3 « La vocation ecclésiale à l'accompagnement spirituel aconfessionnel », page 316.

> « Et puis après, nous, on va avec elle. On la suit. Quand on dit "suivre quelqu'un", c'est vraiment ça. Elle est toujours un petit peu devant. Nous, on est toujours un peu derrière pour entendre ce qu'elle va dire, ce qu'elle aura… ou ce qu'elle va demander. Parce que, si on est trop, trop, trop à côté, des fois, on peut être un peu devant. Ça, jamais. C'est la pire des choses. »
> (Entretien n°34, §30)

Un enquêté avertit qu'il ne s'agit pas de mettre à nu la personne dans l'accompagnement, par exemple dans un dévoilement de ses fragilités. L'accompagnement va au rythme de la personne, dans le respect de ce rythme, de son cheminement.

> « Donc voilà, il faut aller très doucement, et on sent que pour certaines personnes, arriver à parler du je en profondeur pourrait d'un seul coup leur amener un effondrement psychique, puisqu'elles ne sont pas. Non. Il faut respecter ça. Il ne faut pas pointer les incohérences. Il faut laisser la personne faire sa route. Peut-être elle va décider demain de retourner à l'endroit d'où elle vient, parce que c'est très difficile, pour les personnes victimes de violences, d'échapper à ce cycle infernal de la violence. »
> (Entretien n°39, §10)

Selon cet enquêté, les risques de la projection sur l'autre et du projet pour l'autre sont toujours présents. Ils décentrent tous deux de la personne et l'empêchent d'avancer.

> « Donc, c'est notre problème de, parce que c'est vrai, dans le travail social, on espère que les gens vont aller mieux. On espère qu'ils vont, je ne sais pas quoi, se réconcilier. Ou on espère qu'ils vont trouver l'autonomie, ne plus s'engrener avec des gens qui les entraînent vers la drogue ou l'alcool. Enfin, on voudrait tellement du bien, mais… mais ça peut être une projection, et qui va empêcher la personne de s'en saisir. Donc l'important, ce n'est pas ça. C'est comment elle va faire, qu'est-ce qu'elle veut. »
> (Entretien n°39, §20)

Il insiste aussi sur la nécessité de renoncer à soi, par une mise à distance de soi, pour laisser une ouverture à l'autre. Renoncer à vouloir aider, pour aider réellement. Même dans le regard porté à l'autre, il faut renoncer à vouloir voir en l'autre le Christ pour pouvoir voir l'autre tel qu'il est[26]. C'est ainsi que la spiritualité peut réellement se vivre, quand elle est à sa juste place, dit l'enquêté.

[26]Voir paragraphe 12.2.3.3 « Refuser les analogies christiques », page 355.

« C'est ça, notre enjeu, c'est nous, c'est savoir comment entrer dans ce renoncement à soi, qui n'est jamais dénigrement, mais qui est cette distance avec soi qui permet d'offrir un creux où l'autre peut trouver place. [...]
[...]
[...] Et je dis aux gens : "Voilà, tu viens ici pour aider les gens. Pour que tu aides les gens, il va falloir que tu renonces à les aider." C'est un des slogans de notre établissement. Pour aider les gens, il faut renoncer à les aider. Ou bien : "Tu as une dimension spirituelle ? Ah, tu as une dimension spirituelle ! Bon, tu crois en Jésus-Christ. Alors, Jésus, tu penses à Jésus quand tu vois les autres." Je lui dis : "Eh ben, tu vas arrêter de faire ça. Parce que si tu fais ça, Jésus est tellement grand que tu ne vas plus voir les autres. Donc, ne t'occupe pas de Jésus quand tu vois les autres. Quand tu vas aller vers les autres, Jésus y est avec toi puisqu'il est en toi. Donc, ne te dis pas : Ah, il faut surtout que je puisse, je ne sais pas quoi, et puis leur communiquer la vie qui m'anime, ou je ne sais pas quoi. Voilà, tu fais ça, et c'est un monstre que tu amènes, enfin pas un monstre, un univers immense que tu mets entre toi et l'autre ! Que tu ne peux même pas nommer puisque c'est le Dieu qui est innommable. Bon voilà. Donc tu me fais ça, et tu mets ça entre toi et l'autre. Mais alors c'est fini ! Tu ne vas jamais être en relation avec l'autre." Vous allez dire : je bannis la spiritualité. Mais pas du tout. Mais je dis que, pour qu'elle se vive [petit silence] il faut la laisser à sa place. »
(Entretien n°39, §4 ; 44)

Le service centré sur la personne accompagnée rejoint le besoin de celle-ci. Il ne se préoccupe pas du salut eschatologique, entièrement à la maîtrise de Dieu lui-même. Pour un enquêté, il en va même du respect de Dieu lui-même que de ne pas abuser de la faiblesse de la personne accompagnée, et de ne pas se considérer en mission de convertir une personne. (Citations ci-dessous et entretiens n°19, 32, 42.)

« [...] le besoin de la personne, c'est ce qui m'intéresse, moi, ce qui me préoccupe ; le besoin de la personne d'abord. Et après, on chemine ensemble jusqu'à ce que, parce qu'un musulman, c'est difficile de reconvertir à un chrétien, parce que cette personne sera reniée par, bannie, et même risque la mort ; donc, je ne vais pas mettre cette personne en péril. Toutefois, cette personne sait que, avec mon témoignage, avec mon amour pour elle, sans condition, parce que là, je ne saute pas sur les statistiques : voilà, j'ai gagné une âme. C'est gratuit. C'est le Seigneur, son Esprit qui va rentrer dans l'esprit de cette personne. C'est le saint Esprit qui convainc, pas moi. »
(Entretien n°2, §30)

« ER - Qu'est-ce qui permet de s'en prémunir [d'un abus de faiblesse] ?
EE - Se prémunir ? Ben d'en avoir conscience, et puis je crois vraiment le respect de Dieu, et puis le respect de la personne. Et puis se dire que c'est pas nous,

aussi, qui faisons le travail, à vrai dire, mais c'est Dieu. Voilà on est des témoins de lui, mais c'est lui qui accomplit les choses. Au terme de l'année, on n'a pas à faire un bilan avec, entre guillemets, les âmes qu'on a gagnées. C'est pas ça. »
(Entretien n°17, §84)

7.2.6 La clarté et la franchise sur les intentions

Garder un accompagnement toujours centré sur la personne est difficile, car les préoccupations et convictions personnelles de l'accompagnant peuvent interférer dans la relation. Le cheminement de la personne accompagnée doit rester de sa propre maîtrise. La franchise est nécessaire, nous dit une enquêtée, pour rétablir une relation vraiment centrée sur la personne accompagnée.

« ER - Quand y aurait-il un risque d'interférence entre ses propres convictions et les convictions de la personne qu'on accompagne ?
EE - D'interférence, dans quel sens ?
ER - Finalement, que la personne qui est accompagnée se sent imposer les convictions de l'autre. Qu'est-ce qui permet ? Qu'est-ce qui ? Dans quel cas est-ce qu'on risquerait ces interférences-là ?
EE - Alors, quand on s'aperçoit soi-même qu'on a pu aller dans le sens, il faut le dire. Il faut le dire. Moi, j'ai… Il faut le dire, il faut l'interroger, il faut lui demander comment elle a reçu cela. Il faut lui redonner la liberté. Parce que… il n'y a pas d'accompagnement parfait. Il n'y a pas d'accompagnement parfait. Ça dépend beaucoup du moment. On peut être pris dans une difficulté personnelle, et puis… […] Il faut être très honnête. Très honnête. Et si on a le sentiment d'avoir voulu conduire quelqu'un pour l'aider, il faut le lui dire. […] Dans cette forme d'accompagnement, il faut se livrer entièrement pour être tout à fait, pour être entière dans son humanité et en même temps à l'écoute complète de l'autre… Pfff, on est fragile sur ce terrain-là. Alors il faut le savoir. Il faut le savoir et puis, et puis oser le parler, oser le parler. »
(Entretien n°5, §29-32)

La clarté des fondements de l'accompagnement, poursuit plus loin cette enquêtée, permet une honnêteté dans la démarche qui laisse la personne accompagnée libre, dans un espace où elle peut être elle-même. Cette liberté d'être, laissée à l'autre, est de l'ordre du respect. L'accompagnement n'est pas une démarche de proclamation d'un message porteur de convictions. (Citation ci-dessous et aussi entretien n°35.)

> « Tiens, je dirais qu'il faut être clair sur les fondements de ce que l'on fait, quels qu'ils soient. Quels qu'ils soient. On ne peut pas faire un accompagnement dans le flou. Mais ça peut être très divers ; ça peut être chrétien ou pas chrétien. Mais il faut être au clair. Et il faut pouvoir en rendre compte. Parce que, pour la personne, elle a besoin de le sentir, le fondement, et qu'elle peut aussi demander : "Pourquoi vous me dites ça ? À partir de quoi vous me dites ça ?" Mais, c'est divers. C'est divers. […] Plus on en a conscience, plus on respecte l'autre, dans sa différence. Et en cela, on se distingue de l'aumônerie ancienne où il s'agissait de communiquer un message chrétien. C'est très différent. Mais si on est chrétien, en conscience et en convictions, si on nous le demande, on peut le dire, dans le respect de l'autre. »
> (Entretien n°5, §64)

Il semble également nécessaire de vérifier que les intentions de l'accompagnant ne sont pas tournées vers un désir de témoignage et d'évangélisation. D'autres lieux sont dédiés à cette démarche (citation ci-dessous et également dans les entretiens n°18, 32). La formation du pasteur pourrait permettre de discerner la démarche d'un accompagnement libéré de ces intentions évangélisatrices. La connaissance apportée par la formation théologique apporterait une capacité de conscience et de discernement entre les différents aspects d'un rapport à la dimension spirituelle : écoute, proclamation, accompagnement, etc. Ainsi, l'intervention de théologiens confirmés répondrait au risque de confusion, en sachant qualifier le type d'intervention professionnelle.

> « ER - Toi, tu es pasteur. Pourquoi on a demandé cela à un pasteur, de le faire ? Pourquoi ce serait un pasteur plus qu'une autre personne ? Qu'est-ce que le fait que tu sois pasteur, qu'est-ce que ça apporte de plus ou de différent ?
> EE - Dans ce que j'ai pu percevoir, c'était en tout cas, par rapport à l'institution, vérifier les intentions avec lesquels on venait. Ça veut dire que, peut-être parfois, c'est éviter les écueils d'une certaine bonne volonté chrétienne qui verrait peut-être pas tout à fait toujours les enjeux, ou qui, peut-être sur la notion d'évangélisation, ne serait peut-être pas non plus très aiguisée. Et on n'est pas à l'abri, nous-mêmes, de ces écueils-là, enfin de ce travail-là. Mais, c'est vérifier en tout cas une forme d'exigence sur cette présence chrétienne et spirituelle. Voilà. Il me semble qu'il y a d'autres lieux où les bénévoles peuvent agir, parler, écouter, et c'est aussi accueilli par l'institution. […]
> […]
> EE - [silence] Je dirais peut-être que moins que la théologie, mais c'est avoir conscience de l'articulation des différents domaines. Ça veut dire savoir que la spiritualité, l'éthique, l'enseignement de la Parole, et la théologie, voilà, c'est pouvoir avoir quelques points de repère dans ces domaines-là, et ne pas les confondre, pouvoir distinguer les choses, et pouvoir savoir ce que tu sollicites face à la personne.

> Il me semble que c'est tout simplement un peu plus de précision là-dedans. Je ne sais pas si ça se joue tellement en termes de connaissances, mais plutôt d'articulation de ces différents domaines, et de respecter les frontières de ces différents domaines, les uns par rapport aux autres. Qu'est-ce qu'on touche là ? Quand est-ce qu'on passe de l'un à l'autre ? C'est peut-être une plus grande conscience de ces continuités, distinctions. Et… oui. »
> (Entretien n°15, §65-66 ; 70)

La démarche sociale ne doit pas être détournée par une intention autre que celle de répondre au besoin social de la personne accueillie. Un enquêté, président de l'association visitée, insiste sur le fait qu'il n'admet aucune dénaturation de l'aide sociale.

> « Quand la personne est là, je sais qu'en face de moi, elle a tout ça [une globalité de la personne : corps, psychisme et spiritualité], mais je ne veux pas la tromper, parce que si elle est venue chez nous, c'est parce qu'elle n'a pas de maison. C'est parce qu'elle a été maltraitée. C'est parce qu'elle a été mise dehors. […] Donc, j'entends qu'elle me parle de tout [tout ce qui fait la globalité de sa personne], mais je ne la trompe pas en disant : "Ah oui, oui, je sais ce dont vous avez besoin : c'est de vous retrouver avec vous-même." Non. Elle n'a plus de maison, donc nous allons l'aider à retrouver un logement. C'est ce que je dis toujours dans notre association, quand on a rédigé notre projet associatif : Nous ne pervertirons jamais l'aide sociale par l'offre de l'Évangile. »
> (Entretien n°39, §4)

La clarté et la franchise concernent également le lieu même de l'accueil, par des signes ostensibles de l'identité confessionnelle du lieu : objets, bâtiment (église), etc. (citation ci-après et entretiens n°8, 30, 34). Cette identité n'est pas cachée mais ne s'impose pas. La liberté de la personne accueillie est ainsi respectée. Cependant, dans la plupart des lieux d'accueil de l'action sociale, les signes religieux y sont totalement absents (propos souligné en particulier dans l'entretien n°32).

> « ER - Tu mentionnais le fait qu'il y a des musulmans. Comment les convictions de l'accompagnant interfèrent-elles avec celle de la personne accompagnée ?
> EE - Alors, les gens savent clairement que c'est une église chrétienne. Les locaux sont sous le temple. On voit très très clairement. Les gens savent où ils mettent les pieds. Et puis, c'est rappelé plusieurs fois par le fait que, dans le local, on a mis une croix toute simple. Voilà, la croix qui est le symbole universel du christianisme, même si ça peut renvoyer, dans l'inconscient ou le conscient, aux gens accueillis d'autres choses : les croisés… On ne maîtrise pas ça. Voilà, la croix. Il peut y avoir aussi de temps en temps, mais toujours dans le respect de la liberté […] »
> (Entretien n°6, §20)

La séparation des lieux entre le cultuel et le social, quand la structure dispose des deux, ou la séparation des moments entre ceux dédiés au cultuel et ceux dédiés au social, quand les deux coexistent dans l'activité d'une structure, assurent la transparence. (Citations ci-dessous et entretiens n°14, 15, 22, 42.)

> « Physiquement, il y a deux entrées — on visitera tout à l'heure — qui sont très séparées : l'entrée pour la partie cultuelle, et puis l'entrée pour la partie administrative [sociale]. »
> (Entretien n°7, §2)

> « Alors je disais : "Écoutez, si c'est des questions d'ordre religieux ou spirituel, il y a un lieu, il y a une église, là ; je vous donne rendez-vous à l'église, si vous le voulez, et vous rencontrerez le pasteur." Ça ne sera pas le responsable de la soupe populaire, ce sera le pasteur de l'église. En l'occurrence c'est moi, mais voilà. Je veux que les choses soient claires et séparées. »
> (Entretien n°32, §14)

7.2.7 L'abandon du pouvoir et l'acceptation de l'inutilité

Certains enquêtés reconnaissent l'absence de maîtrise de la relation par l'accompagnant. Celui-ci ignore la suite de l'histoire des personnes accueillies temporairement dans les structures d'action sociale. Et l'enquêté constate qu'il en est d'ailleurs ainsi dans les évangiles, pour les personnes que rencontre Jésus. L'accompagnant se trouve aussi face à ses limites personnelles, dans ces relations. L'autre qui échappe, l'accompagnant lui-même qui se trouve démuni ou qui défaille, sont autant de fragilités de l'ordre de la non-maîtrise.

> « [...] moi, je me suis aperçu souvent que c'est pareil quand on dit quelque chose aux gens, qu'on renvoie des questions... vraiment, on ne sait jamais ce que les gens entendent, retiennent ce qui va faire, ce qui peut-être, à un moment, fera sens pour eux, et les fera bouger, peut-être six mois après.[...] Donc, on ne maîtrise rien du tout.
> [...]
> [...] j'ai l'impression de n'avoir rien renvoyé, de n'avoir eu aucune... que ce que j'ai dit ou ce que j'ai renvoyé à la personne n'a servi à rien. Donc là, des fois, on s'aperçoit que des fois non et des fois oui. Mais du coup, il y a toujours de toutes façons, dans ce boulot-là, l'impression d'être impuissant par rapport à des difficultés qu'ont les gens, qui sont énormes. »
> (Entretien n°1, §36 ; 38)

> « Il faut accepter aussi qu'on a des limites, et qu'on ne sait pas très bien faire l'accompagnement auquel on rêve, aussi. C'est comme ça.
> [...]
> [...] Je crois que, pour moi, l'Évangile, c'est un regard nouveau qui est porté sur chaque être chaque jour. Hier n'emprisonnera pas aujourd'hui. Hier ne définira pas ce qui sera demain, car aujourd'hui c'est le jour d'Évangile. Demain sera un nouvel aujourd'hui, qui sera un nouvel aujourd'hui d'Évangile. Chacun pourra entendre à nouveau quelque chose qui lui dit de se lever. Se relever, c'est peut-être retrouver un logement, c'est peut-être croire qu'on peut, c'est peut-être continuer dans une galère. C'est quelque chose que j'ai découvert avec cet accompagnement, c'est que, dans l'Évangile, on ne sait jamais ce que sont devenus les gens. Mais c'est grâce à cet accompagnement que je l'ai compris. On ne sait jamais ce que sont devenus les gens. À part la troupe des disciples, mais tous les autres ? Le jeune homme riche qui est parti triste ? Ah, il a peut-être changé après ? On n'en sait rien. La femme adultère ? Il lui dit : "Va, ne pèche plus." Mais, qu'est-ce qu'elle a fait après ? Je n'en sais rien. Le paralytique qui était là depuis 38 ans ? Il lui dit : "Qu'est-ce que tu veux ? Qu'est-ce que tu veux que je te fasse ?" Cette question un peu, voilà. Il était guéri. Qu'est-ce qu'il a fait après ? Et l'autre mendiant ? Et l'autre aveugle ? Et l'autre ? etc., etc. Qu'est-ce qu'ils ont fait ? Je ne sais pas. »
> (Entretien n°39, §24 ; 48)

Accepter la non-maîtrise signifie ne pas entrer dans une relation de pouvoir sur l'autre, fait remarquer l'enquêté. Le savoir sur l'autre est une façon de le posséder, de prendre pouvoir sur lui[27].

> « J'ai beaucoup aimé cette phrase de Maurice Bellet, qui est un théologien catholique, et qui dit que l'Église doit entrer dans le non-savoir. J'aime bien ! Toujours, on prend pouvoir sur les gens. C'est épouvantable. Au nom de la spiritualité. Ou au nom d'autre chose. »
> (Entretien n°39, §18)

Bien entendu, parler de gratuité, dire que rien n'est attendu en retour du service rendu, questionne le besoin de gratification dans toute relation interpersonnelle. Certains enquêtés parlent d'une sorte de gratification indirecte, par les signes de reconnaissance reçus. Celle-ci est placée au second plan par rapport au service centré sur la personne. (Citations ci-dessous et entretien n°4.)

> « [...] en leur demandant absolument rien en retour [...] avec cet accueil sans retour [...] Et nous en avons parlé, hier, de ce fait de : qu'est-ce que ça voulait effectivement dire "donner gratuitement", et quand on dit "gratuitement", est-ce

[27] Voir sous-section 12.2.1 « Altérité et singularité : le non-savoir », page 342.

que, quand même, secrètement au fond de soi, on n'espère pas quand même qu'on va quand même un petit peu recevoir quelque chose ? Donc, voilà, nous avons des discussions comme ça. »
(Entretien n°34, §4)

« ER - Donc, ce qui est au fondement de votre action, vous parlez de votre foi. Est-ce que vous avez des attentes dans votre action auprès de ces personnes ?
EE - En fait, non. Je ne leur demande rien en retour. Rien, rien, rien. C'est vrai que, pour moi, je suis… […] c'est vrai que je suis très heureuse quand un ou deux viennent au culte. Parce que je me dis : là, il va être accueilli d'une autre façon. Il y aura une partie, oui, plus spirituelle, une autre dimension que cette partie de repas, une partie physique, matérielle pour lui. […] Pour moi, je dirais, c'est une… c'est pas une victoire parce que… je dirais : c'est bien, c'est bien parce que ça va lui faire du bien, il va se sentir bien, il va se sentir accueilli aussi. […] Mais je ne vais pas… Ça ne va pas… S'ils ne viennent pas, je ne serai pas affectée. Je me dis : j'ai fait ce que j'avais à faire. »
(Entretien n°21, §39-40)

Par le fait qu'elle est non recherchée, cette gratification indirecte ne me semble pas remettre en cause la volonté de gratuité qu'affichent les acteurs du social. Cette volonté s'exprime ainsi par un accompagnement clair dans ses intentions, proposé à tous, dans le maintien d'une distance relationnelle et le respect d'une altérité, centré sur la personne accueillie, et conscient de ses limites. Toutefois, le risque de la projection sur l'autre reste bien réel. C'est ce qu'expose la section suivante.

7.3 La tentation d'avoir un projet spirituel pour l'autre

La catégorie étudiée ici « La tentation d'avoir un projet spirituel pour l'autre » (catégorie n°8) désigne le phénomène d'intériorisation, de la part de l'acteur du social, d'un projet spirituel pour la personne accueillie. Ce phénomène se trouve en tension avec la gratuité affirmée par l'accompagnant dans sa relation d'aide. Il est question d'intentions portées intérieurement par l'accompagnant. Si ces intentions ne se traduisent pas forcément dans la pratique de l'accompagnement, le risque est élevé d'influencer le comportement de l'accompagnant vis-à-vis de la personne accompagnée. Cette section met la précédente en porte-à-faux. Les quelques acteurs du social concernés montrent un net ancrage spirituel. Ils sont tous confessants,

à l'exception d'une enquêtée (entretien n°11) dont les convictions sont, selon ses termes, plus « philosophiques ». Tous ont plaidé pour une gratuité par rapport à la prise en compte de la dimension spirituelle des personnes accueillies (catégorie n°4).

La catégorie n°8 est d'importance assez faible en termes de présence et de fréquence dans les entretiens[28]. Elle concerne un entretien sur cinq, avec un indice de fréquence faible (huitième rang sur dix). Néanmoins, elle me paraît signifiante par rapport au sujet central de ce travail sur la prise en compte de la dimension spirituelle des personnes accueillies dans l'action sociale.

7.3.1 Une interpellation sur la spiritualité de la personne

Un enquêté ne considère pas incompatible le fait d'être soucieux du respect des convictions de la personne accueillie et de proposer de prier pour cette personne, avec elle ou sans elle, et même de l'amener vers la reconnaissance d'une transcendance. Il parle lui-même de projet, un projet implicite de salut de l'âme qui passe d'abord par le salut matériel.

> « Et moi je dois aussi, je suis appelé à manifester cet esprit de compassion qu'avait le Seigneur. C'est ça. Donc je parle en tant que personne, dans le sens où je suis attentif à son besoin, soit immédiat ou passé, mais son besoin de mieux vivre aujourd'hui, ici et maintenant, la situation qui la poursuivait, qui la faisait souffrir peut-être, par le passé. C'est ça, donc d'abord la personne dans son besoin. Et là, si la personne souhaite, du moins je peux lui proposer : "Puisque vous avez dit que vous étiez enfant de chœur, ou vous croyiez et que maintenant vous êtes fâché avec le bon Dieu, voudriez-vous que je prie pour vous ?" Ou : "Je vais penser à vous dans ma prière." Si la personne n'est pas d'accord, là, je ne la force pas. Mais, je m'autoriserai à penser à vous dans ma prière. Ça, c'est déjà créer l'ouverture.[...]
> [...]
> [...] Eh bien moi, je vais essayer, avec l'aide de Dieu, d'entendre cette révolte et de dire : "Eh bien, peut-être moi, à votre place, je serais aussi révolté au vu de tout ce que vous avez vécu là aussi. Toutefois, dans la révolte, peut-être vous avez besoin que l'Esprit de Dieu, l'Esprit de paix puisse emplir votre cœur. [...]" Donc, j'essaie de faire émerger, en la personne, aussi des bonnes choses, parce que la personne a aussi des compétences, des qualités, et ça sera peut-être la troisième étape, après avoir écouté la personne pour essayer de trouver... l'aider

[28] Voir chapitre 4 « Résultat de la catégorisation », page 83.

> à élaborer une parole de sens à l'histoire, eh bien l'amener vers l'au-delà de cette situation, dans la transcendance que : "Vous pouvez aussi aller au-delà de cela." Et peut-être faire recours, pas forcément si la personne dit : "Moi, je suis athée.", je ne dirais pas : à Dieu, forcément, pour ne pas trop la blesser [...]
> [...]
> [...] Voilà, c'est tout un projet. [...]
> [...]
> [...] Même si on vise son âme, qu'elle soit aussi, que la personne soit sauvée, oui, mais on commence par sauver cette personne de sa situation actuelle, là, ici, maintenant. [...] »
> (Entretien n°2, §20 ; 22 ; 24 ; 74)

Un autre enquêté parle de journaux confessionnels volontairement laissés à la portée des personnes accueillies. L'intention affichée est celle de la clarté sur l'identité du lieu qui les accueille[29]. L'autre fonction reconnue est celle d'informer indirectement les acteurs du social sur l'identité confessionnelle des personnes accueillies par l'intérêt que suscitent ces journaux. Mais, ceux-ci jouent surtout un rôle d'interpellation sur les questions religieuses ou spirituelles[30].

> « [...] des portions d'évangiles qui traînent sur une table où il y a des journaux et toutes sortes de choses à lire. Il y a des numéros [du journal ecclésial régional], différents journaux. Quand ils attendent, ils peuvent lire. Là, il y a des petits textes d'évangiles qui disparaissent à vitesse grand V. Pour dire qu'ils savent où ils mettent les pieds. On a souvent, du coup, repéré des personnes qui, elles-mêmes, étaient chrétiennes, voire protestantes. »
> (Entretien n°6, §20)

7.3.2 La projection des convictions personnelles de l'accompagnant sur la personne

Certains enquêtés portent en eux une visée, une finalité spirituelle pour la personne accueillie, qui est le reflet de leurs convictions propres, les « bonnes questions » à se poser. Cette visée reste intériorisée.

[29] Il en a été question à la section précédente. Voir sous-section 7.2.6 « La clarté et la franchise sur les intentions », page 217.

[30] N'y aurait-il pas intention d'évangéliser par le biais des journaux laissés à disposition du public ? Je discute cette ambiguité au paragraphe 12.2.3.2 « Refuser les projets pour l'autre », en particulier à la page 354.

> « Il y a une visée humaine derrière une réflexion sur ce qu'est l'être humain, une anthropologie en fait, parce que cette personne humaine qu'on veut rencontrer, comment on la considère ? Comment on la voit ? Comment on la perçoit ? Quelle visée et quelle finalité on a pour elle dans sa vie ? Qu'est-ce que vivre ? »
> (Entretien n°6, §4)

> « EE - [...] on prie aussi pour, il faut prier pour la personne, pour qu'elle aussi, elle puisse, à un moment donné, se poser les bonnes questions, avoir un cœur ouvert...
> ER - Et elle le sait ?... Que vous priez pour la personne ?
> EE - Non, non. C'est vrai que... Non, non. C'est vrai que j'ai pas eu l'occasion de dire que je priais pour les personnes dont je m'occupe. »
> (Entretien n°9, §66-68)

Une enquêtée dit vouloir poser des repères — ses repères — pour aider les personnes en précarité à faire face à leur errance. Ces repères se veulent être des bouées de sauvetage pour ces personnes.

> « Mais effectivement, on aborde des questions, j'allais dire : plus philosophiques sur... "À quoi ça sert, tout ça ? De toutes façons, ça va nulle part." Et je dirais, avec des jeunes, donc, on va plutôt essayer de poser un peu des repères, enfin des repères d'adultes, dans un monde où ils seraient un peu perdus ou en errance. Donc, essayer d'apporter quelque chose qui fasse un peu repère. »
> (Entretien n°11, §24)

Un enquêté rend compte de sa grille de lecture qu'il utilise dans sa relation à l'autre, pour le regarder et l'accompagner. Cette grille est, selon lui, ce qui distingue son accompagnement spirituel d'un suivi psychologique.

> « [...] il me semble que c'est fondamentalement à partir d'une grille de lecture de l'homme, et de ce que le Christ est venu dire et apporter, que vont se dire les questions de liberté, pardon, dignité, valeurs. Voilà. Donc c'est, il me semble, plutôt dans ces a priori-là qu'effectivement, c'est avec cette grille de lecture que l'on va essayer de regarder ça, même si ça ne se dit pas forcément dans les faits, en le reliant directement à des versets bibliques, ou au nom de Dieu, etc. mais c'est quand même avec ces présupposés-là qu'on va regarder la réalité, et essayer de l'éclairer à la lumière de cette lumière du Christ, et du sens qu'il peut donner, justement, à toutes ces questions, et à une capacité de foi et d'espérance, y compris face aux réalités les plus difficiles, que ce soit celles d'une personne, d'une situation. Voilà. C'est quand même chargé de ce mouvement de l'Évangile qu'on va regarder une personne et ce qu'elle vit. »
> (Entretien n°15, §24)

Le risque de plaquer ses propres préoccupations spirituelles sur la personne accueillie est aussi reconnu. Un enquêté y est sensible, sans y échapper totalement. L'enjeu pour la personne accueillie — sur lequel porte la question de l'enquêteur — se transforme en un « nous, on croit », c'est-à-dire se décentre de la personne accueillie pour se centrer sur les accompagnants et leurs croyances.

> « […] [Face à l'émergence subite de la dimension spirituelle de la personne accompagnée, à travers une effusion de souffrance :] moi, préoccupé de moi, comme je suis bien trop, je me dis : qu'est-ce que je vais pouvoir lui dire ? Pendant que le chant se termine, j'étais là à tourner dans ma tête. Bien sûr, préoccupé de je ne sais pas quoi, de vouloir consoler, ou de vouloir faire quelque chose. Enfin bon, voilà. […]
> […]
> ER - Quels sont les enjeux de découvrir ça [la dimension spirituelle de la personne], de le lire ? Les enjeux pour la personne elle-même ? Pour la personne accueillie ?
> EE - Ben, les enjeux, c'est que nous, on croit à la, enfin, je crois qu'une des dimensions du christianisme, c'est l'unification de l'être, c'est la pacification de l'être. […] »
> (Entretien n°39, §10 ; 17-18)

7.3.3 La recherche d'un témoignage explicite

La position de témoin est recherchée par quelques enquêtés, avec parfois le désir de glisser de l'implicite vers l'explicite, mais toujours sans volonté de pression sur l'autre, car ces personnes sont reconnues comme particulièrement vulnérables[31]. Les objectifs de témoignage[32] sont directement liés aux convictions religieuses des accompagnants. Ils sont le projet d'un changement chez l'autre. Cette position de témoin permet d'ailleurs de supporter les affronts.

> « […] même si, au fond de moi, j'aimerais bien que cette personne rencontre le Seigneur. Ça, c'est mon souhait, c'est à moi, mais en attendant, c'est la personne, je rentre dans l'histoire de la personne, je rejoins la personne là où elle se trouve. Et au fur et à mesure, la personne verra mon témoignage. Alors, si la personne me pose la question : "Mais, comment vous, vous êtes devenu chrétien ?", parce que la personne sait, et je dirai mon témoignage, c'est ça, mon témoignage. »
> (Entretien n°2, §28)

[31] La vulnérabilité des personnes en précarité est exposée à la section 10.1 « La vulnérabilité et l'autonomie, le petit et l'homme libre », page 276.

[32] La question du témoignage est discutée au paragraphe 12.2.3.2 « Refuser les projets pour l'autre », page 352.

> « EE - [...] on est des témoins de Jésus-Christ, à tel moment, et puis notre témoignage contribuera à changer le regard de cette personne-là sur Dieu, sur l'Église, sur les chrétiens. Et puis voilà, ça s'arrêtera là. On fait confiance à Dieu ; ça aussi, pour nous, c'est important. C'est la confiance, la confiance que Dieu utilisera nos faibles moyens, notre faible témoignage pour faire de grandes choses.
> [...]
> ER - Quelle est la finalité de ce travail d'aumônerie[33] ? Quels sont les objectifs ?
> EE - Je dirais : vivre, partager, manifester l'amour du Christ, l'amour de Dieu aux personnes, à ces personnes, pour beaucoup en situation d'exclusion, de précarité, des personnes qui, peut-être justement, sont fragilisées. [...] c'est la vision aussi de l'association de témoigner cet amour auprès de ces personnes. L'aumônerie est chargée de le faire explicitement. Les travailleurs sociaux normalement ne peuvent le faire qu'implicitement, ceux qui sont chrétiens. Mais nous, on peut le faire explicitement. Alors, c'est vrai qu'on n'exerce pas de pression, et c'est vrai que là aussi, on peut dire qu'on est surveillé, mais on est quand même, oui, certains... sont peut-être gênés avec une approche de l'aumônerie où on pourrait, oui... À cause de la fragilité de certaines personnes, ils diraient : "Ah, vous avez abusé d'elles. Vous avez fait pression sur elles pour les inculquer." Voilà, il faut le savoir aussi. »
> (Entretien n°17, §58 ; 81-82)

7.3.4 L'analogie avec le Christ

Un enquêté théologien identifie les personnes en précarité au Christ, par les souffrances qu'elles endurent. À travers ces personnes, c'est le Christ qui se montre.

> « [...] c'est le Christ qui s'identifie aux... Je me dis : c'est le même Dieu, c'est le même Christ qui, pour moi, est dans l'eucharistie, et en face de moi. Tout défiguré qu'il est, c'est le même. C'est pas deux Christs, c'est le même Christ. »
> (Entretien n°13, §240)

Une enquêtée se place dans une observance à l'enseignement de Jésus lorsqu'elle cite librement Matthieu 25.40. Elle interprète ce récit sur le soin porté aux plus faibles comme un commandement de Jésus. Elle attend de la part de la personne accompagnée que celle-ci progresse sur son chemin, et construit un projet pour cette personne, malgré l'opposition de celle-ci. Elle tire, seule, bénéfice de ce projet.

[33] L'association d'action sociale dispose d'une aumônerie.

« ER - Et quelles sont vos attentes par rapport à ces échanges ? Sur ces questions ?…
EE - La seule attente que j'ai, c'est que… c'est qu'elle puisse… c'est que ces échanges puissent… leur permettre d'avancer sur… sur un chemin qui soit moins un chemin de misère, de dénuement. Quand je dis "misère", c'est global ; le dénuement, c'est global. C'est que, que ce qu'on peut apporter ici, sans étendard, sans… je dirais vraiment, en toute simplicité, toujours pareil, j'ai toujours une parole du Christ qui est en moi, qui est : "Ce que tu feras au plus petit d'entre mes frères, tu le feras pour moi", que… qu'ils puissent être un peu moins angoissés.[…] R., je vous prends l'exemple. [R. a été placé en maison de retraite contre son gré.] R. qui ne veut plus me parler, c'est pour ça, tout à l'heure, je disais : ça, c'est pas grave, mais R., il n'est plus dans la rue, à la merci de gars qui vont le matraquer, tout simplement parce qu'il y a un pauvre vieil homme qui ne pourra pas se défendre. Voilà, ça, vous ne pouvez pas savoir, c'est un cadeau suprême. Et, voilà. »
(Entretien n°34, §25-26)

L'enquêtée préfère ainsi se conformer à ce qu'elle entend comme injonction de Jésus vis-à-vis des plus petits plutôt que de considérer la parole de la personne accueillie comme devant être entendue et suivie. Elle agit contre le gré de celle-ci et considère œuvrer ainsi pour son bien, sous couvert de paroles de Jésus. La discussion en troisième partie de ce mémoire revient sur ce choix de l'enquêtée[34].

Certains enquêtés sont ainsi dans l'attente de la conversion de la personne accueillie à ce qu'ils croient, dans l'attente de pouvoir témoigner de leur foi, et parfois aussi agissent conformément à leurs convictions pour le soi-disant bien de l'autre.

7.4 Récapitulation des paroles des enquêtés

Face au désir d'accompagner les personnes en précarité dans leur dimension spirituelle, l'évolution de la société française d'une part vers une technicisation de l'action sociale qui nécessite des compétences professionnelles, et d'autre part vers une sécularisation qui transforme la laïcité en une exclusion des convictions religieuses hors de la sphère publique, constitue un affront pour nombre d'enquêtés. Le malentendu sur ce qu'est le spirituel, dans sa confusion avec le religieux, accentue le malaise et appelle une clarification sur les termes.

[34]Voir paragraphe 12.2.3.3 « Refuser les analogies christiques », page 355.

Si l'accompagnement social est reconnu comme étant une priorité afin de répondre aux urgences sociales, il paraît rivaliser avec un éventuel accompagnement spirituel par le fait qu'il accapare l'espace de l'action sociale. Au mieux, les questions spirituelles sont réadressées vers l'extérieur de la structure.

La personne en précarité elle-même n'est pas toujours en capacité physique, psychique ou psychologique d'être en lien avec sa dimension spirituelle, ou même simplement de permettre une relation interpersonnelle indispensable à un accompagnement. Et la grande précarité semble faire barrage au questionnement sur soi, par l'immédiateté qu'elle oppose. Cette fragilité touche la relation, elle-même précarisée. Le public des personnes en précarité présente une fluidité qui échappe à toute maîtrise. La position asymétrique des protagonistes dans la relation d'aide contribue à l'incertitude d'une ouverture spirituelle.

Face à ces entraves, les enquêtés affichent largement une volonté de gratuité dans leur démarche d'accompagnement. Ils le font parfois en s'imposant une neutralité par rapport aux convictions, parfois en réaction à une potentielle suspicion de prosélytisme, mais aussi et surtout dans un souci d'ouverture à toute personne et de respect de l'autre dans son altérité et sa singularité. Ce respect se traduit par une volonté de non-ingérence dans la dimension spirituelle de la personne accueillie, et donc par une attente d'autorisation de la personne à aborder ces questions.

La personne accueillie placée au centre de l'accompagnement se voit moteur de son cheminement à partir de ce qu'elle est et selon son propre rythme. L'accompagnant l'y rejoint en renonçant à soi, à ses prétentions pour l'autre et à son désir d'emprise sur l'autre. Clarté et franchise sur les intentions de l'accompagnant permettent de sauvegarder ce centrage sur la personne accompagnée.

Cette gratuité se trouve en tension avec le risque du projet spirituel pour l'autre, qui s'exprime par le désir de témoigner de ses convictions, dans une interpellation bienveillante, et de considérer bon pour l'autre ce qui l'est pour soi.

Chapitre 8

Quelle émergence de la dimension spirituelle ?

Ce dernier chapitre de présentation des propos des enquêtés intervient après les considérations sur la notion de spiritualité, sur la notion d'accompagnement, en particulier spirituel, et sur la place de cet accompagnement spécifique dans l'action sociale. Pour accompagner spirituellement une personne, encore faut-il que celle-ci s'ouvre — se donne, pourrait-on dire — dans sa dimension spirituelle à l'accompagnant. Ce don n'est pas spontané mais requiert un ensemble de dispositions — une synergie pourrait-on dire — à la fois chez la personne accueillie, chez l'acteur du social, et entre les deux personnes en relation. C'est la raison pour laquelle je parle d'émergence. Ce qui était enfoui dans l'intimité émerge et se montre à l'autre.

Ce chapitre se réduit à une seule catégorie exposée ci-après, intitulée « La facilitation de l'émergence spirituelle ». Cette formulation souligne que, du point de vue de l'acteur du social, il est question de faciliter cette émergence. Le chapitre 7 sur la place de la dimension spirituelle dans l'action sociale a, en effet, mis en évidence les difficultés auxquelles pouvait être confrontée une démarche d'accompagnement spirituel.

8.1 La facilitation de l'émergence spirituelle

La catégorie (n°1) présentée ici désigne le phénomène de création des conditions pour que les personnes accueillies soient en situation favorable pour exprimer la dimension spirituelle de leur être. C'est la première catégorie qui est sortie de l'analyse des verbatims. C'est dire à quel point elle apparaît avec évidence dans la lecture des entretiens. Cette catégorie se place au premier rang de fréquence et concerne presque la totalité des entretiens[1].

Selon certains enquêtés, il semble que cette facilitation dépende de l'ouverture de l'accompagnant à sa propre dimension spirituelle. Cette condition est pointée, par exemple, dans les entretiens n°25, 32, 33. Un travail de prise de conscience de la dimension spirituelle peut conduire à cette ouverture (entretien n°38), mais celle-ci semble surtout avoir besoin d'être entretenue, d'être nourrie spirituellement par l'accompagnant, tout en se laissant dérouter de soi, en se laissant déplacer par l'autre (entretien n°39).

Une deuxième condition concerne les personnes accueillies. Elles doivent, elles-mêmes, présenter une ouverture à leur propre dimension spirituelle. Le chapitre 7 intitulé « Quelle place pour la dimension spirituelle des personnes accueillies ? »[2], a évoqué en particulier l'influence de la culture sociétale sur le rapport au religieux. L'entretien n°37 lie aussi cette disposition à la spiritualité à la manière dont les personnes s'approprient et investissent la religion, qui est une des expressions de la dimension spirituelle. L'enquêtée interrogée ici est psychologue. Il est intéressant de noter que son travail pour faire émerger l'intime — qui ne se restreint pas au spirituel[3] — fait apparaître le même processus que celui suivi par les autres acteurs du social dans leur facilitation à l'expression de la dimension spirituelle des personnes accueillies : une adaptation à la personne en précarité dans une démarche active de rencontre, la création d'opportunités, un apprivoisement mutuel, la visibilité de la présence d'un espace où l'intime peut se dire.

[1]Voir chapitre 4 « Résultat de la catégorisation », page 83.

[2]Voir page 181.

[3]Si la spiritualité concerne la vie intérieure et intime (voir section 9.2 « La spiritualité laïque et la désappropriation du spirituel », page 266), l'intime ne se restreint pas à la dimension spirituelle. Une part de l'affectif et de la sexualité relève aussi de la sphère de l'intimité de la personne.

8.1.1 Une démarche active, flexible et adaptable de rencontre

L'accent est mis sur la qualité de l'accueil dans beaucoup d'entretiens. Un enquêté parle même de rencontrer les personnes de la rue sur leur lieu de vie pour approfondir la relation. Dans cette démarche, l'accueil est inversé. Les personnes en précarité deviennent les accueillants. C'est l'acteur du social qui se trouve alors en terrain inconnu. Cette prise de risque semble ouvrir la voie au récit de soi.

> « Mais alors, je dirais que mon travail ici n'a pas seulement consisté à accueillir les gens le mieux possible. Moi, je me disais : l'accueil, c'est important. Ça déjà, c'est important. […] Mais j'ai commencé à faire des visites de ces gens en errance qui étaient en squat. "A., si on t'invite, tu viens nous voir ?" J'ai dit : "Bien sûr, avec plaisir !" Et j'ai passé du temps en squat avec eux. Et c'est là que les langues se délient, qu'ils racontent leur histoire. »
> (Entretien n°32, §22)

La simplicité et la familiarité dans l'accueil sont recherchées par certains enquêtés. La parole y est laissée libre. (Citation ci-dessous et entretien n°32.)

> « Ici, il y a une règle : on se tutoie, on s'appelle par nos prénoms. La plupart du temps, moi, je ne connais même pas le nom de famille des gens qui viennent. Voilà, c'est ça, c'est cette place-là, toute simple. […] Parlent ceux qui veulent parler. Se taisent ceux qui veulent se taire. Et voilà, l'accueil se fait extrêmement simplement.[…]
> […]
> […] il y a une chose qui est importante, c'est que… pour que la mayonnaise prenne, il ne faut pas qu'il y ait de… il ne faut pas qu'il y ait d'empêchement ou de tabou. »
> (Entretien n°34, §2 ; 16)

Sur le lieu d'accueil, les acteurs du social vont à la rencontre des personnes en précarité pour créer une relation, recréer un lien. Ils doivent s'adapter à chaque personne accueillie et se rendre visibles en tant qu'accompagnants. Une enquêtée, psychologue (entretien n°37), souligne la nécessité de désacraliser son statut pour dépasser les réticences qu'il peut générer[4]. Pour beaucoup de personnes, le psychologue a rapport à la folie.

[4]Le besoin de désacralisation est repris et considéré par rapport au statut de l'accompagnant spirituel qui évoque aussi le sacré dans les représentations mentales communes. Voir sous-section 12.1.1 « Interpeller », page 328.

« […] en tous cas, au niveau du restaurant, de l'accueil de jour, c'est l'essentiel de leur pratique [des travailleurs sociaux], d'être présents et de… de discuter avec… de venir à la table d'une personne et de discuter avec elle. En tous cas, de proposer ce… ces temps d'échanges. »
(Entretien n°11, §40)

« C'est vrai qu'on travaille sur de la relation, et moi, je joue vraiment le jeu, je crois, en tout cas j'essaie de jouer le jeu de la vraie relation. Du coup, je ne parle pas spécialement de moi et de ma vie personnelle, et compagnie, mais j'essaie vraiment d'entrer en relation et de me mettre au niveau de la personne. »
(Entretien n°23, §40)

« […] je passe pas mal de temps en bas, dans la salle collective, où je me rends accessible. Je me rends accessible et je me fais connaître, pour les personnes qui ne me connaissent pas. Je vais vers eux, et l'objectif est de se rendre visible, et de un petit peu désacraliser la psy qui est quelque chose qui peut être effrayant pour ces personnes. Et de créer une relation avec eux, et aussi les aider à créer des relations entre eux. Voilà, quelque chose d'ordre, dans du lien. […]
[…]
[…] Déjà ici, c'est le psychologue qui va vers les gens, qui va permettre, justement, de faire émerger une demande de prise en charge et d'accompagnement en psy, alors qu'en ville, c'est l'inverse, c'est la personne qui va venir directement vers vous : une demande bien pensée, bien analysée. Là, non. À la rigueur, mon travail essentiel, c'est de faire un travail de demande. […]
[…]
[…] Justement, sur cette dynamique d'être déjà sur le terrain, et de sortir de cette relation, voilà, de bureau. On est chacun dans cette position, dans ce cadre bien précis, bien rigide. Là, non. Vous allez travailler, c'est vous qui allez vers les gens. »
(Entretien n°37, §24 ; 66 ; 94)

Aussi, l'enquêtée psychologue souligne une différence de taille qui distingue l'accompagnement en action sociale de celui en cabinet de spécialiste. Dans la structure d'accueil, contrairement au cabinet, c'est elle qui amorce, suscite la relation, prépare la personne accueillie à entrer dans un accompagnement autre que social, alors que celle-ci n'était pas venue avec cette intention. Le parallèle avec un accompagnant spirituel, dans ce même cadre, est effectué lors de la discussion[5].

Les acteurs du social s'adaptent au rythme des personnes en précarité, à leur disponibilité. Ils doivent faire face à la fluidité de ce public, fluidité dont il a été question au chapitre 7. Il s'agit d'accepter de travailler d'une façon précaire, au sens

[5]Voir sous-section 12.1.1 « Interpeller », page 328.

où rien ne peut être vraiment figé et défini à l'avance. C'est à l'acteur du social de reconstituer une certaine continuité dans l'accompagnement[6]. Sans ce compromis dans le travail, la relation risque de ne jamais voir le jour.

> « Donc, on travaille souvent un petit peu dans l'informel… de les voir comme ça, un petit peu de façon improvisée. Quand on les croise à l'accueil, bon ben c'est là qu'on peut parfois reprendre des choses qu'on avait vues dans le cadre d'un entretien… »
> (Entretien n°9, §12)

> « C'est vrai qu'il y a certaines personnes qui sont dans une telle dynamique d'exclusion, qui ont vraiment, pour qui tout la dynamique spatiale, spatio-temporelle qu'on a nous est totalement bouleversée, et donc je ne peux pas leur donner un rendez-vous pour demain, après-demain, la semaine prochaine, sinon c'est très flou. Du coup, ces personnes, je vais les recevoir dans l'immédiat, ou assez rapidement. »
> (Entretien n°37, §24)

Face aux allers et venues permanents des personnes en précarité, le maintien d'une stabilité dans la présence en un lieu fixe constitue un fil qui fait lien, qui marque une continuité dans ces discontinuités. Ce fil inscrit la relation dans la durée, malgré les interruptions, les aléas. Maintenir ce fil implique d'être présent régulièrement. (Citations ci-dessous et entretiens n°1, 34.)

> « EE - […] Voilà, c'est pas pour rien qu'il y a ce lieu d'accueil de jour et ce restaurant. C'est aussi une façon de rester, nous, présents pour des personnes qui seraient, qui, elles, vont faire des allers-venues, des allers-retours, revenir après un séjour, je sais pas, à l'hôpital ou en prison, ou un changement de ville, et puis revenir et retrouver le lieu, et éventuellement les personnes aussi.
> ER - Et dans cet
> EE - Alors, ce fil-là, il peut être important. »
> (Entretien n°11, §66-68)

> « ER - Ils ont besoin d'une permanence de personne ?
> EE - Et puis, ils ont besoin d'un référent surtout. Les gens ne parlent pas quand il n'y a pas de climat de confiance. Et le fait que je vienne tous les jours, que je sois là tous les jours. »
> (Entretien n°32, §33-34)

[6]L'accompagnant, en tant que faiseur de lien, crée la relation et en assure la continuité. Voir section 10.2 « Le lien social, le prochain », page 287.

> « Donc, quand vous êtes là tous les jours, au final, vous commencez à les connaître. Tous les jours, vous leur parlez, vous êtes là dans du lien [...] »
> (Entretien n°37, §24)

Même quand les conditions de la rencontre sont difficiles, à cause soit d'un état de conscience dégradé que peuvent présenter des personnes accueillies, sous l'emprise de drogues, soit d'un niveau sonore ambiant défavorable, l'acteur du social, selon un enquêté, cherche à préserver cette rencontre, à maintenir le lien engagé. Ceci lui demande d'adapter la rencontre aux conditions, avec éventuellement la possibilité de s'extraire du contexte défavorable.

> « ER - Tu as parlé de beaucoup de difficultés différentes : langue, psychiatrie, élocution, les problèmes de continuité, d'addiction, etc. Est-ce qu'il y a des conditions nécessaires pour qu'il puisse y avoir un dialogue sur une dimension spirituelle ?
> EE - En tout cas, on essaye de les réduire au maximum. Enfin, cela nous est arrivé aussi d'avoir des entretiens avec des personnes quand même déjà assez fortement alcoolisées mais qui avaient quand même, en tout cas, capacité à pouvoir réagir. Voilà, des personnes sous dépendance de divers produits aussi. Donc, a priori, à partir du moment où il y a demande, on essaye de pas fermer, à moins qu'on sente que c'est vraiment une impasse et que ça débouche sur rien. Mais... S'il y a envie, même si ce sont, de loin, pas les conditions idéales. Par exemple, dans le réfectoire, il y a eu, pendant un temps, une télé qui était en panne, donc ça facilitait les dialogues. Mais à nouveau, il y a la télé. Donc, il faut imaginer qu'elle est là, au milieu, sur un mur, donc assez fort pour que tout le réfectoire puisse entendre, et donc c'est souvent avec cet arrière-fond-là que, en tout cas, certaines conversations de la première partie de soirée se font. Donc, quand même perturbées avec, bon, aussi d'autres, à côté, qui réagissent, qui crient, bon, des scènes qui se jouent aussi autour. Donc, c'est vrai qu'il y a ce fond-là qui n'est pas très simple pour aborder quelque chose, mais on essaye quand même là-dedans de, quand même, justement offrir quelque chose de l'ordre d'une présence, d'un intérêt et d'une attention, et qui, après justement, si on sent que ça prend, va pouvoir ensuite peut-être, oui, permettre à la personne de se sentir suffisamment en confiance pour dire : "Ben, tiens. Et si on prenait un moment dans un autre contexte, ou peut-être dans ta chambre ? Tu serais prêt à ce qu'on monte, là ? Ou est-ce qu'on va dehors, parce que c'est plus, c'est moins bruyant ?" Mais, je dirais : vraiment, on essaye d'être aussi large que possible dans l'offre d'une relation et d'un contact avec le plus grand nombre, et quelles que soient les conditions. »
> (Entretien n°15, §51-52)

Quand la relation s'établit, encore faut-il prendre le temps de la rencontre. Le temps est pris au moment de l'accueil, et en entretien individuel, une durée suffi-

samment longue a été prévue pour laisser l'espace à des échanges qui sortent du domaine purement administratif.

> « [...] on essaye aussi de prendre du temps pour chaque rendez-vous. On n'expédie pas en un quart d'heure. On essaye en général de bloquer une heure pour chaque rendez-vous. Donc... oui, oui, on ne parle pas que de... on n'est pas que sur... Mais il y a ce qu'il faut faire, mais il y a aussi tous ces temps d'échange, oui. »
> (Entretien n°11, §40)

> « Partout il y a un accueil, et on va passer du temps. »
> (Entretien n°38, §12)

La discussion banale, le quotidien, le « rien » sont, pour les acteurs du social, des points de départ pour pêcher quelque chose les amenant à établir un autre type d'échange, à proposer un entretien individuel plus approfondi, à questionner le spirituel. Mais, c'est aussi d'elle-même que la conversation glisse sur des aspects spirituels. (Citations ci-dessous et également entretiens n°2, 36.)

> « Donc, c'est pas la demande [spirituelle] a priori qui est affichée. Donc, cette demande, il faut aller la chercher. Et, on va la chercher par... à partir de rien... souvent, à côté de quelqu'un, de parler tout azimut. Et parfois, les gens disent des choses sur eux... Ça arrive parfois... On a des écrans de télé. Quand il y a le football, quand il y a des événements, comme là, politiques, tout ça, on met des images. On enregistre, on met. Les gens, parfois à travers une image, ils font un commentaire et on rebondit là-dessus. »
> (Entretien n°10, §18)

> « ER - Et comment ces personnes engagent l'échange ? Démarrent l'échange ? Sur une demande ?
> EE - Pas forcément, je vous dis. Des fois, c'est des situations de détresse. Quelquefois, elles remontent avec leur café et puis on parle de choses et d'autres, par rapport à un événement qui s'est passé ; elles commentent sur l'actualité, sur ceci, sur cela. Et puis comment ça vient à déboucher là-dessus ? Eh bien, on ne ne sait pas. Voilà, ça finit par parler, comme ça, de Dieu, ou des fois, on parle des anges[7]. »
> (Entretien n°24, §59-60)

> « Il y a des temps on se voit en bas, en groupe, dans du collectif, de la convivialité, où on parle de choses assez banales, mais que je reste disponible pour d'autres choses. Et généralement, quand ça accroche, quand ils se sentent prêts, quand ils en ressentent le besoin, ils vont me demander un rendez-vous. Mais ça se fait souvent de manière très détournée. »
> (Entretien n°37, §24)

[7] L'enquêtée a toute une spiritualité construite autour des anges.

Lors des discussions informelles, le surgissement des questions existentielles n'apparaît qu'à un moment opportun pour la personne accompagnée[8].

> « Et c'est des discussions qui sont très informelles, c'est-à-dire que ça vient comme ça… quand c'est le moment pour la personne… Ça se prévoit pas et ça s'organise pas : bon, à telle heure, on discute. C'est pas… »
> (Entretien n°11, §74)

> « ER - Et du coup, ça se passe comment ? C'est une demande d'entretien ? C'est une demande ?
> EE - Non, généralement c'est parce que, c'est lors d'une pause par exemple, ou bien ça, c'est aussi bien, quand même, dans l'association, c'est que, normalement, la personne qui le souhaite peut, dans le cadre de son travail — par exemple je pense au chantier — prendre le temps de s'arrêter un moment, et puis discuter avec l'aumônier. Ça, ça ne pose pas de problème. Ça, on le voit. »
> (Entretien n°17, §87-88)

Les questions spirituelles viennent souvent de façon détournées. L'occasion de propos superstitieux constitue, par exemple, une amorce pour des questions spirituelles. Les acteurs du social saisissent ces opportunités[9]. (Citations ci-après et entretien n°34.)

> « Mais je me rends compte que, au bout de quelques années, parfois par un détour, la question religieuse et spirituelle, et au niveau des éducateurs, et au niveau de ceux qui viennent, est abordée de façon plus ou moins détournée. »
> (Entretien n°13, §35)

> « Il y a aussi la question de la superstition autour de ça, et c'est aussi un… ce qui peut permettre d'aborder les questions spirituelles aussi, la superstition… »
> (Entretien n°9, §50)

Mais, l'acteur du social peut aussi adopter une démarche active qui propose d'aller plus loin que la seule aide matérielle. Il lance des perches dans ce sens.

> « Et à un moment donné, il faut être capable — et ça, c'est peut-être un travail qui n'est pas facile — il faut être capable, justement, de proposer et d'avoir une offre pour dire : "Bon, voilà, on a réglé vos problèmes matériels. Aujourd'hui, vous avez l'impression que… on va prendre un peu de temps pour se poser, et on va prendre un peu de temps pour entrer en dialogue… " »
> (Entretien n°20, §42)

[8]Voir section 10.5 « L'instant, le *kairos*, le veilleur, l'espérance », page 299.

[9]Lors de la discussion, j'interroge le fait de saisir ces opportunités qui pourrait se transformer en une manipulation de la part de l'acteur du social. Voir sous-section 12.1.2 « Créer l'ouverture spirituelle », page 331.

> « ER - Vous attendez toujours que ce soit de l'initiative de la personne accueillie, ou ça peut aussi être une proposition de votre part ?
> EE - Ça peut être une proposition, c'est-à-dire qu'on peut lancer quelque chose et voir s'il y a du retour. C'est-à-dire, c'est comme dire : je laisse ma porte entrouverte, et puis si la personne saisit, pourquoi pas. »
> (Entretien n°23, §35-36)

La disposition de l'acteur du social à l'écoute, une écoute attentive[10], une écoute qui n'est pas orientée vers un objectif d'aide matérielle, est centrale dans la relation. C'est apparemment elle qui ouvre à la dimension spirituelle. (Citations ci-dessous et entretiens n°1, 24, 29, 33, 36, 39, 40.)

> « EE1 - … Moi, je trouve que le fait de les écouter, ça, c'est quelque chose, parce qu'il n'y a pas beaucoup de lieux où on écoute les gens.
> EE2 - Oui, non, c'est vrai.
> ER - Vous avez justement parlé d'une écoute "autre". En quoi est-elle "autre" justement ?
> EE1 - Parce qu'elle n'est pas orientée. Elle n'est pas du style : je t'écoute pour que, après, je te donne un papier. Il n'y a pas d'objectif matériel forcément. Eux, ils viennent d'abord avec le prétexte matériel, mais notre écoute n'est pas orientée dans ce sens-là. »
> (Entretien n°19, §252-255)

> « […] être disponible et à l'écoute des gens qui souhaiteraient, enfin, qui auraient des questions d'ordre spirituel, alors là au sens le plus large du mot. »
> (Entretien n°22, §12)

Cette écoute demande une distance relationnelle pour laisser l'autre être lui-même. Cette distance crée de l'espace, dans la relation, pour un questionnement chez la personne accueillie[11]. Un enquêté se réfère explicitement à l'approche centrée sur la personne du psychologue Carl Rogers[12]. Cette distance protège aussi l'accompagnant de ce qui, parmi ce qui est partagé dans la relation, pourrait être trop lourd à porter. C'est une distance saine pour les deux personnes en relation.

[10] Voir sous-section 12.1.4 « Écouter », page 336.

[11] Voir paragraphe 12.2.3.1 « Faire de la place à l'autre », page 349.

[12] Carl Rogers a développé une psychothérapie dite « centrée sur le client » qui valorise l'écoute et la compréhension de l'ordre de l'empathie, dans une approche non-directive de l'entretien thérapeutique. Il en expose les principes dans un ouvrage intitulé *Client-Centered Therapy*, paru en 1951.

> « […] c'est à nous de créer l'espace pour que les questions arrivent. C'est la reformulation de Rogers. »
> (Entretien n°33, §62)

> « Oui, ce que je veux dire sur la distance. À mon avis, c'est indispensable. D'abord, un, parce que pour le travailleur social, pour ne pas s'effondrer au bout d'un moment [rires], parce que sinon, et puis, enfin, vous le savez, si on est trop dans l'émotion, trop dans l'affectif, on ne peut pas travailler, enfin, la personne en face, il y a confusion des rôles, et tout. Ça ne permet pas à la personne justement… oui, de rebondir. »
> (Entretien n°36, §66)

Un autre enquêté parle d'une posture de témoin en miroir, dans une disponibilité travaillée. J'y vois également une parenté à l'approche de C. Rogers. Il y insiste sur le non-jugement, et sur le ressort spirituel propre à l'accompagnant, qui l'aide à accueillir ce que dépose l'autre en lui et à le rendre disponible pour d'autres personnes encore à rencontrer[13].

> « Alors, les personnes ont besoin d'une personne qui soit attentive, qui essaie d'être là comme l'écho ou témoin, je dirais, voilà : de la situation. Donc, la personne parle et entend sa voix, devant une personne comme miroir, voilà. Je suis entendu par quelqu'un, et la personne me considère et ne me juge pas, voilà. […] Humainement, ça peut nous envahir, ça peut nous atteindre, la souffrance des autres, mais le Seigneur nous aide. Et puis, nous-mêmes, en écoutant ça, on sait qu'on a quelqu'un d'autre qui peut aussi recueillir cela pour se vider encore et être disponible, ou faire un sas pour la prochaine personne qui est derrière la porte[14], faire un petit sas, prier, respirer, écouter peut-être une petite musique, je ne sais pas. Voilà. Se préparer pour l'autre qui va venir, pour être tout à nouveau là. »
> (Entretien n°2, §32)

8.1.2 La création d'opportunités d'échanges spirituels

La démarche d'entrer en relation se traduit aussi par la création d'opportunités d'échanges spirituels. Ces opportunités sont une fenêtre ouverte (entretien n°39) de spiritualité pour les personnes accueillies. L'aide sociale offerte est même considérée par certains enquêtés comme de simples prétextes pour établir un échange d'ordre spirituel.

[13] Voir sous-section 12.3.1 « Le ressourcement de soi », page 356.
[14] L'enquêté évoque des visites en structure d'hébergement.

> « Toi[15], tu dis : c'est de l'aide alimentaire, mais moi, je dis très souvent : c'est un prétexte, parce que c'est ici un lieu où les gens échangent. »
> (Entretien n°19, §67)
> « On va la [la personne en précarité] porter à bout de bras le temps qu'il faudra, un petit peu dans l'urgence, mais surtout, on veut l'amener dans une de nos activités — qui sont décrites là [montrant le dépliant] — où on va l'accompagner. Pas seule, parfois seule mais souvent en groupe [...] Donc, à partir du moment où on va l'amener dans un groupe de parole, de mères ou de diététique... c'est des prétextes, hein, l'activité. Le prétexte pour arriver à parler, à la faire parler. »
> (Entretien n°38, §12)

Il y a, me dit un enquêté, diverses entrées à la dimension spirituelle, qui se traduisent par des façons diverses de mener à l'expression de cette dimension spirituelle : les échanges interculturels, les rencontres thématiques en groupes restreints, l'intervention éventuelle d'une aumônerie — mais qui n'est pas la meilleure entrée, selon lui —, etc. Ces moyens sont mis en œuvre par les acteurs du social.

> « Donc, le fait d'entrer par l'aspect "aumônerie" nous faisait dire, je dis bien [par l'association cultuelle], et nous, nous faisais dire que ça connotait peut-être un peu trop l'aspect religieux. Cette simple entrée pouvait, peut-être, ne pas être la meilleure.[...]
> [...]
> [...] Par exemple, tout ce qui est interculturalité. Ça fait une entrée très très forte. Donc, cet aspect "interculturalité" est vraiment pour moi un tronc qui se retrouve un peu à la marge entre l'accompagnement et, on va dire, la spiritualité.[...]
> [...]
> [...] Alors, c'est pour ça que moi, une de mes idées en tout cas avec ce qu'on voudrait faire, c'est d'essayer de faire de telle sorte qu'on puisse travailler, par petits groupes, les gens, pas par grand groupe, et de faire de telle sorte que l'intime puisse émerger à travers des thèmes. »
> (Entretien n°31, §14 ; 16 ; 30)

Cet enquêté associe le spirituel à l'intime. De façon étonnante, le petit groupe semble mieux répondre que le face-à-face entre deux individus à l'émergence du spirituel. Ceci s'explique probablement par le fait que la personne se trouve alors dans une situation plus symétrique, en présence de « pairs » qui vivent une situation sociale similaire, et non plus seulement face à un aidant, dans une relation d'aide asymétrique[16].

[15] L'entretien se déroule avec deux acteurs de l'association.

[16] La sous-section 12.1.3 « Être digne de confiance en vue d'une confiance mutuelle », page 332, revient sur cette question de l'asymétrie de la relation d'aide et de la confiance nécessaire à l'émergence spirituelle.

L'enquêté constate aussi que la présence d'un tiers — qui peut être un animal domestique, dont la fonction affective auprès des personnes en précarité est nettement perceptible — paraît jouer un rôle de facilitation pour l'expression de l'intime. Le petit collectif, les groupes restreints pourraient jouer ce rôle, selon lui.

> « […] c'était parfois la présence d'un tiers qui permettait de faire émerger un certain nombre de choses, et le chien faisait apparaître un certain nombre de choses. Alors, tout ça pour dire effectivement que, peut-être, mais ça, je n'ai pas réussi encore complètement à l'analyser, en petits groupes, par rapport aux échanges, peut-être qu'il y avait des moments d'intime qui pouvaient resurgir peut-être un petit peu plus, si effectivement quelqu'un en face était en capacité, aussi par son attitude, à pouvoir les faire émerger. »
> (Entretien n°31, §30)

La recherche d'un équilibre dans la relation contribue à quitter le registre purement social. Cet équilibre s'établit avec ce que pourrait apporter la personne accueillie : des compétences, des connaissances par exemple. L'accompagnant — l'enquêtée parle de soignant car elle est psychologue — doit pouvoir tirer profit de la relation pour réduire l'asymétrie relationnelle et entrer dans un véritable échange avec la personne accueillie.

> « EE - […] Pour ce public-là, soit il y a ceux qui viennent, demandent directement la psychologue, sinon c'est : si vous voulez, si ça vous fait plaisir. C'est important, ça, pour eux, que, c'est surtout quelque chose qui est important, c'est que moi, je retire quelque chose de positif de nos échanges. Vous voyez ? C'est assez difficile, au départ, d'être dans cette relation asymétrique, entre soignant et soigné, et avoir ce besoin que, moi aussi, je tire profit, et qu'ils m'aient apporté quelque chose.
> ER - Et pourquoi ont-ils besoin de ça ?
> EE - C'est pour être dans l'échange, dans la relation. »
> (Entretien n°37, §52-54)

La rencontre peut se vivre sous diverses formes qui s'adaptent au contexte : une rencontre informelle dans le quotidien — comme il a été question précédemment —, dans un espace collectif, en allant vers les personnes accueillies, et une rencontre plus individuelle, plus privée ou en groupe restreint, suite à une proposition. Ces moments sont construits par l'acteur du social, dans une démarche d'aller à la rencontre, et dans une proposition de rencontre plus personnelle. (Citation ci-dessous et entretien n°17.)

> « C'est donc une permanence de 18 h à 22 h à peu près, une fois par semaine, et donc avec deux moments : un qui se situe, je dirais, dans les lieux ouverts, c'est-à-dire le lieu d'accueil, les couloirs et le réfectoire où, là, il s'agit, je dirais, de pouvoir entrer en lien, en communication avec les personnes qui sont là. Et donc, là, c'est écouter la dimension spirituelle au sens, effectivement, large mais, je dirais, de toute personne, sans qu'elle soit forcément dans une démarche, en tout cas, de demande particulière ni même de spiritualité, alors là peut-être au sens plus classique. Donc là, on écoute, en gros, ce qui vient, ce qui est à dire ce soir-là. Et puis, donc, il y a une deuxième partie de soirée qui, elle, propose à ceux qui le souhaitent, alors soit dans leur chambre, soit dans un lieu que l'institution a mis à notre disposition, et qui, là, peut écouter soit, justement peut-être, un moment de vie, ou une situation particulière, ou une confidence, ou une problématique, soit invite, autour d'un texte de la Parole, à un dialogue qui, en général, est suivi d'un moment de prière. »
> (Entretien n°15, §2)

Les acteurs du social organisent parfois des débats sur un thème ou autour d'un film (citations ci-dessous et entretiens n°9, 10, 31) pour aborder les valeurs, et amorcer la rencontre personnelle, à l'écart de tout groupe, quand l'intime désire se confier. Une sortie, une excursion, un moment de détente jouent le même rôle. Un temps de lecture de la Bible est parfois — rarement — proposé pour des personnes hébergées.

> « On peut leur apporter, par exemple, une causerie sur un sujet d'actualité, et qu'à la fin il y a un thème qui aborde des valeurs qu'on peut exercer en nous, qu'on peut retrouver en nous. Soit un film, [...] et après le film, ceux qui le désirent — toujours la liberté — on fait un débat là-dessus, et celui qui veut en savoir plus, il me demande et on établit un rendez-vous pour qu'on se voit, parce qu'il y a des choses qui sont personnelles, qui ne sont pas dites devant tout le monde.
> [...]
> [...]
> [...] S'il y a une visite dans un musée : "Tiens, J., est-ce que tu es libre tel ou tel jour ?" Si je suis libre : "Oui, pourquoi pas." Parce que je reste le témoin. C'est une occasion. Ah oui, je saute là-dessus. Peut-être qu'en cours de route, quelqu'un voudra poser une question. »
> (Entretien n°2, §62 ; 66)

> « Alors, figurez-vous qu'on propose une lecture d'Évangile, une fois par semaine, aux gens qui veulent. Nous, notre équipe, on fait une lecture d'Évangile un soir par semaine, et vient à cette [?] qui veut. »
> (Entretien n°39, §10)

> « Par exemple, au cours d'une randonnée, j'organise des randonnées parents-enfants, ou des promenades entre femmes, ou… C'est souvent dans la nature, c'est souvent dans la détente, alors qu'on ne s'y attend pas, et qu'on ne pose pas de questions, et que ce n'est pas le moment… que les parents vont venir confier quelque chose. »
> (Entretien n°41, §36)

L'accueil à l'arrivée dans la structure est lui-même organisé de sorte que la personne accueillie ressente un accueil au-delà du service social et puisse entrer dans une dimension relationnelle. Le soin est porté sur le lien (entretien n°8). La personne sait qu'elle peut aller sur d'autres registres que la seule aide sociale.

> « […] on a favorisé l'accueil pour qu'elle se sente accueillie en tant que personne. […] on s'arrange toujours qu'il y ait, dans cette salle commune qu'on a essayée de rendre agréable, lumineuse, avec des couleurs, toujours une personne bénévole en dehors des salles de services, donc une présence humaine dans ce lieu d'accueil […] »
> (Entretien n°6, §6)

> « Et une fois qu'on a fait les papiers nécessaires, la personne est là. [sonnerie de téléphone] Et cette personne-là, si elle a compris que, au-delà du RSA, il y a quand même elle qui est là [?] elle est disponible pour parler des questions autres que…
> […]
> […] Et dans cet échange, la personne aussi donne quelque chose, parfois, permet aussi qu'on parle d'eux… Mais moi, je prépare, par mon entretien, par ma relation, le terrain à ça. Vous voyez ? Bon. C'est pas directif, hein : "Bon, maintenant, on va parler de Dieu." Non, c'est pas ça. C'est montrer aussi à la personne qu'on peut discuter d'autre chose. Voilà. »
> (Entretien n°10, §20 ; 24)

Dans certaines salles d'accueil, des journaux, et même des bibles, sont laissées en libre consultation (entretiens n°6, 29, 40), ou sont fournies à la demande. L'idée est que ces lectures puissent montrer qu'il est possible d'aborder d'autres sujets que ceux liés au suivi social, en particulier en rapport au spirituel. Mais, il a été vu au chapitre 7 que l'intention est aussi d'afficher clairement l'identité religieuse du lieu[17]. Cette intention reste ambigue.

> « On avait fait en sorte que les personnes puissent avoir une bible qui leur soit donnée gratuitement, à ceux qui le souhaitaient. »
> (Entretien n°9, §72)

[17]Voir sous-section 7.3.1 « Une interpellation sur la spiritualité de la personne », page 223.

> « Elle [la personne accueillie] avait repéré que, bien sûr, il y avait, dans la bibliothèque, des évangiles. »
> (Entretien n°39, §4)

Selon les besoins, il est souvent proposé de pouvoir s'extraire de l'espace collectif pour un lieu plus confidentiel, afin d'approfondir la rencontre. La confidentialité est ainsi assurée, et la singularité de la personne est respectée. Quand les locaux ne le permettent pas, l'acteur du social suggère à la personne accueillie de venir avant les autres pour permettre un échange plus confidentiel. (Citations ci-après et entretien n°15.)

> « [...] mais toujours cette possibilité de discuter, et toujours dans un lieu un peu confidentiel. Là aussi, on veille, et on se rend compte que ce n'est pas évident. On veille à ce qu'il y ait cette rencontre un peu confidentielle, personnelle, privée, avec la personne [...] une personne unique qu'on ne peut pas mettre dans des cases, qui va faire qu'il va y avoir une rencontre interpersonnelle, et ça doit se faire dans un lieu fermé et clos, parce qu'elle peut avoir des choses personnelles à dire. »
> (Entretien n°6, §6)

> « Enfin, en général, en bas, les entretiens ont lieu sur place [dans l'espace collectif]. Sinon, c'est au niveau de l'accompagnement social, des entretiens individuels, dans le cadre de bureaux fermés, donc peut-être plus de confidentialité. Mais bon, en bas aussi, ils essayent. Il y a pas toujours plein de monde. Il y a des moments où il y a moins de monde. On peut se mettre un peu sur le côté, parler doucement à une table [...] »
> (Entretien n°11, §70)

> « Souvent, je leur dis : "Venez un petit peu avant." Donc, ils nous aident, s'ils veulent, faire les pluches, ou au moment de la préparation du repas, et c'est souvent là, quand ils sont que un ou deux, ou tout seul, je veux dire, c'est vrai quand ils sont... Là, ils s'ouvrent, ils parlent de leurs problèmes, de leurs soucis, de... voilà. Mais quand on est tous ensemble, c'est très rare. C'est très rare qu'ils exposent leurs problèmes, leurs soucis. »
> (Entretien n°21, §44)

L'entretien individuel, durant lequel le travail social se fait, est également le lieu où les aspects spirituels de la personne accueillie peuvent être abordés. (Citations ci-dessous et entretiens n°38, 39.)

> « Notre souci, c'est de ne pas être uniquement un centre de distribution, et c'est là peut-être que l'aspect spirituel entre en jeu, c'est qu'on souhaite que les personnes puissent avoir un entretien avec nous. »
> (Entretien n°12, §6)

> « […] dans le cadre de cet accompagnement social, il est prévu des entretiens, donc des échanges, des temps d'échange réguliers. Pour certains, ce sera une ou deux fois par semaine. Parfois même un peu plus lorsqu'on est dans l'urgence et face à des grandes difficultés, que la personne a besoin de beaucoup parler, d'être entendue. D'autres fois, ces temps vont un peu plus se diluer. Donc, dans ces moments-là, il peut y avoir, il peut y avoir effectivement une personne qui parle, oui aussi, d'une dimension, de son vécu spirituel. »
> (Entretien n°14, §38)

Certains acteurs du social travaillent avec un questionnaire qui entre dans le cadre de l'accompagnement social mais qui interroge les valeurs, et parfois aussi l'appartenance religieuse.

> « […] si c'est vraiment un accompagnement par la recherche-action, il y a des processus, des exercices aussi, qui peuvent donner des déclics. J'ai un questionnement sur les valeurs, vos valeurs de référence. »
> (Entretien n°4, §56)

> « Je veux dire : même dans notre questionnaire, quand on veut savoir — parce que, bon, les gens ne parlent pas tout de suite —, on pose cette question de quelle religion sont-ils.
> […]
> […] J'ai posé la question pour me situer par rapport à ces gens-là, pour voir si je peux leur parler. »
> (Entretien n°40, §11 ; 20)

Un temps de bilan individuel, qui se veut hors enjeu d'aide sociale, est proposé systématiquement par certaines associations. Les enquêtés remarquent la nécessité de se libérer du carcan institutionnel et matériel, pour aller vers une gratuité dans la rencontre. La présence, par exemple, d'un aumônier, qui n'a donc pas une étiquette sociale, ouvre plus facilement la voie à des questions d'ordre spirituel. Une plus grande liberté est offerte. La relation se fait hors de tout cadre éducatif, ou d'enjeu quant à l'attribution d'une aide sociale. Quand l'acteur du social n'a pas un rôle de contrôle, de décision sur la situation sociale de la personne accueillie, la parole est plus libre et la confiance plus forte. (Citations ci-dessous et entretiens n°15, 25, 29.)

> « […] au-delà de tous ces services rendus, il y a toujours, chaque fois que la personne est reçue, cette possibilité qui lui est offerte d'avoir un temps d'échange et de dialogue, dans un coin un peu à part, isolé, tout simplement pour faire le point. Là aussi, pour dépasser simplement sa simple demande, et nous, dépasser la simple réponse à son besoin, qu'il y ait aussi possibilité d'une rencontre où l'on

> fait le point, on écoute un peu sa situation, ses difficultés. Du coup, lui donner l'occasion de se livrer, de se confier sans préjugés, sans conséquence dans le sens que nous, on n'est pas un service social, donc ça ne va pas aboutir sur : est-ce que vous avez le droit à une aide financière ou pas. Ce n'est pas non plus un contrôle médical ni policier. »
> (Entretien n°6, §6)

> « [...] on est dégagé des autres domaines qui sont abordés ici, strictement social. Là [avec l'aumônier], c'est l'occasion d'aller plus loin, de pouvoir aborder ces questions-là différemment, même. Il y a plus de liberté, je dirais, pour aborder ça. »
> (Entretien n°9, §22)

> « Il y a plus de complicité ; L'employée n'a rien à voir avec l'argent, elle n'a rien à voir avec tout ça. C'est pas. Elle, elle leur donne le papier comme quoi elles ont le loyer à payer, c'est tout. Mais, c'est pas elles qui vont dire : "Bon, vous n'avez pas payé. Ça va pas." Ce n'est pas leur problème. Donc, là-dessus, il n'y a pas de souci. Donc, les femmes vont être beaucoup plus en confiance. Elles vont dire : c'est pas une personne qui est là pour nous enfoncer, et puis, bon, elle est là plus pour nous relever, et puis nous aider à faire quelque chose, faire des démarches. »
> (Entretien n°16, §60)

L'association peut proposer, par ailleurs, la participation à un groupe de parole animé par un psychologue, où le spirituel peut aussi trouver sa place. L'enquêté qui aborde ce point reçoit également en entretien individuel les personnes accueillies dans la structure d'hébergement, en tant que président de l'association. Cette rencontre, sans enjeu social, offre un espace pour faire le point, et ouvre aussi à la dimension spirituelle.

> « ER - Vous parliez tout à l'heure de quête du sens de la vie. Est-ce que à certains moments du séjour ici ce questionnement émerge ? Dans quelle situation ça peut émerger ? Est-ce qu'il est partagé ?
> EE - alors ben ici, si vous voulez, les personnes ont plusieurs fois l'occasion d'avoir des moments de réflexion comme ça. D'abord, on leur offre un groupe de parole qui est dirigé, animé par un psychologue professionnel. [...] Moi, je leur propose de dire, ben : "Comment ça va aujourd'hui, par rapport à ce qui vous a amené ici ?" »
> (Entretien n°39, §5-6)

Lors de visites dans la rue — quelques associations les pratiquent —, les personnes rencontrées sont invitées à des moments de rencontre plus structurés (entretien n°13). Le souci de l'autre s'exprime par la prise de nouvelles, par l'inquiétude

face à l'absence inattendue de personnes habituellement accueillies. Ceci crée un contexte propice à des liens relationnels marqués par la dimension spirituelle (entretien n°21).

À l'occasion des fêtes religieuses populaires telles que Noël, ou d'événements du calendrier tels que la Saint-Valentin, les questions spirituelles se font plus présentes. Ce sont des moments de chaleur humaine qui ont pu faire défaut durant la vie des personnes en précarité. Ce sont souvent des événements qui ont un lien avec l'enfance, une enfance souvent marquée par la souffrance pour ces personnes. L'attention est alors portée sur ces questions. (Citations ci-dessous et entretiens n°10, 13, 17, 24, 29.)

> « Il n'y a pas longtemps, on a dû expliquer — enfin, ça remonte quand même — expliquer pour la Saint-Valentin : qu'est-ce que c'est que la Saint-Valentin. Il a dit : "Qu'est-ce que c'est que la Saint-Valentin ?" Alors, on lui dit de l'amour et tout ça. Alors, il nous a demandé où il était le bureau de l'amour. On a trouvé ça beau, le bureau de l'amour. Où il est le bureau de l'amour ? La bonne question, hein. »
> (Entretien n°13, §231)

> « […] notamment les fêtes de fin d'année qui sont toujours des moments très particuliers, parce que, pour beaucoup de personnes, ça renvoie à quelque chose de l'ordre de l'enfance. L'enfance, pfft, voilà. Des moments peut-être, oui, pour certains qui ont connu des moments plus ou moins heureux, plus ou moins de bonheur, des moments qui leur rappellent la famille, des moments qui leur rappellent des… peut-être aussi des pratiques, c'est vrai, qu'ils ont eues, peut-être dans une Église à un moment donné, qui se sont perdues avec le temps et l'âge. Ou alors, ou alors carrément aussi le rappel, notamment lorsqu'ils sont baignés, du coup, dans une atmosphère particulière, une atmosphère bienveillante, une atmosphère paisible et joyeuse — là, je repense à Noël ; et nous organisons, tous les ans, une veillée festive à Noël — et c'est très net, hein. Là aussi, des personnes qui sont subitement confrontées à une chaleur, et quelque chose qu'ils n'ont peut-être même jamais vécue dans leur enfance ou dans leur vie, dans leur parcours de vie, et cette confrontation entre leur vécu, qui est un vécu jalonné de souffrances, de difficultés, se retrouvant dans ces moments très particuliers où nous essayons tous de nous mettre un peu au même niveau, peut aussi être effectivement un catalyseur, à un moment donné, pour faire sortir, comme ça, subitement, un besoin de dire, de parler, de pleurer, d'exprimer quelque chose qui va rejoindre le sens de la vie, quelque chose qui va dire, encore une fois, peut-être un besoin, un besoin de trouver autre chose que simplement une réponse sociale, matérielle. »
> (Entretien n°14, §28)

Le cadre institutionnel inhiberait l'expression de l'intime. La relation plus informelle libérerait de la pression exercée par le cadre institutionnel, remarque un enquêté.

> « Eh ben, je pense que l'institutionnalité d'une relation fait qu'il y a des choses qui sont bloquantes. Ça, c'est quelque chose qui m'a été confirmée par l'étude que j'avais faite. Un bureau bêtement matériel : je suis à côté, tu es de l'autre. Après, on est de l'ordre de la hiérarchie, du pouvoir, etc. Moi, je suis la personne accueillie ; toi, tu es mon référent, et en plus, tu es de l'autre côté du bureau, etc. Eh bien, ce n'est pas du tout la même chose que tu m'emmènes en voiture : je suis à côté de toi, dans la voiture ; on part à une animation diverse ; nous sommes sur la route ; nous sommes à l'extérieur ; nous ne sommes pas dans l'institution ; tu n'es pas derrière un bureau ; tu es au volant d'une voiture ; tu n'es plus tout à fait le travailleur social ou le directeur, d'ailleurs, parce que je l'ai vécu aussi, moi, etc. Et là, forcément, il y a quelque chose d'autre qui se crée par rapport à ce moment-là, qui fait qu'il y a des choses qui peuvent se dire un petit peu. Ça, j'en suis alors là intimement persuadé, voire convaincu. Alors après, ce n'est pas scientifique parce qu'il aurait fallu faire une étude pour savoir, mais moi, par rapport à ce que j'ai pu vivre, je me suis aperçu que, dans plein de moments qui sont des moments informels, qu'il se noue beaucoup plus de choses de l'intime.
> [...]
> [...] Une forme de libération. Et je dis bien : des deux côtés. C'est ça qui est important : des deux côtés, c'est-à-dire, quelque part, la personne qui est en situation de difficulté se libère d'un certain nombre de choses, mais l'autre [le travailleur social] aussi. »
> (Entretien n°31, §34 ; 38)

À l'occasion d'un événement qui se déroule hors de la structure sociale — un week-end organisé, par exemple —, le temps passé avec les personnes en précarité fait émerger l'intime, dit un enquêté. Cet événement place la rencontre hors du cadre de l'action sociale habituelle.

> « Mais on a passé des moments avec des gens, mais des échanges d'une profondeur qu'on a pas en temps réel. »
> (Entretien n°10, §76)

8.1.3 Un apprivoisement mutuel

La confiance, dont il est très souvent question dans les entretiens, s'établit suite à un « apprivoisement » mutuel, dans une relation de respect et de non-jugement.

Cette sous-section ne revient pas sur l'importance du respect, déjà vu en particulier au chapitre 7 dans la section intitulée « L'affirmation de gratuité »[18], ni sur l'importance de la confiance, relevée au chapitre 6 sur l'accompagnement[19]. Il en complète le tableau en soulignant les conditions de cette mise en confiance.

La confiance requiert un espace de confidentialité, et s'installe progressivement dans le temps (entretiens n°5, 37). Elle n'est pas spontanée et exige d'y travailler. Les bénévoles peuvent offrir ce temps long par leur disponibilité. Leur rythme correspond mieux à celui des personnes en précarité. Mais les travailleurs sociaux, qui sont les permanents salariés, revendiquent aussi ce droit aux temps longs.

> « Parce que je dois produire aussi cette relation, établir cette relation de confiance avec cette personne pour lui permettre de sortir des choses, ou du ressenti, ou du vécu, ou cette parole. Voilà. Je dois faire vraiment équipe avec cette personne pour lui permettre d'avoir confiance, de dire, et lui garantir la confidentialité des propos qu'on aura à tenir. »
> (Entretien n°2, §16 ; 74)

> « Dans mon métier, il faut qu'on me laisse ces temps longs où je dois rencontrer l'autre, parce que l'autre ne se laisse pas pénétrer comme ça. Il a pris des coups, parce que la vie va vite, tout ça. Il a pris des coups. Et il se méfie. Voyez ? Il se méfie, et celui qui a pris des coups comme ça, il se méfie, donc il est en position de, il est recroquevillé. Il faut me laisser, à moi, le temps d'aller le… Alors, le mot n'est pas, le verbe n'est pas approprié, mais me laisser l'apprivoiser. Et quand les gens sont en confiance, quand ils se laissent approcher, etc., on a parfois des résultats terriblement agréables à voir. […]
> […]
> […] J'aurais pas connu [l'association] comme ça, peut-être que je serai devenu bénévole. C'est un autre rythme encore. Les bénévoles qui sont ici sont d'une richesse ! […] [Exemple d'une bénévole] Parce que, elle encore, elle est encore dans un autre rythme, encore plus lent encore que moi. Parce que, moi, je suis encore, où je suis, on m'appelle. Mais elle, on l'appelle pas. Elle vient ici pour être disponible. Vous voyez ? J'aimerais bien avoir cette disponibilité à elle, qui est bénévole. C'est ça. Parce qu'elle fait des rencontres que moi, je ne fais peut-être pas. »
> (Entretien n°10, §60 ; 64)

Le statut du bénévole semble considéré dans cette citation comme privilégié. Le bénévole dispose de ce temps long dont les travailleurs sociaux ne bénéficient pas

[18]Voir page 204.

[19]Voir page 140.

toujours. Dans les entretiens, il n'apparaît pas que ce privilège crée des tensions entre bénévoles et salariés, mais celles-ci existent pourtant parfois, et le plus souvent de façon détournée. L'enquêté cité idéalise peut-être ce statut du bénévole. La disponibilité du bénévole est toute relative, car elle se restreint au temps de présence du bénévole dans la structure. Il s'agit d'un temps très partiel.

Enfin, la confiance peut aussi venir du bouche-à-oreille, en particulier pour les personnes vivant dans la rue. Ce mode de mise en confiance, non maîtrisé, est certainement le plus efficace.

> « Alors, ce S., il me parle — bon, voyant qu'on connaissait A., ça l'a mis en confiance — et il me parle de la mort de son frère. »
> (Entretien n°13, §129)

> « [...] la confiance se crée à travers les [?], c'est-à-dire par le bouche-à-oreille. C'est-à-dire qu'ils vont venir nous voir : "Ben oui, untel m'a dit, que vous avez vu, je peux peut-être vous voir, moi, si vous voulez ?" »
> (Entretien n°37, §52)

8.1.4 Une visibilité de l'identité spirituelle

De nombreux enquêtés soulignent l'importance de rendre visible une identité qui dit la dimension spirituelle de la structure sociale ou de l'accompagnant. Cette visibilité est volontairement recherchée, mais parfois elle s'impose d'elle-même, par exemple du fait du vêtement (insigne religieux ; entretien n°2), ou du lieu (temple, locaux paroissiaux ; entretiens n°3, 20). Lors de conversations avec les personnes accueillies, les acteurs du social peuvent désigner le référent spirituel : un ministre du culte le plus souvent (entretiens n°6, 30, 32, 34), ou encore le référent spirituel peut annoncer lui-même son identité (entretiens n°30, 39, 40). L'identité spirituelle interpelle, et peut susciter des réactions.

> « Ils l'ont demandé aussi parce qu'ils savent que je suis prêtre. »
> (Entretien n°13, §100)

> « ER - Vous parlez aussi de votre qualité de pasteur mais
> EE - Moi, je n'en parle pas, mais tout le monde le sait. C'est sûr, ça, c'est sûr. Ça se sait, voilà. »
> (Entretien n°18, §15-16)

> « […] ostensiblement, les gens m'amènent à parler, parce que je suis pasteur et qu'ils le savent, de questions spirituelles ou théologiques. »
> (Entretien n°22, §34)

Le pasteur possède une identité symbolique propre à sa fonction qui fait émerger la dimension spirituelle des personnes accueillies (citation ci-dessous et entretien n°35). C'est pourquoi, l'enquêté insiste sur la nécessité d'un signe visible qui suscite le questionnement, d'une identité visible et connue. Il s'agit de travailler cette visibilité et cette identité. Et le meilleur signe est, pour lui, le pasteur. Il est lui-même pasteur.

> « Et là, un pasteur, par son statut, par son identité symbolique […] Moi, je suis allé l'année où je faisais l'intérim, j'ai été bénévole pour l'accueil pour les repas. De 18 à 21 h, on servait à table, on ouvrait les boîtes, et je me suis rendu compte, j'y suis allé en tant que citoyen. Et le jour où les gens ont su que j'étais pasteur, ça a suscité, ça a sécrété de par mon statut, de mon identité, un questionnement, parce que j'étais présent. Le symbole est devenu la réalité qu'il a injecté. Et je me suis arrêté de servir à table, et les gens, là, j'ai fait de l'aumônerie, de la cure d'âme : les gens m'ont raconté leur histoire. […]
> […]
> ER - Qu'est-ce qui permet qu'il y ait un accompagnement spirituel qui démarre ? qui prenne place ?
> EE - Il faut que le signe soit ostensible, enfin ostensible, il faut que le signe soit visible. Il faut que le signe attire de lui-même. On peut pas dire à quelqu'un : "Je vous donne un évangile, un Gédéon, et la bouffe." Il faut que l'identité, il faut qu'il y ait des indicateurs qui suscitent le questionnement, et le rende possible. […] Et là, je trouve que, déjà, il faut qu'il y ait dans l'institution, dans la structure, le meilleur, c'est le pasteur [petit rire], ou les bénévoles qui disent : "Je le fais au nom de", et de dire la motivation. […] suivant qui ils ont en face, la question, ça engendre et suscite des questions. Il faut travailler sur la posture et sur l'identité, à l'intérieur. »
> (Entretien n°33, §24 ; 49-50)

L'identité religieuse du lieu contribue parfois à mettre en confiance plus rapidement les personnes accueillies, notamment si elles sont elles-mêmes confessantes — mais pas forcément de la même religion. Certains lieux ont connu cette attraction du fait de l'identité religieuse de l'association, et l'ont perdue depuis l'effacement de cette identité. (Citations ci-après et entretiens n°21, 39, 42.)

> « Et quelquefois, il y en a qui ont, par exemple, leur religion, et qui le disent, qui viennent aussi pour ça, dans un lieu où ça a une connotation religieuse. Ça les met en confiance plus vite. »
> (Entretien n°8, §10)

> « Avant, y avait que des bénévoles de l'Église. Et donc, la connotation était très forte. Même les gens accueillis qui venaient ici, c'était : "Je viens à [l'association] parce que c'est des religieux." Moi, pendant longtemps, j'ai eu cette image. Les gens s'adressaient à moi parce que j'étais un religieux. »
> (Entretien n°10, §26)

> « Je pense que le fait que ce soit l'Église, c'est un lieu de sécurité. »
> (Entretien n°19, §124)

Enfin, dans certains cas, le comportement des acteurs du social contribue à l'émergence de questions spirituelles. Il est alors une sorte de signe visible de l'identité spirituelle. (Citations ci-dessous et entretiens n°32, 33, 38, 39.)

> « [...] pour moi, c'est ça qui compte le plus, c'est d'avoir une vie qui prouve notre foi, qui la montre, pas par des paroles mais par des actions concrètes, par une vie qui témoigne de cette foi et qui suscite des questions, et qui fait en sorte que les personnes se disent : "Il est différent. Qu'est-ce qu'il a que j'ai pas ?" »
> (Entretien n°9, §104)

> « Je pense que l'accueil est très important. Que le fait d'avoir été accueillis, ils se posent des questions. C'est... et donc après, ils se posent des questions... »
> (Entretien n°21, §12)

> « ER - C'est des questions sur la religion elle-même ? Sur quoi portent, en général, ces discussions ?
> EE1 - Sur le motif de notre engagement de bénévole.
> EE2 - Oui, surtout, oui.
> EE3 - Oui : "Pourquoi vous faites-ça ?" »
> (Entretien n°29, §114-117)

8.2 Récapitulation des paroles des enquêtés

L'émergence de la dimension spirituelle des personnes accueillies, de ce qui les habite intimement, fait partie des préoccupations de beaucoup d'acteurs du social. Tout d'abord, une attention est portée à la création du lien relationnel. L'accueil des personnes en précarité est particulièrement soigné pour faciliter l'entrée en relation. Les acteurs du social vont au-devant des personnes pour créer le lien. Ils s'adaptent au rythme de vie très chaotique de ces personnes en assurant une disponibilité et une stabilité qui garantissent une certaine continuité dans l'accompagnement. Ils

réservent du temps pour la rencontre, de sorte que l'intime, le spirituel puisse émerger. Les questions spirituelles viennent dans les échanges de façon détournée. Elles pointent dans les discussions banales, et les acteurs du social s'en saisissent pour les approfondir.

Une écoute attentive, dans une distance qui permet à la personne d'être elle-même, est un préalable à l'émergence du spirituel chez la personne accueillie. La confiance nécessaire à l'émergence de l'intime s'établit par un travail réciproque d'apprentissage de l'autre, un apprivoisement mutuel.

Les acteurs du social créent également des opportunités d'échange qui placent les personnes en précarité dans des conditions favorables à l'expression de leur dimension spirituelle : en entretien individuel, dans un lieu préservant la confidentialité, en groupe restreint, à l'aide d'un débat thématique, d'un film, d'une sortie, etc. Ils affichent une ouverture à un échange autre que celui nécessaire à l'accompagnement social lui-même. Les événements du calendrier — fêtes religieuses, en particulier — sont autant de moments où les questions existentielles se font plus présentes. Le cadre moins formel de certaines rencontres facilite l'accès à l'intime. Une réduction de l'asymétrie de la relation d'aide est visée pour répondre au besoin d'être moins redevable afin d'entrer dans un véritable échange.

La visibilité d'une identité en lien avec le spirituel est souvent recherchée par les acteurs du social. Elle se fait par l'affichage de cette identité, implicitement ou explicitement. Cette identité visible joue un rôle d'interpellation au niveau du spirituel.

Troisième partie

Articulations et discussion

Chapitre 9

La spiritualité, une notion extensible

Nous constatons, à travers les entretiens menés pour ce travail de recherche, que la notion de spiritualité est très extensible. Elle ne renvoie pas à une compréhension unique et se déploie d'une conception très restrictive en sa forme religieuse — à laquelle les enquêtés pensent souvent spontanément[1], et avec laquelle elle est parfois tout simplement confondue — à une notion très englobante, où tout ce qui est de l'ordre de l'humanité pourrait être spirituel.

Dans un premier temps, je propose de retracer, principalement avec le théologien Gilles Bourquin[2], les grandes lignes de l'évolution de la notion de spiritualité, depuis son origine jusqu'à nos jours, avec un regard spécifique sur le rôle du protestantisme dans cette évolution. Ceci m'amènera à interroger ce que désigne une spiritualité laïque. J'interrogerai ensuite les aspects biblique et anthropologique du spirituel, avant de donner ma propre acception de cette notion de spiritualité.

[1] Il en a été question à la section 5.1 « La notion de spiritualité », à la page 94.

[2] Gilles BOURQUIN. *Théologie de la spiritualité : Une approche protestante de la culture religieuse en postmodernité*. Genève : Labor et Fides, 2011. 430 p.

9.1 L'évolution de la notion de spiritualité au cours de l'histoire

Pourquoi le spirituel évoque-t-il spontanément le religieux ? Le théologien Gilles Bourquin, dans son ouvrage intitulé *Théologie de la spiritualité*, resitue l'origine du mot spiritualité, *spiritualitas*, dans le christianisme.

> « Si l'origine du mot *religio* remonte à la culture romaine, son emploi au sein du christianisme résultant d'un emprunt sémantique, à l'inverse, l'origine du mot *spiritualitas* est interne au christianisme, et son usage actuel provient d'une considérable extension sémantique au-delà de son acception d'origine. [...] Les Pères latins, dont Tertullien[3] qui l'utilise très fréquemment, s'en servent très tôt pour traduire le grec πνευματικός des épîtres pauliniennes, notamment en 1 Corinthiens 2.14-3.3. »[4]

Dans ce passage biblique, il est question de l'homme spirituel (*pneumatikos*[5] en grec ; *spiritualis* en latin[6]) s'opposant à l'homme naturel[7] (*psuchikos*[8] en grec ; *animalis* en latin) ou charnel (*sarkinos*[9] en grec ; *carnalis* en latin). Cet homme spirituel est celui qui accepte ce qui vient de l'Esprit de Dieu. Le terme *spiritualitas* désigne ainsi « la vie chrétienne selon l'Esprit, les progrès qu'il faut mener sans relâche pour vivre à la suite du Christ »[10].

Partant de cette origine chrétienne, G. Bourquin retrace l'histoire de la notion de spiritualité et de sa relation avec celui de religion[11].

Chez les Pères de l'Église, le concept de spiritualité est marqué par deux courants : le martyre et la mystique. Dans un contexte de persécutions romaines, les

[3]Tertullien, 155 environ-225 environ.

[4]Ibid., p. 28.

[5]πνευματικός.

[6]Tel que traduit, par exemple, dans la *Vulgate* de Jérôme (4e-5e siècles).

[7]Les traductions en français sont celles de la *Nouvelle Bible Segond*.

[8]ψυχικός, qui concerne le souffle ou la vie, qui concerne l'âme.

[9]σάρκινος, de chair, charnu.

[10]Ibid., p. 28.

[11]On pourra se reporter, avec intérêt, à la première partie de l'ouvrage de G. Bourquin pour suivre plus précisément l'évolution historique de cette notion (Gilles BOURQUIN. *Théologie de la spiritualité : Une approche protestante de la culture religieuse en postmodernité*. Genève : Labor et Fides, 2011. 430 p., p. 26-67).

martyrs chrétiens mènent un combat contre les persécuteurs en leur opposant leur témoignage de foi chrétienne. Après ces périodes de martyre, ce combat se transforme en une lutte contre les forces démoniaques, et devient intérieur, donnant naissance aux ascèses monastiques. De son côté, la mystique développe la quête d'une intimité avec le Christ, en réaction à une parousie qui tarde.

Au Moyen Âge, le régime de chrétienté rapproche les deux concepts de religion et de spiritualité. « Au sein du christianisme, le terme *spiritualitas* va donc désigner une disposition intérieure qui pourrait être le pendant chrétien du concept romain de *religio* en tant qu'attitude scrupuleuse envers la tradition. »[12] Mais cette disposition intérieure intègre, en outre, une communion à la vie divine.

Le sens du terme *spiritualité* va être quelque peu modifié durant l'histoire de l'Europe occidentale. La démarcation entre catholiques romains et protestants à l'époque des Lumières, poursuit G. Bourquin, conduit à un « espace interstitiel non-confessionnel rendu nécessaire pour réglementer les rapports entre confessions »[13]. Dans cet interstice se développe une pensée indépendante de toute confession religieuse. La sphère privée se distingue alors de l'espace public, donnant cours au libre choix individuel en matière religieuse.

Le contexte moderne voit triompher une anthropologie « sur-positivée »[14] qui instaure un paradigme individualiste. L'homme s'autonomise et se déclare indépendant de toute autorité religieuse. La modernité transforme la liberté intérieure de l'individu en une liberté vis-à-vis de l'autre et une indépendance par rapport au devenir de l'autre. « Ce constat invite à une définition de la modernité perçue à la fois comme espace de relativisation des croyances et comme tentative désespérée d'autoréalisation de l'homme. »[15]

Le processus de laïcisation de la vie publique se poursuit à la Révolution française. La société laïque et les Églises se séparent dans une reconnaissance mutuelle et le respect de rôles attribués à chacune de ces sphères. G. Bourquin parle de la sortie progressive de la religion : « Depuis Max Weber, il est reconnu que le pro-

[12]Ibid., p. 29-30.
[13]Ibid., p. 34.
[14]Ibid., p. 35.
[15]Ibid., p. 36.

testantisme n'est lui-même pas étranger au procès moderne de rationalisation du monde. Renforçant cette thèse, Marcel Gauchet voit dans le christianisme, et plus particulièrement dans le protestantisme, la "religion de la sortie de la religion". »[16].

En effet, au 19e siècle, le protestantisme est marqué par la théologie libérale[17], avec les figures principales de Ferdinand Christian Baur, Albrecht Ritschl, Adolf (von) Harnack et Ernst Troeltsch. Les formules doctrinales traditionnelles s'y trouvent atténuées. L'interprétation de la Bible s'écarte de celle des Réformateurs du 16e siècle, en s'appuyant sur une analyse historico-critique des textes bibliques. Une méfiance s'installe vis-à-vis des autorités ecclésiastiques et des articles de foi traditionnels.

À la même époque, le philosophe Ludwig Feuerbach, après s'être intéressé à la théologie, développe une philosophie existentielle qui influencera les penseurs du 20e siècle. « Feuerbach répond [...] à l'interrogation d'une humanité qui s'effraie de la disparition de Dieu. L'existence de Dieu doit être remplacée par la transcendance humaine. Dans son célèbre ouvrage, *L'essence du christianisme* (1841), Feuerbach développe son projet jusqu'au bout : le cœur de la théologie n'est autre que l'anthropologie, de sorte que "Dieu n'est rien d'autre que l'archétype de l'idéal de l'homme". »[18] Cet ouvrage déclencha à l'époque un enthousiasme général, aux dires de Friedrich Engels, théoricien du mouvement communiste en Prusse rhénane[19].

G. Bourquin souligne l'impact de la théologie libérale sur le lien du protestantisme à la société laïque :

> « En répondant au paradigme moderne d'autonomie du sujet par la primauté de la foi individuelle sur l'appartenance ecclésiale, et en répondant à celui de rationalité scientifique par un vaste projet d'analyse historico-critique des

[16]Ibid., p. 37.

[17]André ENCREVÉ. « Libéralisme théologique ». Dans : *Encyclopédie du protestantisme*. Sous la dir. de Pierre GISEL et Lucie KAENNEL. 2e édition revue, corrigée et augmentée - 1ère édition Quadrige. Quadrige. Paris - Genève : Presses Universitaires de France - Labor et Fides, 2006, p. 763–764.

[18]Henry MOTTU. « FEUERBACH, Ludwig (1804-1872) ». Dans : *Encyclopédie du protestantisme*. Sous la dir. de Pierre GISEL et Lucie KAENNEL. 2e édition revue, corrigée et augmentée - 1ère édition Quadrige. Quadrige. Paris - Genève : Presses Universitaires de France - Labor et Fides, 2006, p. 507–508.

[19]Rosino GIBELLINI. *Panorama de la théologie au XXe siècle*. Nouvelle édition revue et corrigée. Paris : Cerf, 2010. 684 p., p. 13.

> Écritures et des dogmes, le protestantisme s'est progressivement rendu dépendant du succès des idées profanes corollaires de celles qu'il a véhiculées sur le plan religieux, au point d'être perçu aujourd'hui comme une religion attestataire, elle-même garante d'une certaine forme de laïcité. »[20]

Au 20e siècle, le théologien Karl Barth amorce une contestation de ce libéralisme dans sa *Römerbrief*. Cette contestation est poursuivie à leurs manières par les théologiens Rudolf Bultmann, avec sa « démythologisation », et Paul Tillich, avec sa « théologie de la culture ». K. Barth[21] développe une « théologie dialectique » qui place Dieu au centre — et non plus l'humain comme le faisait la théologie libérale —, dans une relation dialectique avec l'humain : « C'est lui [Dieu] qui est à l'initiative du dialogue entre lui-même et l'homme. » R. Bultmann[22] prône, pour sa part, une « démythologisation » des textes bibliques qui consiste à réinterpréter le « langage mythologique que les textes empruntent à la conception du monde ambiante », certes en usant de l'analyse historico-critique, mais pour accéder au kérygme, au message existentiel des textes, et non pas à un sens qui ramène à l'humain. De son côté, P. Tillich[23] propose une « théologie de la culture » qui prend pleinement en compte la culture contemporaine mais l'inscrit dans une relation à l'Esprit saint, dans une « théonomie » — et non une autonomie — de la culture.

La théologie protestante tente de prendre en compte le contexte de sécularisation avec des théologiens qui voient dans la sécularisation l'« avènement d'un christianisme "adulte" »[24] : Dietrich Bonhoeffer parle d'un « christianisme areligieux » dans ses lettres de captivité ; Friedrich Gogarten développe une « théologie de la séculari-

[20] BOURQUIN, *Théologie de la spiritualité*, op. cit., p. 37.

[21] Jean-Louis LEUBA. « BARTH, Karl (1886-1968) ». Dans : *Encyclopédie du protestantisme*. Sous la dir. de Pierre GISEL et Lucie KAENNEL. 2e édition revue, corrigée et augmentée - 1ère édition Quadrige. Quadrige. Paris - Genève : Presses Universitaires de France - Labor et Fides, 2006, p. 96.

[22] Pierre BÜHLER. « BULTMANN, Rudolf (1884-1976) ». Dans : *Encyclopédie du protestantisme*. Sous la dir. de Pierre GISEL et Lucie KAENNEL. 2e édition revue, corrigée et augmentée - 1ère édition Quadrige. Quadrige. Paris - Genève : Presses Universitaires de France - Labor et Fides, 2006, p. 170.

[23] Paul TILLICH. *Théologie systématique IV : La vie et l'Esprit*. Genève : Labor et Fides, 1991, p. 325, p. 270-287.

[24] Danièle HERVIEU-LÉGER. « Sécularisation ». Dans : *Encyclopédie du protestantisme*. Sous la dir. de Pierre GISEL et Lucie KAENNEL. 2e édition revue, corrigée et augmentée - 1ère édition Quadrige. Quadrige. Paris - Genève : Presses Universitaires de France - Labor et Fides, 2006, p. 1322–1323.

sation » ; Harvey G. Cox écrit *La cité séculière* (1965), ouvrage dans lequel il reprend les thèses de F. Gogarten et les combine avec le contexte d'urbanisation[25] ; Thomas Altizer et William Hamilton écrivent un manifeste intitulé *La théologie radicale et la mort de Dieu* (1966) qui répond au déclin et à l'extinction de l'idée de Dieu dans la culture contemporaine[26].

Cette prise en compte de la sécularisation rompt avec la tendance au sécularisme impulsée par la théologie libérale. Cependant, le contexte post-moderne ne fait qu'accentuer le retrait de la spiritualité hors du cadre religieux traditionnel, en faveur de « spiritualités mondaines ».

> « À partir du dernier tiers du 20e siècle, l'esprit européen, fortement marqué par l'émancipation laïque et individualiste qui n'a fait que se renforcer au cours de la modernité, atteignant son apogée dans l'après-guerre, notamment lors de la crise des valeurs des années 1960 et 1970, connaît un regain d'intérêt pour les questions religieuses et spirituelles. […] La fragilité du sujet moderne a produit de nouvelles quêtes de sens, non seulement existentielles mais aussi essentielles, renouant avec l'intuition d'une profondeur de l'être irréductible à la conscience. Dès lors, la question du sens de la vie tend à ne plus se limiter à la maîtrise des libres choix individuels. L'écueil de la solitude moderne liée au matérialisme a suscité un nouveau désir de communauté des corps et des esprits, un sentiment d'appartenir à un ensemble plus vaste que soi, si ce n'est un désir de fusion au cosmos et à la nature […]. »[27]

Ce désir d'élargir le soi, dans un contexte de forte individualisation, se traduit par « une construction individuelle à partir d'éléments puisés à diverses sources, entièrement modulable en fonction de la personnalité et des besoins de chacun […]. »[28] Le concept de spiritualité se fait pluriel et « tend désormais à désigner un principe anthropologique universel, traversant toutes les cultures. »[29]

> « La spiritualité postmoderne s'avère ainsi immanentiste, syncrétiste, antidogmatique et paradoxalement presque agnostique. Le concept de spiritualité ainsi privé de sa référence théologique, une conception humaniste de la spiritualité se dégage, désignant l'accomplissement de soi par le développement personnel, la recherche de sens, de bien-être, de sagesse, de communion au

[25]GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, op. cit., p. 159.
[26]Ibid., p. 161-165.
[27]BOURQUIN, *Théologie de la spiritualité*, op. cit., p. 40.
[28]Ibid., p. 41.
[29]Ibid., p. 50.

> monde. À côté de cette perte du sens théologique, le concept de spiritualité se démarque aussi de son sens métaphysique au profit d'une approche plus expérientielle et pragmatique. En définissant la spiritualité comme une quête de sens et non plus comme une quête de Dieu, on tend à passer d'un concept hétéronome de spiritualité pour Dieu à un concept autonome de spiritualité pour soi. »[30]

Cependant, force est de constater que, dans les mentalités, le mot *spiritualité* évoque toujours spontanément le religieux. Sans doute faut-il l'attribuer à la longue « confiscation du spirituel par le religieux » en Europe occidentale, selon les propos du théologien et philosophe Alain Houziaux. Celui-ci écrit : « Depuis les premiers siècles de notre ère jusqu'au 19e siècle, la religion chrétienne a été en situation de monopole pour tout ce qui concerne la vie de l'esprit. »[31] Par conséquent, les revendications de spiritualités non religieuses — dont je parle à la section suivante — sont probablement trop récentes pour avoir déjà été intégrées par tous comme légitimes. Le sociologue Christian Laval note cependant la démocratisation de l'imagination, au sens de l'« imagination collective » qui produit les mythes, textes sacrés, grands récits, etc. : « Longtemps réservée à des membres qualifiés (prêtres, clercs, ou plus récemment artistes et publicitaires), la pratique de l'imagination est devenue une activité mentale quotidienne des gens les plus ordinaires non seulement pour décoder le monde, mais pour décrypter leur propre vie afin de donner sens à ce qui leur arrive. »[32]

9.2 La spiritualité laïque et la désappropriation du spirituel

Cette démocratisation de l'imagination se traduit par le développement d'une spiritualité laïque dont cette section cherche à tracer les contours. Elle appelle les

[30] Ibid., p. 52.

[31] Alain HOUZIAUX, éd. *Peut-il y avoir une spiritualité sans Dieu ?* Paris : Les éditions de l'Atelier, 2006. 118 p., p. 25.

[32] Christian LAVAL. « Précarité et intériorité : L'esprit du temps ». Dans : *Les cliniques de la précarité : Contexte social, psychopathologie et dispositifs.* Sous la dir. de Jean FURTOS. Issy-les-Moulineaux : Elsevier Masson, 2008, p. 23–32, p. 24.

croyants[33] à renoncer à s'approprier le spirituel afin de le partager avec les non-croyants.

Le psychologue et prêtre Jean Monbourquette parle de la spiritualité du Soi. Il souligne la parenté entre cette spiritualité du Soi[34] — qu'il reprend du psychiatre Carl Gustav Jung et combine avec la conception bouddhiste du Soi — et la spiritualité laïque[35]. Le Soi est à la fois « immanent à toutes les dimensions humaines, corporelles, mentales et spirituelles » et « transcendant, puisqu'il dépasse les confins de la personne dont il gère les interactions avec le monde extérieur »[36]. Corps et âme sont interpénétrés dans cette conception du Soi transcendant-immanent. Par sa transcendance, le Soi est en lien avec l'univers. Par son immanence, il est « l'être véritable et réel »[37]. J. Monbourquette considère cette spiritualité du Soi comme un préambule à la foi chrétienne.

Quelques décennies plus tôt, le psychologue Carl Rogers s'était intéressé, de par son travail clinique, aux questions philosophiques — il les qualifie ainsi ; il ne parle pas de spiritualité — liées à l'être, questions auxquelles ses clients étaient confrontés : « "Quel est mon but dans la vie ?" "Où tendent mes efforts ?" "Qu'est-ce que je cherche à atteindre ?" Ce sont là des questions que tout homme se pose à un moment ou l'autre, quelquefois dans le calme et la méditation, parfois dans les tourments de l'incertitude ou du désespoir. Ce sont des questions vieilles comme le monde [...]. »[38] Dans son ouvrage *Le développement de la personne*, il fait le constat que de nombreuses réponses sont possibles. Mais finalement, celles-ci convergent toutes vers une même aspiration : « Je crois que la meilleure façon d'exposer ce but de la vie, tel que je le vois dans mes rapports avec mes clients, est d'employer les mots de Søren Kierkegaard : "Être vraiment soi-même."[39] »[40] La démarche psycho-thérapeutique

[33]J'entends ici par « croyants » les personnes qui croient dans une religion.

[34]Le Soi avec majuscule, pour le distinguer du soi relatif à l'ego : l'estime de soi, l'amour de soi, la confiance en soi… J. Monbourquette préfère le terme de Soi à celui d'âme ; il ne semble pas distinguer l'âme de l'esprit.

[35]Jean MONBOURQUETTE. *De l'estime de soi à l'estime du Soi : De la psychologie à la spiritualité*. Paris : Bayard, 2002. 223 p., p. 198.

[36]Ibid., p. 111.

[37]Ibid., p. 116.

[38]Carl ROGERS. *Le développement de la personne*. Paris : Dunod-InterÉditions, 2005. 274 p., p. 113.

[39]Carl Rogers cite le philosophe Søren KIERKEGAARD. *The Sickness Unto Death*. Princeton

de C. Rogers se donne alors pour objectif d'accompagner les clients vers une « vie pleine », une « plénitude de vie »[41]. N'est-ce pas « l'être véritable et réel » du Soi dont parle J. Monbourquette ? S'il n'est pas question de transcendance dans cette démarche, certains associeraient volontiers cette philosophie de la personne à une spiritualité immanente.

Alors, qu'entend-on par spiritualité laïque ? À cette question, réponses diverses, à tel point que les parcourir prend l'allure de catalogue. Le chercheur Philippe Le Vallois[42] déclare :

> « En quelques décennies, les mutations du paysage religieux aidant, l'usage du terme "spiritualité" et la réalité qu'il définit ont considérablement évolué. Autant son objet paraissait clair hier dans un cadre nécessairement religieux, autant il paraît flou aujourd'hui, traduisant davantage une individualisation du croire et de la quête de sens qu'un contenu significatif. Pour certains observateurs, cette évolution […] traduit une impasse. D'autres, par contre, voient dans cette déconfessionnalisation de la spiritualité, sa sortie du religieux, […] une nouvelle étape, voire un nouvel âge de la spiritualité, devenue laïque. »[43]

Dans le chapô du dossier « Y a-t-il une spiritualité laïque ? » de la revue *Actualité des religions* parue en mai 2001, le journaliste écrit : « Un nouveau concept, la "spiritualité laïque" a le vent en poupe. […] La spiritualité laïque existe, nous l'avons rencontrée. »[44] Ce dossier visite « certains de ses lieux emblématiques » : un monastère qui accueille toute sorte de personnes en quête, un dojo spécialisé dans le développement personnel, une loge maçonnique, un site Internet d'accompagnement spirituel, et interroge quelques personnalités en quête de spiritualité laïque. Il y est question de rechercher des « points de repères », de « rechercher une nourriture du cœur et de l'esprit », de « se réconcilier avec soi », de « trouver un sens à sa vie »,

University Press, 1941, p. 29.

[40]Ibid., p. 115.

[41]Ibid., p. 134.

[42]Philippe Le Vallois est responsable, pour le département du Bas-Rhin, du centre catholique d'information, d'observation, de recherches, de documentation *Évolutions religieuses et nouvelles religiosités* ; chercheur associé à l'unité mixte de recherche PRISME - SDRE (Société, Droit et Religion en Europe) de l'Université de Strasbourg.

[43]Philippe LE VALLOIS. « Un nouvel âge de la spiritualité ». Dans : *Spiritualités et théologie : Questions, enjeux, défis*. Sous la dir. de Christine AULENBACHER. Berlin : LIT Verlag, 2012, p. 141–155, p. 141.

[44]« Y a-t-il une spiritualité laïque ? » Dans : *Actualité des religions* 27 (mai 2001), p. 10–24, p. 10.

d'« acquérir une meilleure qualité de communication avec soi et avec les autres » afin de « s'épanouir pour mieux s'ouvrir au monde », de « répondre aux interrogations existentielles »… Les personnalités interrogées parlent aussi de « vie intérieure », de « recherche éthique », d'« authenticité »… Il paraît bien difficile de tracer un contour de cette spiritualité laïque.

L'ouvrage *Peut-il y avoir une spiritualité sans Dieu ?* dirigé par A. Houziaux questionne aussi la spiritualité dans son acception actuelle. A. Houziaux confronte la notion de spiritualité à celles de foi en Dieu, de religion, de sagesse, de mystique, d'activité intellectuelle, pour la définir plus finement. Voici un bref aperçu des qualificatifs que font ressortir ces confrontations : vie intérieure et intime, de l'ordre de l'individuel, du subtil, du ténu, quête d'un absolu, quête et invention d'un sens, expérience et enchantement de soi, quête de soi, sensibilité et méditation… Face à cette diversité d'acceptions, A. Houziaux déclare aussi : « Mais, reconnaissons-le, il est quasiment impossible de cerner de manière précise le champ que recouvre la notion de spiritualité. »[45]

Quand le chercheur Francis Staehler[46] tente de trouver un socle commun aux diverses spiritualités actuelles, il retient de son observation des évolutions religieuses et des nouvelles religiosités que « ce qui peut relier les spiritualités, qu'elles soient religieuses ou athées, c'est l'amour »[47].

Le philosophe Luc Ferry, dans son ouvrage *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, opte pour un humanisme de l'Homme-Dieu, un humanisme « transcendantal »[48] qui relie les êtres humains entre eux, dans des valeurs pour lesquelles on peut risquer sa vie. La mort d'autrui, « épreuve du non-sens », est surmontée par cette humanité divinisée, une absolutisation de l'humanité.

[45]HOUZIAUX, *Peut-il y avoir une spiritualité sans Dieu ?*, op. cit., p. 22.

[46]Francis Staehler est responsable, pour le département du Haut-Rhin, du centre catholique d'information, d'observation, de recherches, de documentation *Évolutions religieuses et nouvelles religiosités* ; chercheur associé à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

[47]Francis STAEHLER. « Spiritualité sans Dieu, christianisme athée, agnosticisme chrétien : des réalités du croire contemporain ». Dans : *Spiritualités et théologie : Questions, enjeux, défis.* Sous la dir. de Christine AULENBACHER. Berlin : LIT Verlag, 2012, p. 157–164, p. 164.

[48]Luc FERRY. *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie.* Paris : Le Livre de Poche, 1997. 192 p., p. 171-181.

Cette transcendance immanente est *une* option spirituelle où l'amour tient une place centrale[49]. La relation à l'immanence, sans aucune transcendance, c'est-à-dire une « spiritualité sans Dieu », en est une autre où l'amour est tout aussi central[50]. Cette pure immanence est ce que revendique le philosophe athée André Comte-Sponville — il se définit lui-même ainsi — dans son *Dictionnaire philosophique*, à l'entrée « Spiritualité ».

> « La vie de l'esprit. On se trompe si on la confond avec la religion, qui n'est qu'une des façons de la vivre. Ou avec le spiritualisme, qui n'est qu'une des façons de la penser. Pourquoi les croyants auraient-ils seuls un esprit ? Pourquoi sauraient-ils seuls s'en servir ? La spiritualité est une dimension de la condition humaine, non le bien exclusif des Églises. Une spiritualité laïque ? Cela vaut mieux qu'une spiritualité cléricale, ou qu'une laïcité sans esprit. Une spiritualité sans Dieu ? Pourquoi non ? C'est ce qu'on appelle traditionnellement la sagesse, du moins l'une de ses formes. Pourquoi faudrait-il croire en Dieu pour que l'esprit en nous soit vivant ? »[51]

Pour A. Comte-Sponville, les êtres humains sont des êtres finis ouverts sur l'infini, ouverts sur l'éternité, ouverts sur l'absolu, le « Tout ». « Cette ouverture, c'est l'esprit même. »[52] La spiritualité consiste à expérimenter, exercer, vivre cette ouverture. Elle relève davantage de l'expérience que de la pensée. « Une transcendance ? Non pas, puisque nous sommes dedans. Mais une immanence inépuisable, indéfinie, aux limites à la fois incertaines et inaccessibles. »[53] Cette spiritualité ouvre au monde, aux autres, au Tout. C'est une « spiritualité de l'immanence plutôt que de la transcendance, et de l'ouverture plutôt que de l'intériorité »[54].

[49] « L'humanisme moderne renoue ainsi, sans même se donner la peine d'avoir à y songer, avec un thème central du christianisme : l'amour est, par excellence, le sentiment qui anime, donne un souffle et une âme à la "structure personnelle du sens". » (Luc FERRY. *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*. Paris : Le Livre de Poche, 1997. 192 p., p. 180).

[50] « C'est l'amour, non l'espérance, qui fait vivre ; c'est la vérité, non la foi, qui libère. Nous sommes déjà dans le Royaume : l'éternité, c'est maintenant. » ; phrase conclusive de l'ouvrage *L'Esprit de l'athéisme* du philosophe André Comte-Sponville (André COMTE-SPONVILLE. *L'Esprit de l'athéisme : Introduction à une spiritualité sans Dieu*. Paris : Le Livre de Poche, 2008. 224 p., p. 215).

[51] André COMTE-SPONVILLE. *Dictionnaire philosophique*. 4e édition Quadrige. Paris : Presses Universitaires de France, 2013. 1100 p., p. 953.

[52] André COMTE-SPONVILLE. *L'Esprit de l'athéisme : Introduction à une spiritualité sans Dieu*. Paris : Le Livre de Poche, 2008. 224 p., p. 145.

[53] Ibid., p. 154.

[54] Ibid., p. 209.

Assurément, la spiritualité concerne même les athées. Un enquêté chrétien le reconnaît d'ailleurs explicitement lors de l'enquête[55]. Quelles conséquences pour les croyants ? Il leur faut accepter de renoncer à s'approprier le spirituel, et de le partager avec les non-croyants. Il me semble que cette reconnaissance de la spiritualité chez l'autre non croyant est une démarche d'humilité qui pourrait amorcer une reconnaissance mutuelle, préalable à la fin du rejet de la religion. Cette humilité consiste à ne pas considérer sa spiritualité comme l'unique ou la seule vraie. Il convient d'admettre que l'énergie vitale se puise en de multiples résurgences, peut-être d'une source unique. Cette humilité ouvre un espace à l'autre qui reconnaîtra sans doute plus facilement que la religion est aussi un lieu où la spiritualité — l'un de ses aspects certainement le plus fondamental — y est vivante.

9.3 Considérations bibliques et anthropologiques sur le spirituel

En introduction de ce chapitre 9, je soulignais que certains enquêtés proposent une notion très englobante de la spiritualité, où tout ce qui est de l'ordre de l'humanité pourrait être spirituel. Cet ancrage de la spiritualité dans l'humanité me semble correspondre à une conception à la fois biblique[56] et anthropologique du spirituel.

Comme il a été vu précédemment[57], les Pères latins de l'Église traduisent le grec πνευματικός des épîtres pauliniennes, notamment en 1 Corinthiens 2.14-3.3, par le terme latin *spiritualitas*.

Dans ce passage biblique, il est intéressant de noter que le spirituel (de *pneuma*[58]

[55]Voir entretien n°42, page 95. Quelques autres enquêtés, tous chrétiens de confession évangélique ou luthéro-réformée, laissent entendre également que la spiritualité concerne aussi les athées (entretiens n°2, 3, 10, 14, 15, 17, 18, 24, 33). Quant aux autres enquêtés, le déroulement de l'entretien ne leur a pas donné l'occasion de s'exprimer sur ce point particulier. Ceci ne signifie pas pour autant qu'ils ne partagent pas cette conviction.

[56]La Bible est considérée ici comme un écrit de sagesse sur l'humain dans sa dimension spirituelle ; voir le statut de la Bible dans ce travail, à la sous-section 2.1.2 « La méthode de corrélation en théologie pratique », page 50.

[57]Voir section 9.1 « L'évolution de la notion de spiritualité au cours de l'histoire », page 258.

[58]πνεῦμα, le souffle.

en grec) n'est pas assimilé à la vie (*psuchê*[59] en grec) qui, elle, concerne tous les humains. Mais cette distinction présente chez Paul n'est pas établie chez les Grecs[60]. L'homme spirituel, chez l'apôtre Paul, est celui qui mène sa vie selon l'Évangile, selon le souffle de Dieu, l'Esprit de Dieu.

Avant d'aller plus loin, il me semble important de s'arrêter un moment sur l'origine du mot *pneuma*. Le dictionnaire biblique Gerhard Kittel nous en dit plus sur cette origine.

> « Dérivé de *pnewô* (πνέFω[61]), le substantif verbal *pneuma* désigne la force élémentaire de la nature et de la vie — à la fois substance et événement — dont on perçoit l'action externe et interne, comme courant d'air, dans le souffle du vent et dans celui de l'haleine ; d'où, au figuré, sa présence comme *souffle* même de l'*Esprit* qui remplit d'inspiration ou saisit d'enthousiasme.
>
> Visiblement ou invisiblement, il y a dans ce mot un potentiel d'énergie agissant dans une direction déterminée ; il le doit moins au suffixe *-ma* qu'à la racine *pnew-*, qui contient une notion fondamentale d'énergie [...] *pneuma* signifie dans le microcosme l'élément organique vital, en particulier chez l'homme et l'animal ; [...] *pneuma* parvient à signifier et à remplir la fonction de *psuchê*, l'âme, avec laquelle il coïncide amplement par sa parenté avec le caractère de souffle et de principe de vie, si bien qu'il en devient synonyme [...] »[62]

Cette énergie fondamentale contenue dans la force élémentaire de la vie qu'est le *pneuma* s'exprime dans les textes bibliques. Dans le Nouveau Testament, l'esprit est ce qui pousse, ce qui agite, ce qui met en mouvement. Jésus est poussé (*ekballô*[63]) au désert par l'Esprit de Dieu (Marc 1.12). Quand Jésus guérit un possédé, l'esprit impur sort (*exerchomai*[64]) avec agitation (*sparassô*[65]) et pousse (*phôneô*[66]) des cris ; c'est une expulsion avec toute la connotation énergétique que le phénomène

[59] ψυχή, le souffle de la vie, d'où l'âme, comme principe de vie.

[60] Voir l'excursus ci-après sur l'origine du mot *pneuma*.

[61] Il s'agit ici de la racine πνεF, souffler. Le *digamma* F date du début de la période historique grecque. Cette consonne se prononçait comme *ou* dans *oui* et *v* dans le latin *video* (Jean ALLARD. *Grammaire grecque à l'usage des classes de 4e aux classes préparatoires*. édition n°31. Paris : Hachette, 1972. 262 p., p. 9).

[62] Hermann KLEINKNECHT. « Pneuma en grec ». Dans : *Esprit*. Dictionnaire biblique Gerhard Kittel. Genève : Labor et Fides, 1971, p. 7–55, p. 7-9.

[63] ἐκβάλλω, jeter hors de.

[64] ἐξέρχομαι, aller hors de.

[65] σπαράσσω, palpiter, être agité convulsivement.

[66] φωνέω, faire entendre un son de voix, en particulier émettre un son de voix clair ou fort.

renferme (Marc 1.26 ; 9.20). Cet usage néotestamentaire continue d'éclairer le sens pour aujourd'hui.

Je reviens à présent sur cet ancrage du spirituel dans l'humain. J'y vois une expression des théologies du Nouveau Testament qui associent étroitement corps et esprit. L'esprit, domaine de la spiritualité, associé à la transcendance, au céleste, s'inscrit ainsi dans le corps, le terrestre. La théologie de l'incarnation sous-tendue par les textes du Nouveau Testament manifeste cette même inscription. Le déchirement du voile du temple, « du haut en bas » pour marquer l'origine divine de cet acte, manifeste de façon définitive le lien entre Dieu et le « monde » (Matthieu 27.51). Il y a bien eu une volonté de séparation entre le terrestre — corps (*sôma*[67]) et âme (*psuchê*), tous deux terrestres — et le céleste — l'esprit (*pneuma*) — dans les milieux gnostiques chrétiens, autour du 2e siècle, mais elle a été combattue par les Pères de l'Église et ne s'est pas imposée.

L'esprit est une réalité intérieure à l'humain, qu'il vienne de Dieu ou non. Il y entre et il en sort. L'humain est la « maison » de l'esprit, sans en être prisonnier (Luc 11.24[68]). Jésus fait sortir les esprits impurs des possédés (Marc 1.26 ; 9.25). Quand l'esprit est agissant, il est à l'intérieur de l'humain. Ce n'est pas une force extérieure qui agit de l'extérieur. Une fois l'esprit impur sorti, l'agitation cesse.

Dans l'évangile selon Matthieu, l'Esprit de Dieu réside aussi dans l'être humain, selon les propos de Jésus qui réconforte ses disciples face aux persécutions à venir, et qui leur assure l'intervention de l'Esprit saint, « l'Esprit de votre Père qui parlera en vous » (Matthieu 10.20[69] ; *en humin*[70]). Chez l'évangéliste Jean, il est également question de l'Esprit de Dieu dans l'être humain : « l'Esprit de vérité, […] vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure auprès de vous et qu'il sera en vous. » (Jean 14.17)

L'apôtre Paul reprend cette idée dans sa première lettre aux Corinthiens (1 Corinthiens 3.16 ; 6.19) et dans celle aux Romains (Romains 8.9 ; 8.11). Bien d'autres

[67] σῶμα.

[68] « Lorsque l'esprit impur est sorti de l'être humain, il passe par des lieux arides, cherche du repos et, comme il n'en trouve pas, il se dit : "Je vais retourner dans ma maison, celle d'où je suis sorti." »

[69] « car ce n'est pas vous qui parlerez, c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous. »

[70] ἐν ὑμῖν, en vous, mais peut être traduit aussi par : au milieu de vous, parmi vous, selon le contexte.

passages chez Paul parlent de la présence de Dieu ou du Christ en la personne du croyant, mais sans préciser que cette présence se réalise par l'Esprit. Pour Paul, l'Esprit de Dieu en l'être humain permet une vie nouvelle, libérée pour l'amour[71] — l'*agapê* —, une vie selon l'esprit (*kata pneuma*[72] ; Romains 8.1-17 ; Galates 5.13-25).

Aucun propos d'enquêtés ne remet en cause le caractère indissociable du corporel et du spirituel[73]. Par conséquent, l'hypothèse de recherche[74] selon laquelle l'existence d'une conception de l'être humain où corps et esprit sont séparés expliquerait que l'action sociale pourrait ne s'occuper que du corps ne se vérifie pas dans ce cadre de recherche.

L'indissociation entre le corps et l'esprit ne serait-elle pas, finalement et fondamentalement, un donné anthropologique ? Je propose de s'arrêter un moment sur cette question. L'anthropologue Michel Fromaget[75] s'est intéressé au paradigme anthropologique ternaire, ou tripartite : « corps, âme, esprit ». Il écrit à ce sujet : « Je ne sais ni où, ni quand est née cette compréhension tripartite de l'humain. La seule chose certaine est qu'elle est extrêmement ancienne. »[76] Cette « image anthropologique primordiale » est celle du christianisme originel[77], mais pas seulement. « Cette image n'est pas spéciale à l'anthropologie chrétienne, puisqu'on en a observé les marques aussi bien dans les religions de la Grèce et de la Rome antiques que dans le judaïsme et l'islam, ou encore dans le bouddhisme et l'hindouisme. Cette image n'appartient donc pas au christianisme. »[78] Elle est ainsi commune à d'autres

[71]Le *pneuma* est disponibilité pour Dieu et pour le prochain (Eduard SCHWEIZER. « Le Nouveau Testament ». Dans : *Esprit*. Dictionnaire biblique Gerhard Kittel. Genève : Labor et Fides, 1971, p. 127–233, p. 194).

[72]κατὰ πνεῦμα.

[73]Voir chapitre 5 « Quelle spiritualité ? », page 91.

[74]Hypothèse n°1. Voir section « Les hypothèses de recherche » de l'Introduction, page 29.

[75]Michel Fromaget semble être le seul de sa discipline qui se soit intéressé à la question. Lui-même écrit en note : « Les ouvrages sur ce sujet sont rares. » (Michel FROMAGET. *Dix essais sur la conception anthropologique « corps, âme, esprit »*. Paris : L'Harmattan, 2000. 240 p., p. 27) Les quelques autres références bibliographiques qu'il donne (huit seulement) sont soit de lui-même, soit de théologiens ou philosophes catholiques.

[76]Michel FROMAGET. *Dix essais sur la conception anthropologique « corps, âme, esprit »*. Paris : L'Harmattan, 2000. 240 p., p. 61.

[77]On la trouve dans les évangiles, chez l'apôtre Paul et chez les Pères de l'Église des deux premiers siècles (ibid., p. 10).

[78]Ibid., p. 60.

cultures et civilisations[79]. Elle lie entre elles les trois partitions corps, âme, et esprit.

> « Tout d'abord, certainement, [on peut dire] qu'il n'existe pas de continuité entre le psychisme et le spirituel. ce sont deux dimensions de l'humain qui appartiennent à des ordres de réalité radicalement différents. […] Malgré cette distance, qui est ontologique parce que essentielle, l'esprit et l'âme n'en demeurent pas moins, d'un autre point de vue, extrêmement proches et comme étroitement connectés. Julien Martyr[80], l'un des plus grands Maîtres de Sagesse chrétiens, nous fait comprendre simplement pourquoi. Il écrivait : "L'âme est le lieu de l'esprit, de la même manière que le corps est celui de l'âme." Autrement dit : alors que l'âme s'exprime dans et par le corps, l'esprit s'exprime dans l'âme et par elle. »[81]

Cependant, au 13e siècle, la conception dualiste « corps et âme » remplace cette image tripartite. « La doctrine anthropologique de Bonaventure demeure tripartite. Celle de Thomas [d'Aquin] est déjà en majeure part dualiste. »[82] Et jusqu'à aujourd'hui, dans le catholicisme romain, le dualisme anthropologique est toujours officiellement en vigueur[83]. Ce n'est donc pas l'influence éventuelle du catholicisme qui explique que deux enquêtés théologiens protestants parlent incidemment de cette conception tripartite[84]. Une reprise de la conception tripartite, dans le protestantisme, pourrait s'expliquer par le retour au christianisme originel, à partir de la Réforme du 16e siècle. Cependant, il se pourrait qu'elle ait été plus tardive. M. Fromaget n'aborde pas l'anthropologie protestante dans son ouvrage *Dix essais sur la conception anthropologique « corps, âme, esprit »*, et je n'ai trouvé aucune autre source scientifique confirmant ou infirmant cette hypothèse.

Après cet excursus sur la conception tripartite de l'homme, qui est celle de l'apôtre Paul, j'en reviens à la « vie nouvelle » du chrétien, donnée par l'Esprit de Dieu. Si l'apôtre Paul parle d'un humain libéré pour l'amour du prochain, dans

[79]Ailleurs, M. Fromaget mentionne également le taoïsme (ibid., p. 9).

[80]Il faut corriger ici l'auteur de ces lignes, tirées du chapitre 10 de l'ouvrage *De Resurrectione*. Cette œuvre est attribuée à Justin Martyr (2e siècle), mais la paternité en est contestée au profit de l'école justinienne. L'auteur est ainsi plus couramment désigné sous le nom de Pseudo-Justin.

[81]Ibid., p. 15-16.

[82]Ibid., p. 89.

[83]Dans le *Catéchisme de l'Église catholique* de 1992 qui s'aligne sur les exigences du concile Vatican II, le dualisme est toujours affirmé : « L'anthropologie du dernier catéchisme est donc, comparée à celle du précédent [celui du concile de Trente], bien plus développée et plus argumentée. Sa teneur dualiste n'en est que plus affirmée et plus visible. » (ibid., p. 108)

[84]Entretiens n°2 et 32.

les évangiles aussi l'Esprit de Dieu en l'humain tourne le croyant vers les autres, en tant que prochain. Ce n'est pas une spiritualité repliée sur soi. Le soi est porté vers les autres dans la dynamique de l'Esprit. Luc rapporte la parabole de Jésus dite « du bon Samaritain » (Luc 10.25-37) où le commandement de l'amour (*agapê*) du prochain[85] se traduit par : se faire le prochain de l'autre. Chez Matthieu, Jésus appelle le disciple à vivre la solidarité envers les plus petits, à en prendre soin, comme une expérience spirituelle (Matthieu 25.31-46), même si elle ne peut être identifiée comme telle dans le cours de l'action — personne n'en est conscient. Nous pouvons parler ici d'*une spiritualité dans la relation à l'autre, en particulier dans l'acte de solidarité.*

9.4 Mon acception de la spiritualité

J'en viens à ma propre notion de spiritualité, nourrie par ces réflexions et ces lectures. C'est aussi celle qui a guidé les entretiens de l'enquête.

La spiritualité est, pour moi, le lien à la source d'énergie qui met en mouvement — comme le suggère l'étymologie du grec *pneuma*, par la racine *pnew-* —, qui fonde la vie et lui donne son sens ultime. Personnellement, je nomme Dieu cette source d'énergie. Par sens ultime, j'entends le « sens du sens » dont parle le philosophe Luc Ferry[86], c'est-à-dire « la signification ultime de toutes les significations particulières » qu'on attribue aux multiples projets de la vie mondaine. Par conséquent, la spiritualité consiste à vivre ce lien — dans une dimension expérientielle —, et à l'approfondir dans une recherche du sens ultime de la vie, ce sens existentiel qui fonde « l'être-au-monde »[87]. Se trouvent ainsi étroitement liées l'expérience de vie — du domaine sensible et émotionnel — et la réflexion sur le sens de l'être — qui est de l'ordre de l'intellect. Mon lien à Dieu s'inscrit dans une religion, le christianisme. C'est dans ce cadre que je trouve l'expression de ma relation à Dieu.

Ceci explique mon attention portée, pendant les entretiens, aux questions rela-

[85]Énoncé également chez Matthieu et Marc dans un même contexte, mais sans la narration de la parabole, et aussi chez Jean mais dans un tout autre contexte.

[86]FERRY, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, op. cit., p. 16.

[87]Reprenant l'expression emblématique du philosophe Martin Heidegger.

tives au sens ultime de la vie[88]. Lorsque certains enquêtés abordaient d'eux-mêmes ces questions, je leur ai demandé d'approfondir leurs propos sur leurs pratiques d'accompagnement de ce type de questionnement. Quand le sujet n'apparaissait pas, j'ai interrogé sur l'éventuelle émergence de ces questions. J'ai pu aussi vérifier si les enquêtés associaient la quête de ce sens ultime de la vie à la dimension spirituelle des personnes accueillies.

Enfin, comme je l'ai déjà exposé au chapitre 2 [89], la mention d'une spiritualité « au sens large » dans la consigne initiale des entretiens autorisait les enquêtés à sortir de tout carcan, en particulier celui du religieux dogmatique.

[88]Les résultats de l'enquête sur la notion de spiritualité sont exposés au chapitre 5.

[89]Voir sous-section 2.3.1 « La construction du guide d'entretien », page 60.

Chapitre 10

Les résonances théologiques, au fondement de l'action sociale

L'enquête met en évidence à quel point l'action sociale vibre de résonances théologiques fortes. Les enquêtés interprètent leur action à travers une grille de lecture liée à leur cadre de référence spirituelle. D'une part cette grille dicte l'attribution d'une valeur spirituelle à la relation[1], et d'autre part elle rend évidente la dimension spirituelle de l'individu[2]. La spiritualité, sous-jacente à l'action sociale, produit un effet bénéfique sur les personnes en précarité[3]. Les enquêtés théologiens développent plus volontiers encore ces résonances. Les phénomènes observés dans l'action sociale deviennent des signes du Royaume de Dieu, thème cher au christianisme social. Ils manifestent ce Royaume qui est une réalité à la fois bien présente et en promesse, le « déjà-pas encore » des théologiens Léonard Ragaz et Karl Barth[4]. Pour les enquêtés chrétiens, ils sont l'incarnation de l'Évangile. Pour tous, croyants ou non, ils signifient une humanité grandie.

Une enquêtée s'interrogeait, en arrière-fond, sur la légitimité d'une relecture théo-

[1]La catégorie n°2 est analysée au chapitre 5, page 107.

[2]La catégorie n°7 est analysée au chapitre 5, page 123.

[3]La catégorie n°5 est analysée au chapitre 6, page 141.

[4]Klauspeter BLASER. *Le christianisme social : Une approche théologique et historique.* Paris : Van Dieren, 2003. 143 p., p. 89.

logiquement interprétante des paroles et des actes des personnes accompagnées[5]. Elle l'attribue au besoin de se faire du bien. Cette pratique d'interprétation est courante chez le croyant. Elle est constante dans les textes bibliques où les auteurs sont à la recherche du sens pour eux-mêmes. Elle est une actualisation permanente d'un héritage spirituel à la lumière de l'expérience de vie. Le croyant associe l'action au texte, et les deux s'éclairent mutuellement. Il puise dans ce va-et-vient pour nourrir sa spiritualité. Je soulignerai, au chapitre 12, l'importance du ressourcement de soi[6] pour s'assurer une stabilité dans la relation d'accompagnement.

Dans les sections qui suivent, j'aborde successivement les concepts théologiques qui me paraissent sous-tendre l'action sociale, dans les discours des enquêtés : la vulnérabilité et l'autonomie, le lien social, la parole, le relèvement, la reconnaissance, l'instant, le relais. J'en fais une traduction plus théologique : le petit et l'homme libre, le prochain, le *logos*, la résurrection, la grâce, le *kairos*, le témoin. Ces thèmes se déclinent dans les intitulés des sections suivantes.

10.1 La vulnérabilité et l'autonomie, le petit et l'homme libre

Cette première section part de la réalité de vie des personnes en précarité : celles-ci font l'expérience de la vulnérabilité humaine. La philosophe Nathalie Maillard relève trois sens à la vulnérabilité :

> « On distingue ordinairement entre : 1) *la vulnérabilité au sens phénoménologique*, qui désigne notre susceptibilité, comme sujet moral, à être touché par la détresse, la souffrance ou la fragilité d'autrui. […] 2) la signification *ontologique* de la vulnérabilité, qui désigne le plus souvent notre fragilité corporelle ou biologique ; 3) la signification *sociale* de la vulnérabilité, qui désigne la fragilité de groupes particuliers et des personnes défavorisées dans la société. […] Le Blanc[7] distingue la vulnérabilité ontologique de la vulnérabilité sociale ou la *précarité*. Alors que la première indique la reconduction possible de toute

[5]Voir entretien n°13, page 115.

[6]Voir sous-section 12.3.1 « Le ressourcement de soi », page 356.

[7]N. Maillard se réfère à LE BLANC, Guillaume. *Vies ordinaires, vies précaires*. Paris : Seuil, 2007, p. 67-78.

> vie à la mort biologique, la seconde signale la reconduction possible de toute vie à la mort sociale, c'est-à-dire à l'exclusion. »[8]

N. Maillard renomme le deuxième sens de cette définition en *vulnérabilité anthropologique*, et le complète avec la notion de capacité, développée par G. Le Blanc, parce qu'elle le considère « trop strictement limité à la fragilité corporelle ou organique ». Elle distingue ensuite entre « d'une part, les diverses *dimensions* — ou les divers *lieux* — de notre vulnérabilité et, d'autre part, les attributs spécifiques à notre nature *en vertu desquels* nous sommes des êtres vulnérables ». Cette distinction donne lieu à la *vulnérabilité corporelle* et à la *vulnérabilité relationnelle et sociale*. Quant au sens phénoménologique, elle ne s'y intéresse pas dans un premier développement. Ce n'est pas non plus le propos de cette section qui s'intéresse principalement à la vulnérabilité des personnes en précarité.

> « […] j'aimerais distinguer pour finir trois types de vulnérabilité, qui ne se situent toutefois pas sur le même plan :
>
> 1. *la vulnérabilité anthropologique* : elle désigne la fragilité intrinsèque du corps, de l'intégrité psychique et émotionnelle ainsi que des capacités humaines importantes. […]
>
> Les deux autres formes de vulnérabilité désignent moins le fait simple de notre fragilité que les divers aspects, relatifs à notre nature spécifique, qui font de nous des êtres vulnérables (ou qui *expliquent* notre vulnérabilité) :
>
> 2. *la vulnérabilité corporelle* : nous sommes des êtres vulnérables *parce que* nous sommes des êtres corporels et temporels soumis aux lois de la croissance et du déclin ainsi qu'à toutes sortes de vicissitudes naturelles.
>
> 3. *la vulnérabilité relationnelle et sociale* : nous sommes des êtres vulnérables parce que notre survie physique, notre intégrité émotionnelle et le développement de nos capacités dépendent de relations interpersonnelles réussies et d'arrangements sociaux spécifiques. »[9]

En plus de ces deux dernières formes, N. Maillard en mentionne enfin une qui leur est transversale et intrinsèque : la « *vulnérabilité liée à notre statut d' "être de besoin"* », qui exprime le fait que l'individu est dépendant d'autrui à cause de ses besoins. Elle considère ainsi la vulnérabilité « dans sa quadruple direction » : « la vulnérabilité comme *fragilité*, comme *dépendance* et en lien avec le *corps* et l'idée de *besoin* ».

[8] Nathalie MAILLARD. *La vulnérabilité : Une nouvelle catégorie morale ?* Genève : Labor et Fides, 2011. 386 p., p. 196-197.

[9] Ibid., p. 198-199.

La vulnérabilité est réelle pour les personnes en précarité, tellement réelle et évidente qu'elle n'est que très rarement nommée dans les entretiens. Seuls deux enquêtés en parlent explicitement[10]. En revanche, elle est présente à travers d'autres expressions, largement développées dans les entretiens[11], qui correspondent souvent aux conséquences de cette vulnérabilité éprouvée : crise existentielle, détresses et souffrances en tout genre, marquées par la solitude, l'angoisse, la confusion, la perte de repères… Ces « maux sociaux » ébranlent la dimension spirituelle des personnes en précarité. C'est l'une des composantes de la catégorie n°7 définie lors de l'analyse des entretiens[12].

La vulnérabilité touche à la mort. Le maître bouddhiste Sogyal Rinpoché constate que la vie est faite de traversées de morts multiples et symboliques[13], qui correspondent à des pertes : dépossession, exil, mort biologique d'un proche, etc. L'une de ces morts est sociale : « le terrible repos qui est celui de la mort sociale », écrit le sociologue Pierre Bourdieu.

> « Le retrait, la retraite, la résignation, l'indifférentisme politique (les Romains l'appelaient *quies*) ou la fuite dans l'imaginaire millénariste sont autant de manifestations, toutes aussi surprenantes pour l'attente du sursaut révolutionnaire, de ce terrible repos qui est celui de la mort sociale. Avec leur travail, les chômeurs ont perdu les mille riens dans lesquels se réalise et se manifeste concrètement la fonction socialement connue et reconnue, c'est-à-dire l'ensemble des fins posées à l'avance, en dehors de tout projet conscient, sous forme d'exigences et d'urgences — rendez-vous "importants", travaux à remettre, chèques à faire partir, devis à préparer —, et tout l'avenir déjà donné dans le présent immédiat, sous forme de délais, de dates et d'horaires à respecter — bus à prendre, cadences à tenir, travaux à finir. Privés de cet univers objectif d'incitations et d'indications qui orientent et stimulent l'action et, par là, toute la vie sociale, ils ne peuvent vivre le temps libre qui leur est laissé que comme temps mort, temps pour rien, vidé de son sens. »[14]

Des « mille riens », il ne reste, pour les personnes en précarité, plus que le temps hors de la vie sociale, socialement absurde : le rien social. Cette mort sociale, ré-

[10]Entretiens n°13 et 37.

[11]Voir sous-section 5.3.2 « Les maux sociaux affectant le spirituel », page 126.

[12]Catégorie n°7 « L'évidence de la dimension spirituelle de l'individu », voir section 5.3, page 123.

[13]Sogyal Rinpoché. *Le Livre Tibétain de la Vie et de la Mort.* Nouvelle édition augmentée. Spiritualités. Paris : Le Livre de Poche, 2005. 768 p., p. 36.

[14]Pierre BOURDIEU. « Le terrible repos qui est celui de la mort sociale ». Dans : *Le monde diplomatique* 591 (juin 2003).

sultat de l'exclusion, est la conséquence, selon le psychiatre Jean Maisondieu, du « déni collectif de la réalité intrinsèquement mortifère de l'exclusion »[15]. Il poursuit : « Nous n'arrivons pas à voir la vérité en face car elle nous choque : négation de la place de l'autre exclu au sein de la famille humaine, l'exclusion comporte inéluctablement sa mort en germe. » J. Maisondieu décrit le processus de dévaluation qui conduit à l'exclusion un travailleur considéré comme inutile, et donc « encombrant » : sortie des circuits économiques, puis désintérêt pour sa personne. Il en déroule les conséquences :

> « De ce fait, il se retrouve également exclu du champ du langage et des échanges symboliques avant de disparaître de celui des échanges affectivo-sexuels et de n'être plus rien aux yeux des autres, puis aux siens. Toujours vivant, mais mort à la relation parce que ne présentant plus aucun intérêt, l'exclu reste présent au milieu de ses concitoyens inclus qui n'ont rien à lui dire faute d'avoir envie d'échanger avec lui dont ils n'attendent rien parce qu'il n'a rien à leur offrir. Ils ne font pas attention à lui qui attire d'autant moins leur regard qu'il se fait discret parce qu'il est gêné d'être dans la gêne et qu'il ne veut pas gêner par sa présence. Si néanmoins ils prennent parfois conscience de son existence, ils détournent (pudiquement ?) les yeux pour ne pas être gênés par sa gêne. Blessé par leurs regards qui glissent sur lui sans le voir, l'exclu se fait tout petit pour disparaître du champ de vision des inclus. Si jamais il arrivait à devenir complètement invisible, il serait complètement exclu. S'il était complètement exclu, il deviendrait complètement invisible et personne n'aurait réellement conscience de son exclusion. Il serait littéralement inexistant bien que vivant. »[16]

Pour devenir invisible, se faire « tout petit », afin d'échapper à la monstration continue de cette condamnation sociale, l'exclu doit « s'effacer en tant que sujet[ ] ». Quand les enquêtés parlent de reconstruction du sujet[17], ils prennent la mesure du mécanisme d'inexistence en marche. La valorisation de la personne en précarité[18], l'intérêt qui lui est porté[19] répondent à cette même volonté de sortir la personne de l'invisibilité. L'écoute proposée par les accompagnants redonne à la personne en précarité une visibilité, à elle-même et vis-à-vis de l'autre[20].

[15] Jean MAISONDIEU. « L'exclusion : un processus mortel ». Dans : *Études sur la mort* 122.2 (2002), p. 85–91, p. 85.

[16] Ibid., p. 86-87.

[17] Voir sous-section 6.2.5 « La reconstruction du sujet "je" et son autonomisation », page 151.

[18] Voir en particulier l'entretien n°10, page 147.

[19] Voir entretien n°9, page 178.

[20] Voir sous-section 12.1.4 « Écouter », page 336.

Le philosophe Guillaume Le Blanc interroge l'invisibilité sociale dans son ouvrage qui en porte le titre. Il réaffirme — avec la philosophe Judith Butler, écrit-il — la précarité de toute vie humaine, « une précarité fondamentale dans le fait d'être humain »[21], qui est présente dès la naissance. Cette précarité touche le lien d'humanité même. Dès lors, l'être humain est en quête de son aptitude à vivre.

> « Dire que la vie est précaire, c'est soutenir, sur le plan du développement même de cette vie, que son mode de déploiement correspond à celui de la viabilité. Une vie, c'est toujours une vie à la recherche de la viabilité et cette viabilité peut être menacée par l'événement de la maladie. […] Si l'homme peut parvenir à être le "centre de perspective" de sa vie[22], ce ne peut être qu'au prix d'un effort lui-même enlevé sur fond d'un involontaire premier [celui d'avoir été engendré] et dès lors marqué par une fragilité intrinsèque, celle-là même qui, dans la vie humaine, renvoie directement à la précarité sous la figure de la vulnérabilité. »[23]

La personne en précarité subit une mise à nu. Elle se donne « à l'état brut », me dit un enquêté[24]. Elle se retrouve dans la condition du nouveau-né qui, lui aussi, est à nu à sa naissance. Celui-ci n'est pas en capacité de se protéger lui-même ; il dépend entièrement de son entourage. Sa vulnérabilité est évidente. Quand la vulnérabilité n'a pas trouvé de refuge pendant l'enfance, la fragilité et la dépendance de l'être humain, devenu adulte, reviennent violemment à la conscience, en certaines circonstances. De son expérience avec les personnes en précarité, la théologienne Gwennola Rimbaut relève que ce qui rappelle l'enfance fait souvent émerger les souvenirs d'une enfance malheureuse ou de la perte d'un enfant[25]. L'anthropologue et psychanalyste Patrick Declerck constate lui aussi ce rapport douloureux à l'enfance : « L'enfance, en particulier, a souvent été marquée par des traumatismes graves. »[26]

La précarité débouche parfois sur une crise existentielle, à certains moments de la vie, observe le psychologue Jean Monbourquette : en pleine réussite sociale « au

[21]Guillaume LE BLANC. *L'invisibilité sociale*. Pratiques théoriques. Paris : Presses universitaires de France, 2009. 197 p., p. 72.

[22]G. Le Blanc cite le philosophe Paul Ricœur. Paul RICŒUR. *Le volontaire et l'involontaire*. Paris : Aubier, 1950, p. 385.

[23]Ibid., p. 74-75 ;78.

[24]Voir entretien n°39, page 150.

[25]Gwennola RIMBAUT. *Les pauvres : interdits de spiritualité ? La foi des chrétiens du quart monde*. Paris : L'Harmattan, 2009. 273 p., p. 43-44.

[26]Patrick DECLERCK. *Les naufragés : Avec les clochards de Paris*. Terre humaine. Paris : Pocket, 2003. 464 p., p. 286.

mitan de [la] vie », ou quand les individus sont « contraints à se poser les grandes questions sur l'existence à la suite de pertes majeures dans leur vie »[27]. Dans son ouvrage *La crise de guérison*, le théologien François Rochat s'arrête sur la crise que provoque la maladie, l'une de ces « pertes majeures ». La crise est une situation de dualité entre fragilité et « potentialité accentuée ».

> « Ce temps de profonde perturbation qu'affronte une personne frappée par une maladie grave ou un malheur, les psychiatres l'ont appelé crise. […] Cette notion, peut-être discutable, semble exprimer convenablement le phénomène existentiel qui, à partir d'une rupture — pathologique, accidentelle — dans l'équilibre de santé de la personne, va conduire à une nouvelle identité… ou à la mort. Elle correspond à un moment qui est à la fois de fragilité intense et de potentialité accentuée. »[28]

Une enquêtée perçoit cette même dualité. La crise existentielle se traduit par un questionnement abondant qui est d'une grande richesse, me dit-elle[29], mais qui constitue aussi une fragilité ; en tension entre « petitesses » et « grandeurs ».

Durant le travail de recherche, j'ai émis l'hypothèse que les attentes en spiritualité se trouvent exacerbées face au risque de la mort sociale[30], au même titre que la mort physique. L'enquête vient confirmer cette hypothèse, bien que les enquêtés ne parlent pas explicitement de mort sociale. Ils y font écho à travers la crise provoquée par les maux sociaux. Celle-ci, comme la mort physique, est placée à l'origine du questionnement existentiel[31].

En revanche, rien ne me permet de confirmer l'hypothèse de recherche[32] selon laquelle la négation ou l'occultation de la souffrance spirituelle dans l'action sociale est à l'origine de l'absence de la prise en compte de la dimension spirituelle des usagers. Bien que la souffrance spirituelle, qui exprime une vulnérabilité vécue et subie avec violence, ne soit nommée en ces termes que par un seul enquêté[33], la

[27] Jean MONBOURQUETTE. *De l'estime de soi à l'estime du Soi : De la psychologie à la spiritualité*. Paris : Bayard, 2002. 223 p., p. 103.

[28] François ROCHAT. *La crise de guérison : L'accompagnement spirituel des personnes souffrantes*. Paris : Centurion, 1992. 239 p., p. 22.

[29] Voir entretien n°18, page 102.

[30] Hypothèse n°4. Voir section « Les hypothèses de recherche » de l'Introduction, page 29.

[31] Voir sous-section 5.3.3 « La crise, moteur du questionnement spirituel », page 130.

[32] Hypothèse n°5. Voir section « Les hypothèses de recherche » de l'Introduction, page 29.

[33] Voir entretien n°33, page 128.

moitié des enquêtés parle de souffrance dans un contexte de questionnement spirituel. Aucune négation ou occultation n'est perceptible.

Ce parcours sur la vulnérabilité me conduit à interroger les résonances théologiques de cette notion, en partant d'abord des textes bibliques.

Il me semble que le terme de vulnérabilité, par la fragilité et la dépendance qu'il désigne, rejoint la notion biblique du petit. Le petit, *qatan*[34] en hébreu, *micros*[35] en grec, a une place particulière dans la Bible. Le choix de Dieu se tourne souvent vers le petit.

Dans l'Ancien Testament, le petit est le faible (Amos 7.2,5), en contraste avec le puissant : « […] le taureau, le jeune lion et les bêtes grasses seront ensemble, et un petit garçon les conduira. » (Isaïe 11.6) Il est l'esclave : « […] le petit et le grand sont là, l'esclave est affranchi de son maître. » (Job 3.19) Il est celui qui est méprisé par les nations (Jérémie 49.15 ; Abdias 2). Mais le petit, le benjamin des fils de Jessé, David, est choisi par Dieu, par l'intermédiaire du prophète Samuel, pour devenir roi d'Israël : « Il reste encore le petit […] » (1 Samuel 16.11). C'est l'exemple le plus flagrant car David est la figure du grand roi. Le petit est choisi pour devenir grand.

Dans le Nouveau Testament, Jésus élève le petit au rang de seigneur ; le petit est semblable au Christ : « *Amen*, je vous le dis, dans la mesure où vous avez fait cela pour l'un de ces plus petits, l'un de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. » (Matthieu 25.40,45) Il valorise le service tourné vers le petit : « Quiconque donnera à boire ne serait-ce qu'une coupe d'eau fraîche à l'un de ces petits en sa qualité de disciple, *amen*, je vous le dis, il ne perdra jamais sa récompense. » (Matthieu 10.42) Le plus petit[36] devient le plus grand (Matthieu 11.11). Il en est de même des choses : pour la plus petite semence (Matthieu 13.32), pour le peu de levain (1 Corinthiens 5.6). Le petit est sous la grâce de Dieu : pas un seul ne doit être perdu (Matthieu 18.14). Le petit, c'est aussi ce Jésus qui naît dans une mangeoire, et qui meurt sur la croix. Dieu se rend vulnérable dans la kénose. Cette faiblesse est puissance, folie des hommes mais sagesse de Dieu (1 Corinthiens 1.18-25).

[34] קָטָן.
[35] μικρός.
[36] μικρότερος.

L'ensemble de ces évocations bibliques souligne le choix porté sur le petit afin de le grandir, non pas en palliant sa petitesse mais en la transformant en grandeur. Il en est de même pour le pauvre, *ho ptôkhos*[37] en grec, et *'èvyon*[38] ou *dal*[39] ou *'ani*[40] en hébreu[41], qui désigne aussi le petit.

Dans l'Ancien Testament, le pauvre doit recevoir de la main de son frère (Deutéronome 15.8). Il est élevé par Dieu au niveau des nobles (1 Samuel 2.8) et « fer[a] du Saint d'Israël [son] allégresse » (Isaïe 29.19).

Dans le Nouveau Testament, il s'agit de la « pauvre veuve » qui retient l'attention de Jésus dans le Temple, parce qu'elle a mis de son nécessaire comme offrande dans le tronc (Marc 12.42-43), ou du « pauvre nommé Lazare » qui rejoint le sein d'Abraham (Luc 16.20). Ce sont ceux, pauvres « en esprit », qui sont dits « heureux » (Matthieu 5.3), ceux à qui la bonne nouvelle est annoncée (Matthieu 11.5), etc. Le pauvre a la faveur de Dieu.

Les textes bibliques valorisent les petits, les pauvres. Ils affirment leur grandeur et leur richesse. Ils invitent aussi à se soucier d'eux.

Le théologien Fritz Lienhard fonde sa théologie de la diaconie sur la pauvreté assumée[42]. Il identifie la pauvreté à la précarité, quand il dit que la pauvreté est constitutive de l'humanité et qu'elle est un donné anthropologique. Il la conçoit essentiellement comme un manque. Aussi, parle-t-il également de la pauvreté du riche qui cherche à combler un manque d'identité par l'avoir.

F. Lienhard relève que le livre du *Deutéronome* situe l'origine de la pauvreté du peuple d'Israël en pays d'Égypte. L'Israélite est un ancien pauvre, dont la traversée du désert a été un chemin de pauvreté, et qui doit se tourner vers les pauvres par

[37] ὁ πτωχός, littéralement : qui se blottit ou se cache ; ceci fait écho à l'invisibilité de la personne en précarité, vue précédemment dans cette section.

[38] אֶבְיוֹן, pauvre, indigent.

[39] דַּל, socialement sans importance, insignifiant, faible, sans défense, impuissant.

[40] עָנִי, pauvre, dépendant, misérable.

[41] La *Septante* ne rend pas toujours ces termes hébreux par le même mot grec *ptôkhos*, mais aussi par exemple par *endéès* — ἐνδεής, qui est dans le besoin, indigent — ou par *pénès* — πένης, pauvre, indigent — qui apparaissent une seule fois pour l'un et jamais pour l'autre dans le Nouveau Testament.

[42] Fritz LIENHARD. *De la pauvreté au service en Christ*. Paris : Cerf, 2000. 248 p.

fraternité, car Dieu l'a sauvé de cette pauvreté. En Christ, F. Lienhard voit l'unité de la pauvreté et de la richesse. La pauvreté anthropologique a été assumée par Dieu dans la kénose, et surmontée par la résurrection du crucifié. L'humiliation de la pauvreté et sa puissance destructrice sont transformées, dit-il, en une pauvreté source de relation, dans le texte des « béatitudes » (Luc 6.20). Le pauvre peut prendre en charge « sa » croix, assumer sa pauvreté.

Une pauvreté assumée devient aussi une pauvreté volontaire en se plaçant au service des autres. La diaconie qui en découle n'est pas fondée sur l'exemple du Christ, car c'est l'œuvre de Dieu de conformer le chrétien au Christ, dit F. Lienhard. Elle n'est possible que par la grâce du Christ.

Cette pauvreté volontaire est présente chez le théologien Étienne Grieu dans l'expérience du dépouillement, un consentement à la simplicité.

> « [Dans l'engagement solidaire,] chacun, au fil d'une histoire partagée, risque d'en ressortir transformé, dépouillé [...]. Il se retrouve bien souvent lui-même pauvre, démuni, ne sachant pas quoi dire ni quoi faire. Mais en même temps, il fait l'expérience d'un vrai bonheur, celui de se sentir accepté tel qu'il est. Grande joie que celle d'être accueilli par les oubliés de l'histoire. Dans cette expérience, on s'aperçoit que toute la recherche de reconnaissance, de brillance, n'est d'aucune utilité. Le bonheur de la rencontre n'en a pas besoin. »[43]

Ce chemin de dépouillement est celui de la Pâque du Christ, écrit É. Grieu.

Dans leur vulnérabilité, les personnes en précarité perdent leur pouvoir de décision sur leur vie. Elles subissent les maux sociaux et partent à la dérive, jusqu'aux marges de la société. La tâche de l'action sociale est de se saisir alors de l'enjeu d'un retour à l'autonomie.

Le chapitre 6 aborde, à travers la catégorie n°5 [44], la question du développement de l'autonomie des personnes en précarité, qui accompagne la reconstruction du sujet « je »[45]. L'autonomie consiste à orienter sa vie selon ses propres choix, au sein de la société. Elle est perçue comme possédant une dimension spirituelle, et est liée au relèvement de la personne[46].

[43]Étienne GRIEU. *Un lien si fort : Quand l'amour de Dieu se fait diaconie.* Nouvelle édition revue et augmentée. Ivry-sur-Seine : Les éditions de l'Atelier, 2012. 247 p., p. 28.

[44]Catégorie n°5 « Les bénéfices de la spiritualité », voir section 6.2, page 141.

[45]Voir sous-section 6.2.5 « La reconstruction du sujet "je" et son autonomisation », page 151.

[46]Voir entretien n°33, page 154 ; le relèvement de la personne est discuté à la section suivante.

Je relie le terme d'autonomie à la notion biblique, plus exactement paulinienne, de l'homme libre[47]. L'apôtre Paul tire les conséquences de « l'événement Christ », sa mort sur la croix et sa résurrection : le chrétien est mort au péché, libéré du péché. « Nous savons qu'en nous l'homme ancien a été crucifié avec lui [le Christ], pour que le corps du péché soit réduit à rien et que nous ne soyons plus esclaves du péché [...] » (Romains 6.6) La loi mosaïque, qui mettait le péché au grand jour, n'a plus de prise sur le chrétien. Celui-ci en est libéré. Il est affranchi de la loi :

> « Mais maintenant, nous sommes dégagés de la loi, car nous sommes morts à ce qui nous tenait captifs, de sorte que si nous sommes esclaves, ce n'est plus sous le régime ancien de la lettre, mais sous le régime nouveau de l'Esprit. » (Romains 7.6)

Le chrétien, dit Paul, est libéré de l'ancienne « loi du péché et de la mort » pour vivre selon une nouvelle loi, « la loi de l'Esprit de la vie en Jésus-Christ » (Romains 7.1-8.17). Il se met « sous l'emprise de l'Esprit ». Par conséquence, le chrétien devient un « tout-permis », mais selon l'Esprit qui édifie : « Tout est permis, mais tout n'est pas utile ; tout est permis, mais tout n'est pas constructif. » (1 Corinthiens 10.23)

Ainsi, si le chrétien n'est plus assujetti aux règles de la loi, il se soumet volontairement à l'Esprit. Dans cette obéissance volontaire, il se souvient de sa dépendance à Dieu, ainsi qu'aux autres membres du corps du Christ, dans une interdépendance (1 Corinthiens 12.12-27). De ce lien, de cette interdépendance, il sera question à la section 10.2, page 287.

Le théologien Paul Tillich a développé le concept de théonomie qui place l'autonomie sous la direction de l'Esprit : « La culture théonomique est une culture déterminée et dirigée par l'Esprit. L'Esprit l'accomplit au lieu de la briser. L'idée de théonomie n'est pas antihumaniste, mais elle oriente l'indétermination de l'humanisme quant au "vers où" dans une direction qui transcende tout objectif humain particulier. »[48] Il me semble que P. Tillich se trouve dans la lignée de l'apôtre Paul pour lequel l'autonomie se soumet volontairement à l'Esprit.

[47] ὁ ἐλεύθερος, littéralement : le libre.

[48] Paul TILLICH. *Théologie systématique IV : La vie et l'Esprit.* Genève : Labor et Fides, 1991, p. 325, p. 271.

Pourquoi associer vulnérabilité et autonomie ? La philosophe Nathalie Maillard[49] rappelle que l'autonomie ne doit être pensée qu'en rapport à la vulnérabilité qui est un trait anthropologique fondamental. Elle cite le philosophe Guillaume Le Blanc : « La vulnérabilité est ce qui constitue l'autonomie en une autonomie humaine. »[50] Elle souligne les deux principaux problèmes que pose une conception de l'autonomie hors de la vulnérabilité :

> « Un premier problème soulevé par les critiques de l'autonomie est que l'adulte autonome des conceptions libérales ou la "personne" dans la philosophie kantienne n'ont pas grand-chose à voir avec ce que nous sommes en réalité. La personne autonome est souvent conçue de manière idéalisée, comme un être désincarné, a-temporel, sans besoins et parfaitement indépendant. L'autre problème, qui est lié au premier, est que cette position laisse évidemment un certain nombre d'individus – les "personnes vulnérables" — à l'extérieur du périmètre de la communauté morale. [...] L'objectif est de compléter, et de compliquer, l'image de l'individu autonome par l'intégration des faits humains fondamentaux que sont la vulnérabilité et la dépendance.[...] [Il s'agit d'] affirmer la vulnérabilité essentielle des personnes autonomes [...] »[51]

Dans la recherche d'une éthique, G. Le Blanc lie, de même, autonomie et vulnérabilité.

> « Être vulnérable, c'est pouvoir être fragilisé dans la totalité de ses allures humaines. Il convient donc de référer toutes les capacités humaines à leurs incapacités réciproques. [...] Parce que la capacité humaine est toujours doublée (au sens de "doublure") d'une incapacité contre laquelle elle trouve à se déployer, l'autonomie apparaît comme la tâche engendrée par l'épreuve de la vulnérabilité. »[52]

L'autonomie ne peut se vivre qu'en interdépendance, dans une solidarité. Autonomie et vulnérabilité renvoient à la question du lien social.

[49]MAILLARD, *La vulnérabilité*, op. cit.
[50]Guillaume LE BLANC. « Penser la fragilité ». *Esprit*. Mars-avril 2006, p. 253.
[51]Ibid., p. 63.
[52]LE BLANC, *L'invisibilité sociale*, op. cit., p. 78-79.

10.2 Le lien social, le prochain

Le lien social traverse toute l'enquête. Il est un aspect de la spiritualité[53]. La catégorie n°2 en dévoile les expressions[54]. La création du lien social est une préoccupation majeure des acteurs du social, telle qu'en rend compte la catégorie n°5 [55]. C'est pourquoi j'en parlais en termes de pilier de l'action sociale. Enfin, la catégorie n°1 met en évidence que la création du lien social participe, ou plutôt est un préalable incontournable à l'émergence de la dimension spirituelle de la personne accueillie[56].

Un enquêté se dit être un « semeur de lien »[57]. Les acteurs du social pourraient certainement être qualifiés aussi de « faiseurs de lien social ». Ils créent le lien et veillent à sa continuité.

Partant du constat que « la recherche de sens est une composante essentielle de la santé psychique », la psychologue Mia Leijssen étudie les éléments rentrant en compte dans la recherche de sens chez les individus. Le lien social y trouve une place centrale : « Dans les études psychologiques, le thème "relations" est systématiquement cité comme principale source de sens chez "l'homme moyen", tous âges et toutes cultures confondus. »[58]

La rupture du lien social caractérise l'exclusion sociale. L'exclu quitte le « lien de fraternité », écrit le psychiatre Jean Maisondieu : « [...] l'exclusion m'apparaît comme le symptôme d'un déni de la fraternité [...] non reconnu comme frère, [l'exclu] cesse d'être un semblable. »[59] J. Maisondieu souligne pourtant le caractère indissoluble du lien de fraternité, « lien naturel qui s'impose à tous les hommes ». « Comme

[53]Voir sous-section 5.1.5 « L'humanité vécue en relation », page 103.

[54]Catégorie n°2 « La valeur spirituelle de la relation » ; voir en particulier la sous-section 5.2.2 « Le lien spirituel d'humanité », page 112.

[55]Catégorie n°5 « Les bénéfices de la spiritualité » ; voir sous-section 6.2.2 « La création de lien social », page 145.

[56]Catégorie n°1 « La facilitation de l'émergence spirituelle » ; voir sous-section 8.1.1 « Une démarche active, flexible et adaptable de rencontre », page 233.

[57]Voir entretien n°32, page 146.

[58]Mia LEIJSSEN. « Les dimensions personnelles de la recherche de sens ». Dans : *Approche Centrée sur la Personne. Pratique et recherche* 1.11 (2010), p. 46–53, p. 48.

[59]MAISONDIEU, « L'exclusion : un processus mortel », op. cit., p. 88.

on ne veut pas la mort de l'exclu qui ne veut pas mourir, le déni d'une quelconque parenté avec lui s'impose comme la solution pour réduire l'exclu à l'inexistence sans le tuer. »[60]

Les acteurs du social, rencontrés pendant l'enquête, sentent bien que l'enjeu se situe ici. Le lien, la commune humanité, la fraternité, la volonté d'une relation d'égal à égal sont affirmés à plusieurs reprises dans leurs propos.

Le sociologue Serge Paugam, dans son ouvrage *Le lien social*, souligne la nécessaire solidarité entre les êtres humains, organisés en sociétés, pour s'assurer les besoins de protection et de reconnaissance.

> « Les sociologues savent que la vie en société place tout être humain dès sa naissance dans une relation d'interdépendance avec les autres et que la solidarité constitue à tous les stades de la socialisation le socle de ce que l'on pourrait appeler l'*homo sociologicus*, l'homme lié aux autres et à la société, non seulement pour assurer sa protection face aux aléas de la vie, mais aussi pour satisfaire son besoin vital de reconnaissance, source de son identité et de son existence en tant qu'homme. »[61]

Si les sociétés modernes offrent des liens plus nombreux que les sociétés traditionnelles, ces liens sont aussi plus faibles en intensité, constate S. Paugam. Le chômage, en particulier quand la perte de l'emploi représente une perte de raison d'être, peut conduire à une rupture cumulative des liens sociaux[62], et aboutir à vivre l'insécurité et le mépris.

Le lien social me paraît trouver son expression dans la figure biblique du prochain, *plèsios*[63] en grec, *ré'a*[64] en hébreu.

L'Ancien Testament contient de nombreux commandements relatifs au prochain, mais bien entendu, on pense immédiatement au commandement central de l'amour du prochain, énoncé en Lévitique 19.18 : « Tu aimeras ton prochain comme toi-

[60]Ibid., p. 89.

[61]Serge PAUGAM. *Le lien social*. 2e édition. Paris : Presses Universitaires de France, 2009. 127 p., p. 4.

[62]S. Paugam définit quatre types de liens : filiation, participation élective — les proches choisis —, participation organique et citoyenneté.

[63]πλησίος, proche, voisin.

[64]רֵעַ, l'ami, le compagnon, le compatriote, le prochain.

même », et repris par Jésus en Matthieu 22.39 (et parallèles), puis par l'apôtre Paul (par exemple en Romains 13.9), et dans l'épître de Jacques (Jacques 2.8).

Un texte éclaire le lecteur sur ce qu'est un prochain : la parabole dite « du bon Samaritain » (Luc 10.25-37), où il s'agit de se faire le prochain de l'autre que l'on croise sur le chemin, par le soin — *care* et *cure* — envers lui[65]. Après s'être laissé toucher[66] par l'autre, la première démarche est de s'arrêter dans sa course, puis de s'approcher[67] — c'est-à-dire se rendre proche —, pour enfin prendre soin[68] de l'autre.

Le théologien Étienne Grieu fait du lien l'axe de la diaconie, dans son ouvrage *Un lien si fort*. Il mentionne trois expériences élémentaires[69] — des « expériences spirituelles » qui « participent de l'élémentaire de notre humanité » — qu'il a repéré chez des chrétiens engagés auprès des personnes en précarité. La première est celle éprouvée par le bon Samaritain de la parabole : se laisser toucher[70]. Jésus aussi ressent cette compassion ; É. Grieu en rapporte quelques exemples. « Voilà un premier trait que l'on peut associer à la solidarité », écrit É. Grieu. Puis vient le soin des liens[71]. « L'engagement solidaire consiste peut-être en grande partie à reconnaître l'importance de ces liens et à décider d'en prendre soin. »[72] Ces liens atteignent la profondeur de l'humain. L'empreinte qu'ils y laissent semble définitive : « Ces liens peuvent certes être oubliés, mais dès lors qu'ils ont été tissés, ils sont là, déposés en nous, pour toujours. »[73] É. Grieu y voit la mission même du Christ, venu « renouer,

[65]Ce texte a déjà été mentionné à la section 9.3 « Considérations bibliques et anthropologiques sur le spirituel », page 273.

[66]« ἐσπλαγχνίσθη », du verbe σπλαγχνίζομαι, être ému de compassion ; littéralement : être pris aux entrailles ; σπλάγχνα, les entrailles.

[67]« προσελθὼν », du verbe προσέρχομαι, aller vers, aller auprès.

[68]« ἐπεμελήθη αὐτοῦ », du verbe ἐπιμελέομαι, avoir soin de, s'occuper de, veiller à, prendre soin de.

[69]GRIEU, *Un lien si fort*, op. cit., p. 22-30.

[70]Se laisser toucher est de l'ordre de l'expérience de vie qui façonne l'être. Il forge l'accompagnant spirituel. Voir sous-section 12.3.2 « L'expérience », page 358.

[71]La permanence du lien est recherchée par l'accompagnant dans une confiance mutuelle ; voir sous-section 12.1.3 « Être digne de confiance en vue d'une confiance mutuelle », page 332. Quant à la troisième expérience du consentement à la simplicité, il en a déjà été question à la section 10.1 « La vulnérabilité et l'autonomie, le petit et l'homme libre », page 284.

[72]Ibid., p. 25.

[73]Ibid., p. 24.

entre l'humanité et Dieu, l'alliance […] »[74].

> « Cette attention accordée à ce type de liens par lesquels nous tenons debout dans l'existence et nous entendons appelés à la vie, renvoie, pour celui qui a lu les évangiles, à un élément de la mission du Christ si important qu'on peut y reconnaître son centre. Jésus n'est-il pas venu avant tout nouer un lien défait, celui entre l'humanité et Dieu ? […] [Le Christ] ne cesse de poser les gestes qui réintègrent parmi les fils et filles d'Abraham ceux qu'on pouvait considérer comme indignes de l'alliance, et dans le même mouvement, il ouvre à des étrangers l'accès au don de Dieu. »[75]

É. Grieu note la multitude de petits récits de rencontres à travers les évangiles, où apparaît la fragilité du renouement, car celui-ci requiert le consentement de ceux à qui il est offert. « L'alliance est un lien extrêmement fort, qui engage à l'intime de soi […] [,] qui peut paraître menaçante pour l'autonomie du sujet. […] Peut-on, en se liant, naître à la liberté ? »[76] Cette question est d'autant plus légitime que le lien signifie la dépendance : « même s'il est lien d'amour, [il] met dans une certaine dépendance vis-à-vis de l'autre. De là s'éveillent en nous certaines peurs sans doute très profondément enracinées : angoisse d'être nié dans ce que nous sommes, d'être dépossédé de soi par l'autre. »[77]

Cependant, relève É. Grieu, ce lien prend la forme d'un don dans la Pâque du Christ, un don qui « combine[ ] la force des liens avec la sollicitude de la liberté ». Ce don sollicite trois « actes de liberté » : le don premier du Christ, l'acceptation du don par celui à qui il est adressé, et le choix du don en retour. « Le choix de Jésus de passer par ce type de relation […] permet d'établir des liens qui, tout en étant extrêmement forts, sollicitent la liberté. » Cette alliance s'inscrit dans une « économie gracieuse »[78] qui permet la « sortie d'une logique du donnant-donnant »[79] : elle comporte une part inconditionnelle et une part contractuelle. É. Grieu invite les chrétiens à s'engager dans cette logique de l'alliance portée par la grâce[80].

[74]Ibid., p. 47.
[75]Ibid., p. 26.
[76]Ibid., p. 49.
[77]Ibid., p. 51.
[78]Ibid., p. 66.
[79]Ibid., p. 70.
[80]Le thème de l'alliance, et son inscription dans la relation entre la personne en précarité et l'accompagnant, sont repris plus loin, lorsqu'il est question de la grâce. Voir section 10.4 « La reconnaissance, la gratuité, la grâce », page 295.

Le lien social donne un vis-à-vis qui permet à la personne de se dire. La section suivante souligne le fondement que constitue la parole.

10.3 La parole et le relèvement, le *logos* et la résurrection

Deux catégories définies pendant l'analyse des entretiens (catégories n°2 et 5)[81] ont rapport à la parole. La parole de la personne accueillie résonne chez l'accompagnant comme une parole d'Évangile, lorsqu'il en fait une relecture spiritualisante[82]. C'est dire la force symbolique qu'elle contient. Dans le vécu du lien d'humanité, la parole échangée est porteuse de spiritualité[83]. Le souci de l'acteur du social est, par son action, de redonner une parole libre à la personne en précarité[84], afin que celle-ci se réapproprie sa propre parole[85] et qu'elle puisse se dire[86] dans une reconstruction du sujet « je ». La parole libère, soulage. Les associations sont des lieux de parole où celle-ci est valorisée dans des ateliers qui contribuent à la création de lien social[87], où l'accent est mis sur l'écoute[88] qui participe au ressourcement de la personne en précarité.

Dans les discours des enquêtés, il est question de reconstruction, de réhabilitation et de relèvement[89]. Même si aucun enquêté n'utilise le vocable de guérison, ces transformations opérées par l'action sociale s'apparentent à une guérison des maux sociaux. Certains enquêtés chrétiens y voient un signe de résurrection[90]. Mais il ne

[81] Catégorie n°2 « La valeur spirituelle de la relation », voir section 5.2, page 107 ; catégorie n°5 « Les bénéfices de la spiritualité », voir section 6.2, page 141.

[82] Voir sous-section 5.2.3 « Une relecture spiritualisante des paroles et des actes », page 115.

[83] Voir entretien n°12, page 105.

[84] Voir entretiens n°11, 31, 35, page 120.

[85] Voir entretien n°39, page 116.

[86] Voir sous-section 6.2.5 « La reconstruction du sujet "je" et son autonomisation », page 151.

[87] Voir sous-section 6.2.2 « La création de lien social », page 145.

[88] Voir entretien n°5, page 144.

[89] Voir les sous-sections 5.2.4 « Une action sociale à valeur spirituelle », page 117, 6.2.5 « La reconstruction du sujet "je" et son autonomisation », page 151, et 6.2.6 « La réhabilitation », page 155.

[90] Six enquêtés en parlent explicitement. Voir par exemple l'entretien n°35, page 109.

s'agit pas de sotériologie. Le salut eschatologique n'est pas le propos. Seuls deux enquêtés théologiens en parlent ainsi, en perspective ultime mais pas en objectif de l'action sociale. Au contraire, un autre enquêté théologien précise bien que l'Évangile n'est pas « au bout » dans un salut final, mais est « un point de départ »[91].

La résurrection est une réalité actuelle, au présent de l'action sociale. L'autonomie retrouvée[92] prend le sens de remettre debout l'être humain, d'un relèvement[93]. Ces thèmes croisent les catégories n°2 et 5 [94].

La parole de la personne en précarité est ainsi associée à la reconstruction, au lien social et au ressourcement.

Le philosophe François Chirpaz s'interroge sur l'ébranlement de la parole face au tragique, c'est-à-dire face à l'épreuve suprême « où ce qui arrive alors dépasse les cadres ordinaires de l'expérience, laissant l'existence sans prise aucune sur ce qu'elle est contrainte, malgré elle, d'endurer »[95], où l'existence se trouve « dans la proximité de son propre anéantissement ». F. Chirpaz prend l'exemple des cataclysmes et des guerres, mais il me semble que l'épreuve de l'exclusion sociale confronte l'individu au même tragique. Elle aussi « surgit dans une vie en en bouleversant le cours »[96] et « s'impose comme une violence sans mesure qui écrase la possibilité même de la vie »[97].

Le tragique prive l'être humain de ses mots : « Dans l'épreuve tragique quelque chose se passe qui ne parvient pas à trouver les mots qu'il faudrait pour le dire, comme si son intensité rendait, d'un coup, toute parole impossible. »[98] Or, la parole est ce qui relie l'individu aux autres. Par elle, celui-ci découvre « sa propre singularité de sujet »[99].

[91]Entretien n°35, §60.

[92]Il a été question de l'autonomie à la section 10.1 « La vulnérabilité et l'autonomie, le petit et l'homme libre », page 276.

[93]Voir par exemple l'entretien n°33, page 154.

[94]Catégorie n°2 « La valeur spirituelle de la relation », voir section 5.2, page 107 ; catégorie n°5 « Les bénéfices de la spiritualité », voir section 6.2, page 141.

[95]François CHIRPAZ. *Dire le tragique et autres essais*. Paris : L'Harmattan, 2010. 167 p., p. 9.

[96]Ibid., p. 10.

[97]Ibid., p. 15.

[98]Ibid., p. 9.

[99]Ibid., p. 13.

Dans la Bible, la parole tient une place primordiale. Le mot hébreu *davar*[100] désigne à la fois la parole — acte de langage — et l'événement — ses effets. En grec, il est rendu par le mot *logos*[101].

C'est une parole agissante, perlocutoire.

Dans l'Ancien Testament, elle crée le monde : « Dieu dit » et « Il y eut » ou « Il en fut ainsi » (Genèse 1.3-30). Elle est efficace là où elle est prononcée : « Comme la pluie […] ainsi en est-il de ma parole […] : elle ne revient pas à moi sans effet […] » (Isaïe 55.11).

Dans le Nouveau Testament, Jésus guérit ou sauve par la parole. Une femme est sauvée « dès ce moment même » où la parole de Jésus est prononcée (Matthieu 9.22) ; le fils d'un officier royal ou le serviteur d'un centurion se trouvent guéris au « moment même » où Jésus a dit une parole de guérison (respectivement Jean 4.53 et Matthieu 8.13) ; le lépreux est « aussitôt » guéri (Marc 1.41-42) ; etc.

Par la parole, Jésus relève, au sens propre de remettre sur pieds comme au sens symbolique de redonner la vie. Le relèvement et la résurrection sont des thèmes majeurs du Nouveau Testament. Ils constituent, avec le thème de la croix, le cœur de l'Évangile. En grec, les auteurs du Nouveau Testament semblent utiliser indifféremment le verbe *anistèmi*[102] ou son substantif *anastasis*[103], et le verbe *égeirô*[104].

La guérison est très souvent associée au relèvement, au réveil, qui sont des termes de la résurrection. Jésus demande à la jeune fille, tenue pour morte, de se réveiller (Marc 5.41). Il dit au paralytique de se lever (Matthieu 9.6). Il réveille l'enfant possédé et celui-ci se relève (Marc 9.27 [105]). Jésus enjoint ses disciples à relever les morts[106] (Matthieu 10.8). C'est même la réponse qu'il donne sur lui-même à Jean le Baptiste quand celui-ci s'interroge sur l'identité messianique de Jésus (Matthieu 11.5). Jésus

[100] דָּבָר ; de la racine דבר, parler, dire.

[101] λόγος, la parole ; de la racine λεγ, dire, parler.

[102] ἀνίστημι, dans sa forme transitive : faire se lever, ressusciter ; dans sa forme intransitive : se lever, sortir du lit, ressusciter, s'élever.

[103] ἀνάστασις, dans sa forme intransitive : action de se lever, résurrection.

[104] ἐγείρω, dans sa forme transitive : faire lever ; dans sa forme intransitive : s'éveiller, se lever.

[105] « ὁ δε Ἰησοῦς κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ **ἤγειρεν** αὐτόν, καὶ **ἀνέστη.** »

[106] S'agit-il de ceux touchés par les morts symboliques dont parle Sogyal Rinpoché ? Ce serait ma lecture. Voir page 278.

annonce sa propre résurrection à ses disciples, dans les mêmes termes (par exemple en Marc 9.31). La prédication de la résurrection du Christ et de ses conséquences pour les hommes, dans l'aujourd'hui de leur vie, et pas seulement en espérance, tient une grande part dans les épîtres néotestamentaires.

L'Église des Thessaloniciens est touchée par la parole de Dieu « qui est aussi à l'œuvre en vous qui croyez », annoncent les auteurs de l'épître (1 Thessaloniciens 2.13).

Par ailleurs, la parole manifeste une identité. Moïse rencontre Dieu autour du buisson ardent ; il entend une parole qui lui révèle Dieu : « Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob. » (Exode 3.4-6). L'identité révélée est celle d'un Dieu en relation. Elle ne concerne pas seulement Dieu. Elle s'inscrit dans un lien de parenté qui implique directement Moïse. Par conséquent, cette parole parle également de l'identité de Moïse : un être en relation continue avec Dieu, une relation sans interruption, héritée des pères. Dieu se révèle aussi à Samuel par sa parole. Samuel peut ainsi devenir pleinement serviteur d'un Dieu qu'il apprend à connaître : « Le Seigneur se révélait à Samuel, à Silo, par la parole du Seigneur. » (1 Samuel 3.21) L'identité de Jésus est donnée par la parole lors de son baptême : « Tu es mon fils bien-aimé ; c'est en toi que j'ai pris plaisir. » (Luc 3.22) Elle est filiation à Dieu. La parole annonce ce lien qui engage à la fois Dieu et Jésus.

Cette parole appelle une écoute. Les textes bibliques invitent à se mettre à l'écoute, à être attentif à la parole de Dieu. « Parle ! Moi, ton serviteur, j'écoute. » (1 Samuel 3.10)

Ainsi, la parole reçue, écoutée, révèle à soi-même et à l'autre, témoin de cette parole, une identité qui est donnée de l'extérieur de soi, issue de la source spirituelle. Elle agit en l'être et provoque guérison, salut, relèvement.

Pour le théologien Gérard Delteil, l'acte de diaconie est une « incorporation de la parole »[107]. Le service de la parole, qui est annonce de l'Évangile au sein du culte, et le service diaconal, lieu de l'acte, se trouvent ainsi articulés entre eux, dans un « écart fructueux », pour signifier leur complémentarité et leur indissociabilité. À

[107] *Information-Évangélisation* 5 (1990) : *Évangile et service : Rapport au synode national d'Enghien.*

ces deux services s'ajoute la communion qui marque la réconciliation et l'accueil.

Pour le théologien Jean-François Collange, la parole et « ses gestes » sont ensemble au service de l'annonce de l'Évangile, dans une complémentarité : « Nos paroles de libération et de salut sont appelées à s'incarner dans des attitudes, des actes, des engagements, voire des institutions qui leur correspondent. »[108]

Ainsi, la parole révèle l'être humain, son identité, sa singularité, et participe à la construction de soi par l'action qu'elle exerce sur soi. La parole dont se saisit la personne en précarité la fait devenir sujet. Elle la nomme, pour elle-même et pour l'autre qui l'accompagne, et les interpelle l'un et l'autre. Face à la perte de la parole des personnes en précarité dans l'exclusion, elle est d'une grande importance dans l'action sociale, où s'incarne en gestes et actes une parole d'Évangile. La parole attend de l'accompagnant d'être reçue et reconnue dans l'écoute[109]. Cette reconnaissance est le propos de la section suivante.

10.4 La reconnaissance, la gratuité, la grâce

Dans les entretiens de l'enquête, quatre catégories (n°1, 2, 4 et 5)[110] parlent de la reconnaissance — au sens à la fois de concéder une valeur et de gratitude —, la gratuité et la grâce. Ces trois derniers termes appartiennent à la famille du mot « gré », c'est-à-dire ce qui est accueilli avec faveur.

La dimension spirituelle de la gratuité y est affirmée[111] et fait implicitement référence à la grâce reçue de Dieu. Le don de l'un à l'autre dans la relation est aussi lu théologiquement dans ce sens par certains enquêtés[112]. Cette gratuité autorise la

[108] Jean-François COLLANGE. « Évangile, vie quotidienne et diaconie : Enquête biblique et réflexion ecclésiologique ». Dans : *Études théologiques et religieuses* 2 (1990), p. 221–233, p. 230.

[109] Voir sous-section 12.1.4 « Écouter », page 336.

[110] Catégorie n°1 « La facilitation de l'émergence spirituelle », voir section 8.1, page 232 ; catégorie n°2 « La valeur spirituelle de la relation », voir section 5.2, page 107 ; catégorie n°4 « L'affirmation de gratuité », voir section 7.2, page 204 ; catégorie n°5 « Les bénéfices de la spiritualité », voir section 6.2, page 141.

[111] Voir en particulier l'entretien n°39, page 106.

[112] Voir entretien n°6, page 107.

personne en précarité à se poser, à se ressourcer[113]. La catégorie n°4 y est même entièrement consacrée. Elle affirme une gratuité dans la relation. La gratuité, sous la forme du respect de la personne dans ses convictions, dans son altérité, dans sa singularité, constitue même une condition pour que la confiance s'établisse et que la relation puisse se nouer[114].

La reconnaissance se traduit par une valorisation des capacités et compétences des personnes en précarité[115]. Elle s'exprime parfois réciproquement, en tant que gratitude, plutôt dans l'après-coup de l'aide sociale, entre la personne qui a été aidée et l'acteur du social. L'expression de reconnaissance est accueillie comme une grâce[116] par l'acteur du social, dans une lecture théologique de la relation. Elle marque la réussite d'une démarche de reconstruction[117].

La réciprocité dans la relation[118], signe de reconnaissance mutuelle, est recherchée dans les échanges avec les personnes en précarité. Elle invite celles-ci à se sentir moins redevable et incite à s'ouvrir sur sa dimension spirituelle.

Le philosophe Guillaume Le Blanc, dans son ouvrage *L'invisibilité sociale*, souligne à quel point la reconnaissance à l'égard de la personne en précarité est une marque de justice sociale : « toutes les vies méritent d'être pleinement vécues et traitées comme des fins. »

> « Reconnaître une vie, c'est lui donner crédit, lui conférer une valeur et ainsi la rendre visible. Inversement, une vie invisible est à ce point méconnue que toute valeur lui est ôtée et qu'elle ne compte alors plus. Il semble donc que l'épreuve sociale de l'invisibilité trouve dans la reconnaissance des vies invisibles son nécessaire correctif. »[119]

Pour le philosophe François Chirpaz, la relation à l'autre est un « ancrage du vivre » : « Elle est enfin de *reconnaissance*, puisque, seule, la reconnaissance accordée par l'autre homme est en mesure de donner à chacun confirmation de son

[113]Voir entretien n°35, page 142.

[114]Voir sous-section 8.1.3 « Un apprivoisement mutuel », page 249.

[115]Voir sous-section 6.2.3 « La valorisation de la personne », page 146.

[116]Voir entretien n°10, page 109.

[117]Voir entretien n°10, page 156.

[118]Voir au chapitre 5 « Quelle spiritualité ? », la page 113, et au chapitre 8 « Quelle émergence de la dimension spirituelle ? », la page 242.

[119]LE BLANC, *L'invisibilité sociale*, op. cit., p. 95.

existence. »[120]

Le médecin Eckhard Frick fait appel au « guérisseur intérieur »[121], cette capacité d'auto-guérison qui demande à être reconnue et par le malade et par le médecin. Le psychologue Carl Rogers va dans le même sens. La reconnaissance des capacités de l'autre, l'acceptation de l'autre tel qu'il est sont des préalables au processus thérapeutique. J'y vois ici un écho à la capacité d'auto-expertise sociale qu'un enquêté reconnaissait aux personnes en précarité[122].

> « Nous connaissons au moins quelques-unes des attitudes nécessaires pour amorcer un tel processus [thérapeutique]. Nous savons que si le thérapeute adopte intérieurement vis-à-vis de son client une attitude de profond respect, d'acceptation totale du client tel qu'il est, et de confiance dans les capacités potentielles du client à résoudre ses propres problèmes ; que si ces attitudes sont imprégnées de chaleur suffisante pour les transformer en une sympathie ou affection profonde pour la personne dans son essence ; que si un niveau de communication est atteint où le client puisse commencer à percevoir que le thérapeute comprend les sentiments qu'il éprouve et les accepte en profondeur, alors nous pouvons être certains que le processus est déjà en marche. »[123]

Dans la Bible, la grâce[124] — *hén*[125] en hébreu, et *kharis*[126] en grec — est au cœur de la relation entre Dieu et les hommes.

Dans l'Ancien Testament, la grâce de Dieu est première ; Dieu accueille favorablement sa création qui est « bonne »[127]. La grâce est donnée à l'être humain qui ne peut rendre grâce, en réponse, que par la grâce divine elle-même. Elle est

[120] CHIRPAZ, *Dire le tragique et autres essais*, op. cit., p. 68.

[121] Eckhard FRICK. *Se laisser guérir : Réflexion spirituelle et psychanalytique*. Soins et spiritualités 1. Bruxelles : Lumen Vitae, 2011. 91 p., p. 48.

[122] Voir au chapitre 6 « Quel accompagnement spirituel ? », l'entretien n°31, page 148.

[123] Carl ROGERS. *Le développement de la personne*. Paris : Dunod-InterÉditions, 2005. 274 p., p. 56.

[124] Eva-Maria FABER. « Grâce ». Dans : *Dictionnaire critique de théologie*. Sous la dir. de Jean-Yves LACOSTE. 3e édition revue et augmentée. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, p. 601–606.

[125] חֵן, la bienveillance, la faveur, la grâce ; de la racine חנן, témoigner de la bienveillance, faire grâce.

[126] χάρις, la grâce.

[127] *tov*, טוֹב.

bienveillance — *hèsèd*[128] —, miséricorde — *rahamim*[129] —, justice — *çèdèq*[130]. L'alliance de Dieu avec les hommes est l'expression de sa grâce : « Mais Noé trouva grâce aux yeux du Seigneur. » (Genèse 6.8) L'alliance est renouvelée plusieurs fois avec le peuple hébreu, puis en Christ.

Dans le Nouveau Testament, les épîtres de l'apôtre Paul témoignent de la grâce qu'il a reçue de Dieu (par exemple en Romains 15.15). Cette grâce fait de lui ce qu'il est : « Mais par la grâce de Dieu je suis ce que je suis […] » (1 Corinthiens 15.10), guide son comportement (2 Corinthiens 1.12), lui donne sa vocation à évangéliser les « incirconcis », les non-Juifs (Galates 2.7-9). Elle se décline aussi en charismes, une diversité de dons de l'Esprit (Romains 12.6 ; 1 Corinthiens 12.1-11). Elle est surabondante (1 Timothée 1.14). L'évangéliste Jean témoigne aussi de cette surabondance : « grâce pour grâce », donnée à tous (Jean 1.16).

La théologienne Isabelle Grellier fonde la diaconie sur la reconnaissance. La diaconie répond à une recherche de justice, par reconnaissance pour la promesse divine placée sur l'être humain, et en réponse à l'amour de Dieu pour soi et pour les autres[131]. La reconnaissance s'adresse d'abord à soi-même, comme acceptation de soi et de sa finitude. Elle se dirige ensuite vers l'autre, dans un élan d'appel à être en relation, comme acceptation de l'autre tel qu'il est. L'amour, *agapê*, mène à une relation où seul compte l'autre, hors de tout calcul, dans une gratuité, une réciprocité, et une interdépendance.

La grâce reçue de Dieu, l'acceptation totale de l'être humain, dans la plénitude de sa valeur, confirme celui-ci dans son existence. Alors, l'engagement de l'être humain auprès des personnes en précarité, qui sont en peine de reconnaissance, porte cette grâce, leur signifie ce même accueil favorable, de sorte qu'elles puissent retrouver pleinement leur valeur. Son engagement témoigne de l'alliance de Dieu avec tout être humain. L'accompagnant spirituel, étant lui-même au bénéfice de cette alliance divine, prend part à celle entre Dieu et la personne en précarité. L'alliance se tra-

[128] חֶסֶד, bonté, bienveillance.

[129] רַחֲמִים, miséricorde, tendresse, compassion ; de la racine רחם, aimer, avoir pitié.

[130] צֶדֶק, justice, droiture.

[131] Isabelle GRELLIER. *Action sociale et reconnaissance : Pour une théologie diaconale.* Strasbourg : Oberlin, 2003. 207 p.

duit par une confiance mutuelle[132] et un respect de l'altérité et de la singularité de la personne en précarité[133]. Elle suppose une disponibilité de l'accompagnant à la personne en précarité dans les instants où celle-ci se donne en vérité dans la rencontre. Elle transforme l'accompagnant en veilleur. C'est ce qu'expose la section suivante.

10.5 L'instant, le *kairos*, le veilleur, l'espérance

La catégorie n°9 [134] a mis en évidence la fluidité du public des personnes en précarité qui impacte fortement le travail des enquêtés : l'absence de régularité et de continuité dans les rencontres demande une constante adaptation à ce rythme aléatoire. Le travail se fait dans l'instant d'une relation, elle-même précaire [135]. L'instant est aussi le lieu du surgissement, un surgissement inattendu du don de soi à l'autre, de la personne en précarité à l'accompagnant. Il est marqué par la gratuité, et reçu comme tel par l'accompagnant, dans une lecture théologique de la relation[136], dont la catégorie n°2 rend compte[137]. Le surgissement provoque l'étonnement[138], alors que les acteurs du social ont eu une démarche active d'adaptation à la personne en précarité, telle que la décrit la catégorie n°1 [139].

Ce surgissement me semble faire écho au *kairos*[140] biblique. La moisson, la fructification interviennent à l'époque qui en marque la saison, ni avant, ni après. Avant ce temps favorable, les moissonneurs doivent laisser croître (Matthieu 13.30). À la bonne saison, le maître de la vigne envoie ses serviteurs recevoir le produit de la vigne de la main des vignerons (Matthieu 21.34). Toutes ces métaphores servent l'image d'une croissance et d'une fructification spirituelles.

[132]Voir sous-section 12.1.3 « Être digne de confiance en vue d'une confiance mutuelle », page 332.

[133]Voir sous-section 12.2.1 « Altérité et singularité : le non-savoir », page 342.

[134]Catégorie n°9 « Un accompagnement par relais », voir section 6.4, page 169

[135]Voir sous-section 6.4.1 « Le relais, une solution face à la précarité de la relation », page 170.

[136]Voir entretien n°6, page 107.

[137]Catégorie n°2 « La valeur spirituelle de la relation », voir section 5.2, page 107.

[138]Voir entretiens n°11 et 17, page 238.

[139]Catégorie n°1 « La facilitation de l'émergence spirituelle », voir section 8.1, page 232.

[140]καιρός, la mesure convenable, la juste mesure ; d'où, pour le temps : le moment convenable ou opportun, le temps favorable, l'occasion.

Le temps opportun concerne aussi Jésus. C'est un temps qui n'est pas encore venu chez l'évangéliste Jean (Jean 7.6). Il est proche, pour préparer la Pâque, chez Matthieu (Matthieu 26.18). Il approche chez Luc (Luc 21.8). Il est accompli chez Marc (Marc 1.15). L'attente du *kairos* marque ainsi la vie de Jésus lui-même, de ses disciples, et par extension des chrétiens.

De même, l'acteur du social est contraint d'attendre la personne en précarité, d'attendre son *kairos* pour le surgissement de sa dimension spirituelle. Pour le médecin Christian Manuel, ces rythmes de vie étrangers l'un à l'autre, l'un réglé, l'autre imprévisible, appellent à la patience pour que la relation s'établisse.

> « Comment nouer une relation avec les plus pauvres d'entre nous ? Comment gérer cette distance, à première vue infranchissable, qui nous sépare radicalement dans le temps et l'espace de tant de personnes très pauvres, comme si un mur de verre épais, invisible mais réel, se dressait entre eux et nous ? [...] Il y a d'abord la patience et l'humilité. S'oublier pour écouter une parole qui a tant de mal à venir au jour. Savoir attendre le jour et l'heure. Les très pauvres ont l'éternité devant eux, car ils vivent dans un présent étroit, la vie s'étant chargée jusque-là d'effacer et leur passé et leur avenir. »[141]

Le théologien François Rochat relève la nécessaire maturation des questions spirituelles : « Il est remarquable que cette question du sens semble ne pouvoir émerger qu'au bout d'une démarche, en tout cas lorsqu'elle est réellement engagée [...]. [Cette question] semble simplement ne pouvoir venir à la surface que lorsque le temps en est venu, sans rien pouvoir précipiter. »[142] Et l'accompagnant doit se mettre au rythme de la personne accompagnée : « Au risque de me répéter, j'affirme qu'il est essentiel d'avoir le temps. Temps pour trouver son pas, le pas de celui que je commence à accompagner. »[143]

L'attente n'est-elle pas ce qui constitue la tâche du veilleur ? Pour moi, l'accompagnant devient veilleur, dans cette disponibilité au surgissement de l'autre. Il s'agit pour lui d'être prêt[144]. « Veillez ! »[145] : Jésus appelle ses disciples à la veille,

[141]Christian MANUEL, éd. *La voix de l'autre : Entendre la pauvreté*. Montréal (Québec) - Genève : Novalis - Labor et Fides, 2012. 85 p., p. 5-6.

[142]ROCHAT, *La crise de guérison*, op. cit., p. 108-109.

[143]Ibid., p. 130.

[144]L'accompagnant doit patiemment attendre que s'établisse la confiance avec la personne accompagnée ; voir sous-section 12.1.2 « Créer l'ouverture spirituelle », page 331. L'écoute de l'accompagnant qui se fait parfois parole demande aussi de veiller pour discerner le moment qui sera opportun

face à l'inconnu du *kairos* du surgissement, dans l'attente de la venue du Seigneur, afin d'être prêts (Matthieu 24.42). Le récit des dix vierges en est la parabole (Matthieu 25.1-13) ; elle se termine par l'injonction : « Veillez donc, puisque vous ne connaissez ni le jour, ni l'heure. »

L'espérance, pour les disciples du Christ, donne sens à la veille de l'attente. Il me semble qu'il peut en être de même pour l'accompagnant spirituel. Cette espérance se traduit par la confiance accordée à la personne en précarité dans ses capacités à cheminer par elle-même, et à choisir ses temps opportuns d'accompagnement[146]. Pour un enquêté, la personne en précarité se fait à elle-même le don d'un accompagnement spirituel[147]. Aussi, l'accompagnement spirituel se situe au présent de ce qui est donné. Même l'avenir de ce qui n'est pas encore donné est un présent, à travers l'espérance. En ceci, l'accompagnement spirituel se distingue de l'accompagnement social qui oblige, de la part de la personne en précarité, à un ressassement douloureux du passé[148]. L'anthropologue et psychanalyste Patrick Declerck déclare à ce sujet :

> « En effet, les sujets à qui l'on demande de "se raconter" à tout bout de champ en souffrent, car il est une hémorragie identitaire de la parole comme il en est une du sang. Le sujet s'épuise et s'égare dans cette sursollicitation de ses raisons et de son histoire.[...] Cela renforce sa déstructuration mentale et sa dépossession de lui-même. [...] Pour se protéger de l'hémorragie discursive et identitaire qui les guette, les sujets fabriquent une variante de récit autobiographique si désinvesti qu'ils peuvent en user avec un minimum de souffrance. Il s'agit de véritables récits-écrans. »[149]

L'accompagnant spirituel offre ainsi la possibilité de dépasser les « récits-écrans » en plaçant son attente ailleurs que dans le récit du passé[150]. Il la place, en espérance, dans le présent de la personne.

---

pour la personne accompagnée d'entendre cette parole de l'accompagnant ; voir sous-section 12.1.4 « Écouter », page 336.

[145]Du verbe *grègoréô* ; γρηγορέω, rester éveillé, veiller, être vigilant.

[146]Voir section 10.6 « Les relais, les témoins, la communauté visible et invisible », page 303.

[147]Voir entretien n°6, page 169.

[148]Voir entretien n°8, page 198.

[149]DECLERCK, *Les naufragés*, op. cit., p. 298-299.

[150]Si la remarque de P. Declerck interroge, de fait, une pratique de l'action sociale, elle révèle surtout les attentes différentes entre le social et le spirituel, et c'est en cela que je la trouve intéressante pour ce travail. Accompagnements social et spirituel sont assurément complémentaires. L'accompagnement social, pour lequel les personnes en précarité s'adressent à une association d'action

Mais, peut-on encore espérer quelque chose des personnes dont la « honte blanche » les a poussés à la totale disparition, loin de tout lien social, y compris des réseaux d'action sociale ? Le psychiatre Jean Furtos parle de cette « honte blanche » qui mène à l'auto-exclusion.

> « Il s'agit en effet de quelque chose qui ressemble à la mort, celle du lien à l'autre donc à soi-même, sentiment dramatique de disparition qui s'accompagne de plusieurs stigmates : une pâleur […] ; une disparition du visage c'est-à-dire du regard et de la mimique expressive […] ; une disparition de la parole explicite (mutisme) ou dissimulée (parler pour ne rien dire). […] Cette honte très particulière, liée au désespoir, entraîne des phénomènes de dépersonnalisation de soi-même [perte de l'auto-perception familière de soi-même, écrit-il plus loin] et de déréalisation du monde. […] La catastrophe silencieuse de la honte blanche, si elle persiste, aboutira au syndrome d'auto-exclusion et à ses effets sociaux. »[151]

Ce syndrome se traduit par une « désubjectivation » et une « déshabitation de soi-même ». En préface à l'ouvrage dirigé par J. Furtos, le psychiatre Guy Darcourt en donne une définition condensée :

> « Il s'agit de l'activité psychique d'un sujet, en situation d'exclusion et souffrant de cette exclusion, qui pour ne plus en souffrir s'exclut de cette situation et ne la pense plus. L'entrée dans cet état se fait par l'enchaînement du découragement, du renoncement puis du désespoir, état de souffrance que l'auto-exclusion atténue. »[152]

L'auto-exclusion interroge l'accompagnement des personnes qui en sont atteintes. Elle se présente comme cas-limite d'un accompagnement. Et pourtant, je crois que l'accompagnement spirituel leur reste destiné. L'espérance est ce qui demeure pour accompagner de telles personnes[153] : une espérance malgré tout, une espérance en l'absence de toute issue imaginable, une espérance qui croit au miracle, c'est-à-dire qui croit à l'incroyable, à l'inimaginable, à l'inespérable. C'est bien pour marquer ce paradoxe que je parle de l'auto-exclusion dans cette section sur l'espérance. La

sociale, constitue précisément une porte d'entrée — *la* porte d'entrée ? — pour un accompagnement spirituel.

[151] Jean FURTOS, éd. *Les cliniques de la précarité : Contexte social, psychopathologie et dispositifs*. Issy-les-Moulineaux : Elsevier Masson, 2008. 284 p., p. 21.

[152] Ibid., p. X.

[153] Mais il faut aussi s'interroger sur cette espérance. De quelle espérance s'agit-il ? Voir paragraphe 12.2.3.2 « Refuser les projets pour l'autre », page 352.

posture d'espérance « ouvre à l'attente de la manifestation de ce que l'on n'a pas encore vu poindre en [ces personnes en précarité] »[154], écrit É. Grieu.

Comment un accompagnant peut-il tenir seul une telle espérance ? Les relais, la communauté viennent à son secours. La section suivante nous les présentent.

10.6 Les relais, les témoins, la communauté visible et invisible

Cette section est consacrée à ce qui a été mis en évidence à travers la catégorie n°9 : l'accompagnement par relais[155]. Chaque acteur du social suit une bribe du parcours de la personne en précarité qui, elle seule, construit son chemin d'aide. Du point de vue des accompagnants successifs ou parallèles, qui ne se connaissent pas forcément entre eux, ce ne sont que fragments, dont le sens échappe parfois. Du point de vue de la personne en précarité, même si le sens de son parcours n'est pas toujours bien clair, c'est un cheminement continu, souvent long, peut-être tortueux, à la recherche de points d'accroche pour sortir de la précarité et de l'exclusion. Les relais apparaissent comme des bouées jetées au milieu d'un océan dans la traversée est trop longue pour que la personne en précarité en vienne à bout sans elles. Aussi, l'accompagnant doit-il consentir à un lâcher-prise pour permettre à la personne en précarité de poursuivre son cheminement, d'une bouée à l'autre. Ce lâcher-prise se traduit par la confiance d'une part en la personne en précarité[156], et d'autre part dans les autres acteurs du social qui constituent les relais.

La notion de relais transforme le caractère apparemment décousu de l'accompagnement des personnes en précarité en une continuité dont le témoin est la personne en précarité elle-même. J'emprunte ici l'image de la course de relais qui met en jeu plusieurs coureurs se transmettant un seul et même témoin qui, lui seul, parcourt tout le chemin jusqu'au but.

La personne en précarité est seule témoin de tout ce parcours. La traversée de

[154] GRIEU, *Un lien si fort*, op. cit., p. 71.

[155] Catégorie n°9 « Un accompagnement par relais » ; voir section 6.4, page 169.

[156] Voir sous-section 12.1.3 « Être digne de confiance en vue d'une confiance mutuelle », page 332.

sa vie est un témoignage pour celui ou celle qui partage un bout du chemin. Quel témoignage ? Celui précisément de la traversée, traversée de la « vallée de l'ombre de mort » (Psaumes 23), mort sociale ou mort physique si tangibles parfois, entre espoir et désespoir, souvent loin de l'espérance du psaume, mais toujours porteuse d'une vie qu'atteste le reste de lien social si difficile à maintenir, si ténu et fragile.

Le théologien et médecin Thierry Collaud l'affirme aussi à propos des personnes en unité de soins palliatifs :

> « Ces personnes qui nous poussent à corriger nos jugements à propos de l'absurdité de certaines situations d'existence, ne le font pas en nous offrant un éventail d'arguments convaincants, mais simplement par la manière dont elles vivent ou ont vécu leur vie. *Elles sont des témoins* et elles sont, de ce fait, extrêmement importantes, parce que ce qu'elles nous disent ne peut pas être dit d'une autre manière. »[157]

T. Collaud souligne bien le renversement de cette question du témoignage. Ce sont les personnes en précarité — comme les personnes en fin de vie — qui sont porteuses d'un témoignage pour leurs accompagnants. Ceux-ci en sont nourris dans leur espérance, et peuvent à leur tour rendre témoignage de cette espérance.

Le témoin, *martus*[158] en grec, *éd*[159] en hébreu, est celui qui sera appelé lors d'un procès pour attester d'un fait.

Dans l'Ancien Testament, nombre de contrats se font en présence de témoins. Les jugements requièrent des témoins. Moïse est témoin devant Dieu des travaux pénibles de ses compatriotes (Exode 2.11). Dieu lui-même est pris comme témoin : « c'est Dieu qui sera témoin entre toi et moi », déclare Laban à Jacob au sujet de ses filles (Genèse 31.50).

Dans le Nouveau Testament, ceux qui veulent faire périr Jésus recherchent les témoins de son blasphème : « Qu'avons-nous encore besoin de témoins ? », s'exclame le grand prêtre (Matthieu 26.65). Le témoignage de Jésus est un thème majeur de l'évangile selon Jean ; Jésus rend témoignage à son Père. Les disciples aussi sont invités au témoignage. « Vous en êtes témoins. », leur déclare Jésus au sujet de

[157] Thierry COLLAUD. « Le rôle des témoins dans la dimension spirituelle du prendre soin ». Dans : *Revue internationale de soins palliatifs* 26.4 (2011), p. 333–338, p. 333.

[158] μάρτυς ; et le verbe *marturéô*, μαρτυρέω.

[159] עֵד.

l'Évangile de sa mort, de sa résurrection et de l'annonce à toutes les nations du « changement radical, pour le pardon des péchés » (Luc 24.48). Par conséquent, le témoignage traverse tous les textes néotestamentaires.

Le témoin atteste, là où peut s'installer le doute, là où l'espérance peut s'évanouir. Il peut dire : « J'y étais. » Témoins, les accompagnants en sont aussi. Pour poursuivre l'image de la course de relais, le coureur en possession du témoin est lui-même témoin de la portion de chemin parcourue. Mais alors, il s'agit d'une multitude de témoins. Témoins d'un temps, rarement très long par rapport à une vie. La personne en précarité et « ses » accompagnants sont des témoins mutuels d'un lien encore possible, alors que la rupture, l'exclusion menacent celui-ci. Ils sont les témoins mutuels d'une humanité toujours présente.

T. Collaud parle de l'endurance dans l'épreuve, de la traversée possible, au sujet des souffrants. Sans doute la personne en précarité donne-t-elle à voir aussi l'endurance de son humanité.

> « Alors "l'endurer de la souffrance", ce témoignage d'une traversée possible, c'est, dit Ricœur, le cadeau en retour que le patient fait au médecin, cadeau si précieux qu'il peut, selon le philosophe, corriger la dissymétrie qui existe au départ entre les deux partenaires. Il y a ici une admirable circularité des témoignages, le soignant recevant celui de certains malades lumineux pour être lui-même vecteur d'espérance chez d'autres. »[160]

Parce que les accompagnants « ont » en commun la personne en précarité qu'ils ont rencontrée à un moment ou un autre, ils forment une « communauté ». C'est une communauté visible quand les accompagnants marchent aux côtés de la même personne en précarité, sans doute à des instants différents mais en se connaissant. Les équipes interdisciplinaires de soin — par là même, au sens large — en sont des exemples. L'équipe d'accompagnement spirituel en est un aussi.

Mais la communauté est plus vaste encore si l'on considère sa part invisible formée de tous ceux qui ont accompagné, accompagnent ou accompagneront cette personne, sans se connaître entre eux, en restant étrangers les uns aux autres, car séparés par le temps et l'espace. Il me semble que la communauté visible et invisible constitue un appui spirituel[161], et une réponse à la solitude qui guette la personne

[160] Ibid., p. 338.

[161] Et même formatif quant à la communauté visible ; voir sous-section 12.3.3 « Le soutien », page 360.

en précarité. La communauté porte l'espérance dont il a été question à la section précédente. Elle la fait vivre.

À ce point de la discussion apparaît la proposition d'une équipe d'accompagnement spirituel. J'y vois deux avantages. Le premier est de proposer une ouverture spirituelle par la diversité des références spirituelles des accompagnants, en veillant à cette pluralité lors de la constitution des équipes. Cet avantage est une première réponse[162] à l'extensibilité de la notion de spiritualité dont il a été question au chapitre 9 [163]. Le second est de constituer cette communauté visible sur laquelle peut s'appuyer chaque accompagnant.

Cette section termine le parcours à travers les résonances théologiques au fondement de l'action sociale. Ce parcours est parti de la réalité de vie des personnes en précarité, confrontées à leur vulnérabilité, pour aboutir à la communauté des accompagnants spirituels qui chemine avec ces personnes dans leur traversée des naufrages sociaux. Ces résonances ont des répercussions multiples pour l'accompagnement spirituel des personnes en précarité. Les renvois vers le chapitre 12, en notes de bas de page, ont montré les liens qui peuvent s'établir entre les résonances théologiques et les composantes de l'accompagnement spirituel.

[162]La section 11.2 « Du confessionnel à l'aconfessionnel », page 313, en présente une deuxième réponse : le choix de l'accompagnement aconfessionnel.

[163]Voir chapitre 9 « La spiritualité, une notion extensible », page 257.

Chapitre 11

Vers un accompagnement spirituel aconfessionnel et distinct de l'aide sociale

Dans ce chapitre, j'interroge ce que pourrait être un accompagnement spirituel dans ce cadre d'intervention de l'action sociale aux nombreuses résonances théologiques. Dans un premier temps, je m'arrêterai sur la notion de besoin spirituel, qui est employée fréquemment pour justifier l'offre de cet accompagnement, au même titre que d'autres soins apportés à la personne, pour souligner l'inexactitude de son emploi quand il se rapporte au spirituel. Puis je montrerai que le caractère aconfessionnel s'impose à un accompagnement spirituel dans l'action sociale, tout en gardant sa pertinence au sein d'une association protestante, en tant que vocation de l'Église. J'en tirerai la conséquence que ce type d'accompagnement s'écarte de la poïménique traditionnelle[1] qui ne peut plus en être le modèle. Enfin, je présenterai les bienfaits de distinguer cet accompagnement de l'aide sociale.

[1] Voir section 1.1 « Le champ disciplinaire », page 37.

11.1 Du besoin spirituel au désir spirituel

Pour justifier l'accompagnement ou le soin — au sens large du *care* — porté à une personne, la notion de besoin est très souvent convoquée, en particulier dans le milieu médical. Depuis la hiérarchisation des besoins proposée par le psychologue Abraham Maslow[2], cette notion semble s'imposer partout. Elle s'applique alors naturellement au spirituel. La théologienne Gwennola Rimbaut constate : « Qu'il s'agisse de la pyramide de A. Maslow ou de la classification de Virginia Henderson[3], actuellement la plus répandue dans l'univers infirmier, les besoins spirituels trouvent leur place dans le soin. »[4]

Cette hiérarchisation est sous-jacente aux discours de certains enquêtés[5], mais souvent pour justifier la place seconde du spirituel par rapport aux autres besoins plus fondamentaux auxquels l'action sociale se doit de répondre.

Bien au contraire, le médecin gériatre Stéfanie Monod-Zorzi intègre les besoins spirituels parmi les besoins vitaux. « Les besoins spirituels sont généralement définis comme nécessaires et vitaux pour un individu, comme de trouver un but et un sens à la vie (besoin de donner et recevoir de l'amour, besoin d'avoir du sens, besoin d'espérance et d'expérience de la Transcendance). »[6] Elle propose un « modèle de besoins spirituels »[7] désigné par l'acronyme STIV, pour les quatre « sous-dimensions » de

[2]Le besoin d'accomplissement de soi (*the self-actualization need*), qui peut concerner le spirituel, arrive au sommet de la pyramide, c'est-à-dire après tous les autres besoins ; Abraham MASLOW. *Motivation and Personality.*

[3]Infirmière américaine ayant développé un modèle de quatorze besoins fondamentaux, où ce qui correspondrait aux besoins spirituels vient en fin de classement ; Virgina HENDERSON. *The Principles and Practice of Nursing.*

[4]Gwennola RIMBAUT. *Soutenir une démarche spirituelle en milieu hospitalier : Analyse de dialogues vécus en aumônerie hospitalière et réflexion théologique pour l'action pastorale.* Théologies pratiques. Bruxelles : Lumen Vitae, 2006. 254 p., p. 29.

[5]L'entretien n°20 s'y réfère même explicitement. Voir chapitre 7 « Quelle place pour la dimension spirituelle des personnes accueillies ? », page 200.

[6]Stéfanie MONOD-ZORZI. *Soins aux personnes âgées : Intégrer la spiritualité ?* Soins et spiritualités 2. Bruxelles : Lumen Vitae, 2012. 101 p., p. 31.

[7](Stéfanie MONOD-ZORZI. *Soins aux personnes âgées : Intégrer la spiritualité ?* Soins et spiritualités 2. Bruxelles : Lumen Vitae, 2012. 101 p., p. 47) Modèle développé par un groupe de recherche du Centre hospitalier universitaire vaudois à Lausanne (Suisse) ; S. Monod-Zorzi fait référence à la publication de ce modèle (S. MONOD, É. ROCHAT, C. J. BÜLA, B. SPENCER.

la spiritualité définies par le modèle, c'est-à-dire le Sens — besoin d'un équilibre global de vie —, la Transcendance — besoin de lien avec une transcendance, un fondement existentiel —, les Valeurs — besoin d'être compris dans ce qui détermine le bon et le vrai —, et l'Identité psycho-sociale — besoin de maintenir son identité et sa singularité. La démarche de prise en compte des besoins spirituels répond aux mêmes exigences professionnelles que celles des autres besoins.

> « Dans la démarche de soin habituelle, les besoins (médicaux, psychologiques et sociaux) étant *identifiés, évalués et pris en compte* par un *expert*, l'opérationnalisation de la spiritualité devait suivre la même démarche. […] Cette évaluation et cette prise en compte devaient être réalisées par un expert de son domaine, c'est-à-dire une personne ayant suivi une formation en théologie et dans la pastorale de la santé. Ci-après, nous l'appellerons "l'aumônier". »[8]

Le modèle est utilisé en trois phases : l'évaluation — par l'aumônier — de la dimension spirituelle du patient, l'intégration — par l'équipe interdisciplinaire dont fait partie l'aumônier — de la dimension spirituelle aux autres dimensions du soin, et la construction d'un projet de soin pour lequel l'aumônier met en œuvre des interventions. Ce modèle intègre ainsi le soin spirituel dans le cadre des soins hospitaliers. Les besoins spirituels rejoignent les autres besoins de la personne hospitalisée, dans une proposition globale de soins. Au chapitre 12, je reviendrai de façon critique sur ce modèle, par rapport à la dimension de projet de soin spirituel qu'il porte[9]. Mais, dès à présent, il me semble important d'interroger la notion même de besoin.

Faut-il vraiment parler de « besoins » spirituels ?

G. Rimbaut considère que cette notion de besoin ne peut pas s'appliquer au spirituel. Le spirituel est d'un autre ordre, qui concerne tous les niveaux de l'échelle des besoins : « Mais nous remarquons que le spirituel traverse tous ces besoins vitaux, sans faire nombre avec eux, car il existe une manière spirituelle de boire, de manger, de dormir, de se vêtir… […] Le spirituel marque donc tout l'homme. »[10]

Le psychologue Jean-François Catalan préfère parler de désir, plutôt que de be-

«The Spiritual Needs Model: Spirituality Assessment in the Geriatric Hospital Setting». Dans : *Journal of Religion, Spirituality and Aging*, 22(4), 2010, p. 271).

[8]Ibid., p. 54.

[9]Voir sous-section 12.2.3 « L'effacement de soi, le dépouillement », page 353.

[10]RIMBAUT, *Soutenir une démarche spirituelle en milieu hospitalier*, op. cit., p. 29.

soin, pour ce qui est du spirituel[11].

> « Le besoin vise un objet. […] Une fois satisfait, il cesse de se faire sentir. […] L'objet est consommable… donc détruit (et assimilé) au moment même où se produit la satisfaction. Il en va tout autrement dans le cas du désir, tel, du moins, que nous le définissons plus haut : dans la mesure où le désir est désir *de l'Autre comme Autre*, il ne vise aucun objet consommable et ne saurait, par conséquent, réduire l'Autre au rang d'objet. Bien au contraire, posant l'Autre dans son altérité même, ne cherchant en aucune manière à le "consommer", à le détruire ou à l'assimiler, le désir ne trouve sa "satisfaction", si le mot est encore justifié, qu'à se raviver sans cesse, à reconnaître que le manque de l'Autre lui est inhérent, que cette "soif" est constitutive de son être de désir et que rien ne saurait le combler pleinement sans l'annuler précisément comme désir. »[12]

Une première conséquence peut être tirée par rapport aux intentions de l'accompagnant spirituel. Celui-ci ne doit pas se situer dans une perspective d'un besoin à combler, mais dans une démarche qui permette au désir de se raviver, de s'épanouir[13].

Dans son *Dictionnaire philosophique*, à l'article sur le besoin, le philosophe André Comte-Sponville relève la même distinction entre le besoin et le désir. Cette distinction aboutit à qualifier le premier de « limité », et le second d' « ouvert sur l'infini » : « Une différence plus effective, entre ces deux notions, tient au fait que le besoin est limité par nature, quand le désir, lui, est ouvert sur l'infini. […] C'est le désir, montre Spinoza, non le besoin, qui est "l'essence même de l'homme". Cela nous voue à l'infini et à l'insatisfaction. »[14] En reprenant ainsi la pensée du philosophe Baruch Spinoza, il identifie le désir à la nature profonde de l'être. Ce sont

[11] S'interrogeant sur le terme de « besoin » appliqué au croire ou au religieux, J.-F. Catalan parle du désir de l'Autre — à la suite du psychanalyste Jacques Lacan —, et du désir de Dieu, qui exprime « ce qu'il y a de plus profond et de plus essentiel dans les aspirations de l'être humain », et qui renvoie à « l'entrecroisement de *deux* désirs : le désir de l'homme pour Dieu et le désir de Dieu pour l'homme ». Selon J.-F. Catalan, l'homme doit convertir son désir et faire sien le désir de Dieu pour l'homme. (Jean-François CATALAN. *L'homme et sa religion : Approche psychologique*. Paris : Desclée de Brouwer, 1994. 210 p., p. 95)

[12] Jean-François CATALAN. *L'homme et sa religion : Approche psychologique*. Paris : Desclée de Brouwer, 1994. 210 p., p. 90-91.

[13] Le chapitre 12 « Accompagner les personnes en précarité dans leur spiritualité » décrit la démarche proposée par cette thèse. Voir page 327.

[14] André COMTE-SPONVILLE. *Dictionnaire philosophique*. 4e édition Quadrige. Paris : Presses Universitaires de France, 2013. 1100 p., p. 122-123.

aussi ses propos dans son article sur le désir : « Le désir, pour Spinoza aussi, est l'unique force motrice : c'est la force que nous sommes, qui nous traverse, qui nous constitue, qui nous anime. [...] C'est notre être même, considéré dans "sa puissance d'agir ou sa force d'exister" (*agendi potentia sive existendi vis, Éth.*, III, déf. générale des affects). »[15] Le désir est ce qui met en mouvement, ce qui permet d'exister. Par conséquent, l'appliquer au spirituel — qui a rapport au souffle qui anime[16] — me semble tout à fait approprié. Le *désir de spiritualité* est alors le désir porté sur l'infini, sur l'éternité, sur l'absolu.

Le théologien Jean Ansaldi souligne aussi le manque qu'implique l'insatisfaction du désir, un manque de l'Autre, qui peut être Dieu. Il s'agit d'un « manque d'être ». Le désir porte sur la reconnaissance.

> « Affleurant dans les ruptures, les redondances, les lapsus, les silences du langage articulé, le désir ne demande rien à personne. Il est impossible à satisfaire et se relance sans cesse. Il est en effet désir de reconnaissance de l'Autre : désir d'être reconnu par lui, désir de le reconnaître. Il implique le manque, intégré en soi mais surtout en l'Autre (y compris Dieu, entendu à partir de la croix et non à partir des figures du théisme classique), non le manque imaginaire d'avoir et de pouvoir, mais le manque d'être : je ne suis pas le tout, je ne coïncide pas avec la totalité de ma quête narcissique, aucune instance maternelle, paternelle ou divine ne peut me situer dans un statut de plénitude. C'est dans ce manque que l'Autre (lieu où peuvent venir divers *réels*, dont Dieu) vient par sa Parole me reconnaître et laisser émerger en moi une dimension du sujet irréductible aux modèles possibles et différent de la personne sociale qui se forme à partir des modèles idéaux. »[17]

Dans cette citation, J. Ansaldi apporte plusieurs éléments qui ont des conséquences pour ce travail de recherche. Il souligne l'importance de la reconnaissance, de l'altérité et de la parole.

La reconnaissance s'effectue à plusieurs niveaux. L'interpellation est déjà de l'ordre de la reconnaissance en tant qu'autre. Elle fait exister la personne. Cette interpellation est la première démarche proposée par cette thèse[18]. La confiance si-

[15] Ibid., p. 268-269.

[16] Voir section 9.3 « Considérations bibliques et anthropologiques sur le spirituel », page 268.

[17] Jean ANSALDI. « Désir ». Dans : *Encyclopédie du protestantisme*. Sous la dir. de Pierre GISEL et Lucie KAENNEL. 2e édition revue, corrigée et augmentée - 1ère édition Quadrige. Quadrige. Paris - Genève : Presses Universitaires de France - Labor et Fides, 2006, p. 308.

[18] Voir sous-section 12.1.1 « Interpeller », page 328.

gnifiée reconnaît aussi l'autre comme un vis-à-vis de valeur, qui a des potentialités. Elle permet de construire sur la durée[19].

L'altérité est une notion centrale de cette thèse[20]. Elle demande un respect qui est reconnaissance de cette altérité. Elle oblige l'accompagnant à garder la personne accompagnée au centre de la relation, et à s'effacer soi-même pour laisser l'autre être.

L'écoute proposée par cette thèse redonne la parole aux personnes en précarité. Elle est hors des normes sociales[21] qui réduiraient le sujet aux « modèles idéaux » de la société. Elle est donc sans jugement. Elle est aussi parole qui vient confirmer l'autre dans son existence, en restant « au bord de la parole de l'autre »[22].

Sans doute faudrait-il examiner encore davantage ce passage sémantique du besoin spirituel au désir spirituel pour en comprendre toutes les conséquences quant à la prise en compte de la dimension spirituelle des personnes accueillies dans les structures d'action sociale. J'ai bien conscience que la question du désir spirituel demande à être approfondie[23]. Ce manque est une limite de ce travail de recherche[24].

Aujourd'hui, j'opterais aussi pour le terme de *désir*, pour parler de l'élan vers la spiritualité. Les expressions de *désir de spiritualité* ou *désir spirituel* me paraissent plus adéquats que celles du besoin.

Durant l'enquête, j'ai parfois parlé de « besoin spirituel » aux enquêtés. Cette formulation était présente dans mon guide d'entretien[25], mais je n'ai été amené à

[19]Voir sous-section 12.1.3 « Être digne de confiance en vue d'une confiance mutuelle », page 332.

[20]Voir section 12.2 « Centrer l'accompagnement sur la personne », page 342.

[21]Voir section 11.3 « La vocation ecclésiale à l'accompagnement spirituel aconfessionnel », page 316.

[22]Voir sous-section 12.1.4 « Écouter », page 336.

[23]L'approche psychanalytique apporterait certainement des éléments importants de compréhension, en particulier chez Jacques Lacan, dont la notion de désir traverse toute son œuvre. Par exemple, une réflexion sur la naissance du désir servirait certainement ce travail de recherche, en interrogeant son application au domaine spirituel. Par ailleurs, le philosophe Jean Nabert s'est interrogé sur le désir d'être et sur l'ouverture au témoignage absolu, avec son ouvrage *Le désir de Dieu* (1966). Des références en philosophie et en psychanalyse compléteraient utilement ce travail.

[24]Cette limite est reprise dans les Conclusions et perspectives, à la section « Les limites et les prolongements possibles de la recherche », page 371.

[25]Voir annexe C « Guide d'entretien », page 403.

poser cette question que lors de sept entretiens (entretiens n°9, 10, 14, 17, 19, 20, 33). Reprendre la question en parlant de « désir de spiritualité » aurait probablement modifié les propos des enquêtés, mais pas forcément dans un sens qui aurait servi ma problématique. En effet, j'imagine volontiers que le terme de désir, appliqué à la spiritualité, dans ce contexte de prise en compte de la dimension spirituelle des personnes accueillies dans l'action sociale, aurait surpris, interrogé, voire interpellé, et aurait vraisemblablement détourné l'enquêté de ma problématique de recherche vers cette notion inhabituelle. Même si le terme de besoin est inadéquat, il me semble qu'il était préférable à celui de désir car je ne voulais pas m'attarder sur cette distinction.

11.2 Du confessionnel à l'aconfessionnel

Alors, comment prendre en compte la dimension spirituelle des personnes en précarité ?[26] Et pourquoi proposer un accompagnement spirituel ?

L'enquête a mis en évidence l'importance de l'écoute dans l'émergence de la dimension spirituelle[27]. L'accompagnement spirituel paraît le mieux répondre à cette écoute, car il propose une relation de personne à personne, où la singularité peut être entendue. Cet accompagnement vient compléter les accompagnements social et psychologique[28] déjà en place dans l'action sociale. Il participe ainsi à la prise en compte globale de la personne, telle qu'elle est recherchée dans les différents secteurs d'intervention de la société auprès des individus.

Comment accompagner le désir spirituel ?

Si le spirituel a rapport à l'ultime, qui fonde l'« être-au-monde » — comme je l'ai exprimé au chapitre 9 —, accompagner spirituellement une personne, c'est l'accompagner dans sa relation à l'ultime, dans sa relation à ce qui est à la frontière

[26] Dans la consigne des entretiens, la question posée était celle de la prise en compte de la dimension spirituelle. Voir annexe C « Guide d'entretien », page 403.

[27] Voir sous-section 8.1.1, « Une démarche active, flexible et adaptable de rencontre », page 239.

[28] L'accompagnement psychologique est principalement proposé dans les structures d'action sociale de taille moyenne à intermédiaire ; voir section 3.2 « Les acteurs et les associations rencontrés », page 72.

de son être, qui traverse son être et n'est pas limité à son être, qui englobe son être et qui le dépasse, qui sublime l'être, qui le relie au Tout.

Un Tout transcendant ou immanent ? Tout dépend de la spiritualité vécue par la personne accompagnée. Je propose que l'accompagnant ne cherche pas à en choisir une dans son accompagnement des personnes accueillies. En choisir une équivaudrait à une spécialisation de l'accompagnement en protestantisme, catholicisme, christianisme, islam, ou autre. Les choisir toutes ne correspondrait à aucune réalité pour l'accompagnant, car celui-ci ne peut embrasser toutes les spiritualités, c'est-à-dire les connaître en profondeur, expérientiellement. Je trouve préférable de n'en choisir aucune comme base de l'accompagnement, et d'accompagner la spiritualité de la personne accueillie. Je qualifie un tel accompagnement d'*accompagnement aconfessionnel*, car l'accompagnement en lui-même ne relève pas d'une confession ; c'est la personne accompagnée qui le teinte de sa spiritualité. Ce caractère aconfessionnel de l'accompagnement est important, car il permet que la personne accompagnée soit gardée au centre de l'accompagnement, dans toute son altérité et sa singularité[29]. J'aborderai les conséquences d'un tel choix à la section 12.2 « Centrer l'accompagnement sur la personne »[30]. Le chapitre 12 fournit des outils afin de se situer dans cet *accompagnement spirituel aconfessionnel*[31]. Ceux-ci résultent de la mise en dialogue entre la pratique des acteurs du social qui ont été interrogés durant l'enquête[32] et le cadre théorique. Leur inscription dans la pratique les rend, me semble-t-il, réalistes et réalisables.

Cette proposition est une démarche très différente d'un accompagnement spirituel confessionnel, tel que peut le proposer habituellement une aumônerie, ou tel qu'on peut le vivre au sein d'une Église. Aussi, il me semble délicat qu'une aumônerie assure un accompagnement spirituel dans un lieu d'action sociale, du fait de son identité confessionnelle. Cette identité n'est pas rédhibitoire, car l'accompagnement dépend essentiellement de la posture de l'accompagnant[33], mais j'interroge la perti-

[29]Le désir spirituel est un « désir de l'Autre comme Autre », un Autre absolu ; voir section 11.1 « Du besoin spirituel au désir spirituel », page 308.

[30]Voir page 342.

[31]Voir chapitre 12 « Accompagner les personnes en précarité dans leur spiritualité », page 327.

[32]Cette pratique est restituée par l'analyse exposée à la « Deuxième partie : Analyse de la pratique à l'aide de catégories » de ce mémoire de thèse ; voir page 81.

[33]Le chapitre 12 étudie cette posture de l'accompagnant.

nence d'une aumônerie confessionnelle pour accompagner une spiritualité autre de la personne accueillie.

Et quel sens donner à une aumônerie aconfessionnelle ? Le terme d'aumônerie a son origine dans le champ du religieux. Il porte en lui cette identité religieuse, forcément confessionnelle. Dans les textes législatifs français, il est lié à l'exercice du culte religieux. Ne serait-il pas moins ambigu d'écarter le terme d'aumônerie et de parler d'*équipe*[34] *d'accompagnement spirituel aconfessionnel* ?

Une telle appellation présente l'avantage, je crois, d'écarter toute confusion entre le spirituel et le religieux. Ceci est d'autant plus important que l'hypothèse de recherche[35] selon laquelle la confusion entre spiritualité et religion refoule la dimension spirituelle hors de l'action sociale se trouve vérifiée par l'enquête. En effet, de nombreux enquêtés répondent à la consigne initiale de l'entretien par des considérations relatives au religieux[36]. Peu envisagent immédiatement un sens plus large, en dépit de la mention explicite dans la consigne initiale.

La laïcité est très souvent considérée comme un frein à la prise en compte de la dimension spirituelle[37]. Même s'il est possible que l'argument de la laïcité soit parfois utilisé comme prétexte pour ne pas adapter l'accompagnement spirituel au contexte de l'action sociale — le paradigme ecclésial est certainement trop présent pour s'en émanciper vraiment —, la laïcité n'interdit aucune démarche aconfessionnelle. Le caractère aconfessionnel éloignerait les craintes de prosélytisme. Alors, bien évidemment, il me paraît nécessaire d'épurer les potentielles intentions, sous-jacentes à certains discours d'enquêtés, d'une certaine évangélisation implicite des personnes accueillies. J'y reviendrai au chapitre 12, lorsque je parlerai des projets pour l'autre[38].

S'agit-il alors d'une démarche proche d'un dialogue interreligieux ? Cette question se pose car la pratique d'un tel dialogue est parfois associée à une prise en compte de

[34]Les avantages d'un accompagnement collectif ont déjà été présentés à la section 10.6 « Les relais, les témoins, la communauté visible et invisible », page 303.

[35]Hypothèse n°2. Voir section « Les hypothèses de recherche » de l'Introduction, page 29.

[36]Voir section 5.1 « La notion de spiritualité », page 91.

[37]Voir section 7.1 « Les entraves à la spiritualité », page 182.

[38]Voir sous-section 12.2.3 « L'effacement de soi, le dépouillement », page 354.

la dimension spirituelle de la personne accueillie[39]. Ce sont toujours des situations où règne une confusion — même partielle — entre le religieux et le spirituel. Pourtant, il me semble que les objectifs d'un accompagnement spirituel aconfessionnel sont très différents de ceux du dialogue interreligieux. Celui-ci s'intéresse à la spiritualité de l'autre, en terme de connaissances, pour mieux le comprendre et mieux se comprendre soi-même, par la confrontation de ses convictions avec celles de l'autre. Dans un accompagnement spirituel, il ne s'agit pas de mieux comprendre l'autre ; il s'agit que l'autre se comprenne mieux dans sa relation à sa dimension spirituelle. La différence est de taille. La sous-section « Altérité et singularité : le non-savoir » du chapitre 12 interrogera le désir de comprendre l'autre pour l'accompagner.

11.3 La vocation ecclésiale à l'accompagnement spirituel aconfessionnel

Enfin se pose une question légitime et finalement première : en quoi une institution protestante aurait-elle vocation à offrir un accompagnement spirituel aconfessionnel ?

Le théologien Ermanno Genre, dans son ouvrage *La relation d'aide*, propose de quitter la conception kérygmatique de la relation d'aide, centrée sur la transmission de l'Évangile, pour une vision clinique, pragmatique, qui est la conception moderne nord-américaine de la relation d'aide, dont « le père fondateur est le pasteur Anton Theophilus Boisen (1876-1965), initiateur du mouvement pastoral nord-américain et créateur du Clinical Pastoral Training (CPT) »[40].

> « L'Église n'est plus en premier lieu une Église qui parle, l'Église de la proclamation (définition kérygmatique de Thurneysen), mais une Église qui sert ; non plus une Église qui communique un message à une personne humaine et en attend la conversion, mais une Église qui se place aux côtés de l'être humain. »[41]

[39]Voir pages 95 et 212.

[40]Ermanno GENRE. *La relation d'aide : Une pratique communautaire*. Genève : Labor et Fides, 1997. 234 p., p. 136.

[41]Ibid., p. 168.

C'est aussi ce que me déclarait un enquêté : « L'Église n'est plus dans la proclamation. On est dans l'accompagnement de la quête spirituelle. »[42] Mais que signifie « être aux côtés » ? C'est déjà ne pas être au centre, laisser la place centrale à la personne accueillie qui détermine la marche[43]. C'est être à la même hauteur : ni devant, ni derrière[44]. Devant signifierait conduire, mener la personne. Ce serait une prise de pouvoir sur elle en concevant un projet pour elle : un enseignement, un conseil, une direction. Être devant relève encore de la proclamation. Être derrière signifierait suivre. Mais en quoi serait-ce alors une aide ? La personne ne se sentirait pas épaulée. Non, ni devant, ni derrière, mais à la même hauteur et donc au même rythme, celui de la personne accueillie, pour ni la distancer, ni se laisser distancer par elle. Au chapitre 12, je décline cette question de l'« être-aux-côtés » en ses divers aspects.

Au regard des textes bibliques, une « Église qui se place aux côtés de l'être humain » fait sens. La diaconie en est l'expression même. E. Genre écrit : « La relation d'aide est donc une diaconie. La définition de l'Église consiste à être disponible à la personne humaine. »[45] Le théologien Étienne Grieu souligne la « connivence » entre la solidarité et la foi chrétienne. Il parle d'un « lien vivant entre foi chrétienne et solidarité »[46]. La diaconie répond à la grâce première de Dieu[47] qui engage à l'amour, au service, à l'attention, à l'accueil de l'autre, en se faisant le prochain de l'autre. Si l'attention portée au corps ne peut être dissociée de celle portée à l'esprit[48], l'accompagnement spirituel en diaconie s'établit sur ces mêmes fondements.

E. Genre énonce cinq modèles modernes de relation d'aide[49] développés par des théologiens du 20e siècle : deux sont axés sur la croissance intérieure (Seward Hiltner,

[42]Voir entretien n°33, page 101.

[43]Les enquêtés définissent l'accompagnement comme un cheminement, une progression ; voir section 6.1 « La notion d'accompagnement », page 139.

[44]Une enquêtée parle d'un accompagnement en arrière. Voir entretien n°34, §30, page 215.

[45]Ibid., p. 167.

[46]Étienne GRIEU. *Un lien si fort : Quand l'amour de Dieu se fait diaconie.* Nouvelle édition revue et augmentée. Ivry-sur-Seine : Les éditions de l'Atelier, 2012. 247 p., p. 12.

[47]Isabelle GRELLIER. *Action sociale et reconnaissance : Pour une théologie diaconale.* Strasbourg : Oberlin, 2003. 207 p.

[48]Le chapitre 9 « La spiritualité, une notion extensible » a souligné cette indissociabilité du corps et de l'esprit.

[49]GENRE, *La relation d'aide*, op. cit., p. 144-166.

Howard J. Clinebell) — ce que j'associerais à l'édification, au sens paulinien[50] —; les trois autres ont une visée thérapeutique (Paul Tillich, Dietrich Stollberg, Jean Ansaldi)[51]. L'approche de E. Genre emprunte aux deux courants.

Peut-on parler d'un double objectif d'édification et de visée thérapeutique pour un accompagnement spirituel aconfessionnel, tel que je le propose pour l'action sociale ? Je ne le crois pas.

Une thérapie vise un retour à un état normal. Elle suppose donc une norme. Le philosophe Guillaume Le Blanc interroge les notions de normalité appliquée au social, et de pathologie sociale[52]. Il plaide non pour le soin curatif, le *cure*, le soin thérapeutique, mais pour le « prendre soin », le *care*, le soin « thérapique »[53], « comme une modalité de l'accompagnement du précaire ou de l'exclu […] »[54]. Il relève la violence que représente la normalité face à une précarité et dénonce cette « philosophie lourde de la normalité sociale dont le premier effet serait alors de faire violence aux vies socialement conçues comme anormales en les considérant d'emblée comme devant être corrigées, remises dans le sillon des normes. Auquel cas le soin s'apparenterait davantage à un équarrissage des vies ordinaires qu'à un accompagnement bienveillant de leur potentiel créateur malmené dans les normes

[50] « Ainsi donc, poursuivons ce qui contribue à la paix et ce qui est constructif [oikodomê, οἰκοδομή, l'édification] pour autrui. » Romains 14.19.

[51] À ces trois théologiens, on peut en ajouter d'autres : par exemple le théologien George Furniss dont l'approche situe le soin pastoral (*pastoral care*) dans un processus social composé d'un diagnostic, de la définition d'un plan stratégique d'intervention, des interventions elles-mêmes, et d'une évaluation finale (George M. FURNISS. *The Social Context of Pastoral Care : Defining the Life Situation*. Louisville, Kentucky : Westminster John Knox Press, 1994. 196 p., p. 143-165), ou encore le théologien et psychothérapeute Jacques Poujol qui encadre la relation d'aide par un contrat thérapeutique (Jacques POUJOL. *L'accompagnement psychologique et spirituel : Guide de la relation d'aide*. Paris : Empreinte Temps présent, 2007. 436 p.).

[52] L'expression de « pathologie sociale » est également utilisée par l'anthropologue et psychanalyste Patrick Declerck (Patrick DECLERCK. *Les naufragés : Avec les clochards de Paris*. Terre humaine. Paris : Pocket, 2003. 464 p., p. 287).

[53] À la suite du philosophe Frédéric Worms, G. Le Blanc reprend l'expression de la psychanalyse qui désigne le soin relationnel (Frédéric WORMS. « Les deux concepts du soin ». Dans : *Esprit* [jan. 2006], p. 141–156, p. 150). P. Declerck dénonce également « l'injonction thérapeutique » et « l'agitation du "faire" » (DECLERCK, *Les naufragés*, op. cit., p. 339-340).

[54] Guillaume LE BLANC. *L'invisibilité sociale*. Pratiques théoriques. Paris : Presses universitaires de France, 2009. 197 p., p. 163.

sociales. »

Il me semble que la même critique peut être adressée à la théologie. En termes de spiritualité, la norme relève d'un certain usage de la dogmatique et se réfère à un champ confessionnel[55]. D'une part, et de ce fait, la visée thérapeutique ne s'accorde pas avec une démarche aconfessionnelle. D'autre part, c'est aussi faire violence aux vies « dogmatiquement anormales » que de vouloir les corriger par une thérapie « spirituelle ». La spiritualité des personnes en précarité[56] est marquée par une expérience de vie difficile, parfois radicale. Le livre biblique de Job appelle à la prudence face à toute tentation de correction dogmatique[57].

Qu'en est-il de l'édification ? Sans doute un tel accompagnement contribue-t-il à l'édification de la personne dans sa propre spiritualité. L'accompagnant chrétien pourra faire le pari que cette édification sera porteuse de vie, et ne s'opposera donc pas à ses convictions chrétiennes. Mais le cheminement de la personne ne lui appartient pas, et il me paraît alors plus sain que l'accompagnant se libère même de cet objectif ; il se soustrait ainsi à l'illusion de s'en croire maître. *Le seul objectif d'un accompagnement spirituel aconfessionnel dans l'action sociale est celui d'être*

[55]Dans le protestantisme, le dogme, « expression des éléments les plus fondamentaux du témoignage biblique », se doit d'être « explicitement conforme à l'Écriture » (« aux Écritures », devrait-on dire, pour rendre compte de la diversité des formes et des théologies des textes bibliques). Le critère de conformité est celui de « l'analogie de la foi ». (Jean-Louis LEUBA. « Doctrine ». Dans : *Encyclopédie du protestantisme*. Sous la dir. de Pierre GISEL et Lucie KAENNEL. 2e édition revue, corrigée et augmentée - 1ère édition Quadrige. Quadrige. Paris - Genève : Presses Universitaires de France - Labor et Fides, 2006, p. 368) L'analogie de la foi consiste à comparer les textes bibliques entre eux, et à trouver « l'accord des Écritures », une « harmonie des énoncés bibliques ». (Henri BLOCHER. « Analogie de la foi ». Dans : *Encyclopédie du protestantisme*. Sous la dir. de Pierre GISEL et Lucie KAENNEL. 2e édition revue, corrigée et augmentée - 1ère édition Quadrige. Quadrige. Paris - Genève : Presses Universitaires de France - Labor et Fides, 2006, p. 25) Par conséquent, ce critère de conformité dépend de l'interprétation du lecteur de la Bible. Il en résulte la diversité du protestantisme. Aujourd'hui, les théologiens systématiciens placent le « statut de vérité de l'assertion dogmatique » comme défi de la recherche contemporaine, en particulier au sein du dialogue œcuménique. (Pierre BÜHLER. « Les assertions de la foi et leurs articulations ». Dans : *Introduction à la théologie systématique*. Sous la dir. de Jean-Daniel CAUSSE et al. Genève : Labor et Fides, 2008, p. 99–123, p. 111)

[56]Gwennola RIMBAUT. *Les pauvres : interdits de spiritualité ? La foi des chrétiens du quart monde*. Paris : L'Harmattan, 2009. 273 p.

[57]Les « amis » de Job cherchent à replacer celui-ci dans un cadre dogmatique pour justifier son malheur.

aux côtés. N'est-ce pas la vocation de l'Église ? À cette question je réponds : oui, au même titre que la diaconie.

11.4 Sortir du domaine de la poïménique

J'invite à prendre toute la mesure de ce choix : ni proclamation, ni confessionnalisation, ni autre objectif que d'être aux côtés.

Cet accompagnement spirituel aconfessionnel relève d'une démarche très différente d'une poïménique, appelée plus couramment accompagnement pastoral ou spirituel, conseil pastoral ou spirituel. Comme je viens de le montrer, la poïménique requiert un cadre de référence confessionnel commun.

La poïménique fait très souvent appel à un schéma relationnel tripartite. Le théologien François Rochat conçoit une « rencontre à trois » :

> « Il devient clair que la rencontre d'accompagnement spirituel est bel et bien une rencontre à trois, qui ouvre à une communion à trois : tu, je, il ; toi, moi, Dieu, triple présence écoutante et parlante où chacun est totalement engagé, avec douleur peut-être. »[58]

Que dire de ce schéma pour l'accompagnement spirituel aconfessionnel ? Quand les références spirituelles sont distinctes entre l'accompagnant et la personne accueillie, le tiers n'est pas commun. Est-ce alors une relation quadripartite ? J'ai envie de répondre à la fois oui et non. Certes, l'accompagnant reste en lien avec sa référence spirituelle, mais celle-ci se doit aussi d'« être aux côtés », et de laisser la place centrale à celle de la personne accompagnée. La relation est donc plutôt tripartite, avec un tiers étranger à l'accompagnant, celui-ci gardant pour lui seul sa référence propre. Il s'agit là d'une véritable expérience du « Tout-Autre »[59]. Je vais même plus loin encore, afin d'entrer pleinement dans ce rapport au Tout-Autre. Même si la référence spirituelle est commune aux deux protagonistes de la relation d'aide, considérer ce tiers comme Tout-Autre reconnaît que ce que chacun expéri-

[58] François ROCHAT. *La crise de guérison : L'accompagnement spirituel des personnes souffrantes*. Paris : Centurion, 1992. 239 p., p. 144.

[59] J'emprunte l'expression emblématique du théologien Karl Barth.

mente dans sa vie ne se confond pas[60]. L'expérience spirituelle de l'un est distincte de celle de l'autre. La compréhension, la perception du Tout-Autre est différente pour chacun, en dehors de toute dogmatique. Cependant, oui, il y a bien quatre parties en présence. La spiritualité de l'accompagnant est toujours présente, car elle le nourrit dans sa relation à l'autre.

Ce modèle d'accompagnement s'écarte suffisamment, à mon sens, de l'accompagnement pastoral traditionnel pour sortir du domaine de la poïménique. Il répond entièrement aux recommandations du psychologue Carl Rogers, afin que la personne accompagnée tende à « être vraiment soi-même »[61] : ni ingérence, ni direction à donner.

> « J'ai voulu établir dans mes rapports avec mes clients un climat de sécurité, de chaleur, de compréhension empathique, dans la mesure où je le pouvais, en toute sincérité. Je n'ai trouvé ni satisfaisant ni utile de m'immiscer dans l'expérience de mon client par un diagnostic ou par des interprétations, pas plus que par des suggestions ou des directives. »[62]

Si l'accompagnement spirituel s'inspire fortement de l'accompagnement psychologique, il n'en demeure pas moins différent. Il est important de les distinguer, d'autant plus qu'ils sont parfois associés dans une même proposition[63]. Alors qu'un accompagnement psychologique travaille sur le passé de l'individu, pour comprendre le présent en termes de mécanismes psychiques, l'accompagnement spirituel considère uniquement le présent, pour donner sens au présent et à l'avenir. Le présent est forgé par le passé, mais le résultat présent de la construction du passé est le point de départ de l'accompagnement spirituel pour réenvisager le présent et l'avenir. Un psychologue s'intéresse à la spiritualité de son client principalement selon l'angle relationnel[64]. Il interroge ainsi la question du lien social et son impact psychique. L'accompagnant spirituel, pour sa part, s'intéresse à l'émergence du sens ultime qui

[60] Ceci fait partie du non-savoir que je développe à la sous-section 12.2.1 « Altérité et singularité : le non-savoir ».

[61] Voir au chapitre 9, page 264.

[62] Carl ROGERS. *Le développement de la personne*. Paris : Dunod-InterÉditions, 2005. 274 p., p. 116.

[63] Jacques POUJOL. *L'accompagnement psychologique et spirituel : Guide de la relation d'aide*. Paris : Empreinte Temps présent, 2007. 436 p.

[64] Une enquêtée psychologue indique les raisons pour lesquelles elle s'intéresse à la question du sens de la vie pour les personnes qu'elle accompagne dans le cadre de l'action sociale : « Déjà lorsque je pressens des affects dépressifs très importants, et c'est une question que je pose systématiquement.

porte le présent et l'avenir d'un individu. Son propos ne réside pas dans des mécanismes ; son intention est de renvoyer à la personne accompagnée le sens que celle-ci construit pour elle-même.

11.5 Vers un accompagnement spirituel distinct de l'aide sociale

Au chapitre 8, l'enquête a souligné la nécessité de sortir du cadre de l'aide sociale pour que l'intime — dont le spirituel — puisse émerger. Les enjeux sociaux sont tels pour les personnes en précarité qu'ils cristallisent l'attention sur les besoins primaires, jusqu'à effacer, étouffer le désir spirituel. S'extraire de ces enjeux paraît indispensable à la reprise du souffle. Ouvrir un espace de respiration constitue la clé de l'accompagnement spirituel.

Quand le désir d'un échange autre que celui de l'aide sociale est ressenti par la personne accueillie, quand le cadre formel de la relation d'aide se trouve relâché et que la personne accueillie perçoit une disponibilité chez l'accompagnant qui l'autorise à être disponible à elle-même, à se dire, les conditions sont favorables à l'expression de sa dimension spirituelle.

D'après l'enquête[65], il semble que l'organisation du travail social, au moins dans certaines associations protestantes d'action sociale[66], prévoit du temps pour cet échange autre, mais le manque de disponibilité reste très souvent évoqué comme un frein à la prise en compte de la dimension spirituelle des personnes accueillies,

[…] Et après [évaluation des risques suicidaires], on l'aborde à travers les relations, c'est-à-dire : "Vous avez des relations ? Oui ? Pour qui vous comptez ? Est-ce qu'il y a des gens qui comptent pour vous ? Il y a des gens qui font attention à vous ? Des gens à qui vous donnez des nouvelles, tout ça ?" Et c'est à ce moment-là qu'on aborde le sens de la vie, et la mort, la présence et l'absence. C'est ça. » (Entretien n°37, §68)

[65] Voir sous-section 7.1.3 « La priorité donnée au travail social », page 191.

[66] « Or, à la ville […], mais comme dans beaucoup d'autres administrations, j'ai vraiment l'impression que l'administratif prend le pas sur l'humain. Que, simplement en comptant le temps de travail, on passait beaucoup plus de temps à faire des dossiers, à aller à des réunions, etc. que de recevoir les gens et d'être à leur écoute. Ici, ce n'est pas pareil. Ici, l'humain est supérieur à l'administratif. » (Entretien n°12, §96)

parmi d'autres empêchements.

Il faut noter ici que l'enquête ne recueille pas d'élément qui permette de confirmer l'hypothèse de recherche[67] selon laquelle renvoyer à la spiritualité, dans une situation de crise sociale, serait se décharger de la dimension politique, de la responsabilité politique à l'origine des situations sociales, et que ceci expliquerait que la dimension spirituelle n'est pas une priorité de l'action sociale. Les enquêtés citent plutôt comme argument le manque de disponibilité à cause de l'urgence sociale. Cependant, le caractère urgent peut probablement être relativisé. P. Declerck réfute cette notion d'urgence sociale pour les personnes en précarité qui sont installées dans la précarité : « Quant à l'"urgence sociale", dont toute l'expérience de terrain démontre le caractère fantasmatique, elle est assurée par la présence symbolique d'un travailleur social dans les véhicules [du Samu social]. »[68], alors qu'elle concerne assurément les personnes frappées depuis peu par la précarité, les « populations exposées au risque de la rue ». La précarité de la rue risque de les déstructurer de façon durable. Les en sortir au plus vite est un gage de retour à la vie sociale normale[69].

Par conséquent, tout concourt à proposer un accompagnement spirituel distinct de l'aide sociale. Cette distinction serait encore plus claire si cet accompagnement était mené par d'autres personnes que celles en charge de l'aide sociale.

J'y vois un avantage supplémentaire d'importance : celui de changer de type de dette. En effet, la personne accueillie se sent redevable de l'aide qu'elle reçoit,

[67]Hypothèse n°6. Voir section « Les hypothèses de recherche » de l'Introduction, page 29.

[68]Patrick DECLERCK. *Les naufragés : Avec les clochards de Paris*. Terre humaine. Paris : Pocket, 2003. 464 p., p. 343.

[69]En effet, au sujet des personnes à la rue, les sociologues Julien Damon et Jean-Marie Firdion décrivent une typologie d'adaptation en trois moments : la fragilisation, l'habitude et la sédentarisation. « Une première phase agressive, déclenchée par un événement plus ou moins brutal, durant laquelle l'individu cherche un rapide rétablissement. Suit une phase régressive, de repli, liée à la durée de l'errance et à l'accoutumance au mode de vie à la rue. Dans une troisième phase, de fixation, le clochard s'installe complètement dans l'espace public, sans plus chercher d'alternatives. Une phase ultime de résignation, c'est-à-dire de rationalisation de son existence, lui permet de mettre en cohérence sa situation vécue et son discours. » (Julien DAMON et Jean-Marie FIRDION. « Vivre dans la rue : la question SDF ». Dans : *L'Exclusion : l'état des savoirs*. Sous la dir. de Serge PAUGAM. Paris : La Découverte, 1996, p. 374–386, p. 382) Cette gradation montre que plus le temps passé à la rue est long, plus les personnes en sortiront difficilement. L'urgence est pleinement réelle pour ces personnes nouvellement à la rue.

dans la recherche d'un hébergement, dans l'accès à l'alimentation, dans la fourniture de vêtements, etc. La relation établie avec l'acteur du social, qui lui procure l'aide matérielle, la tient dans une relation de dette, celle qui existe entre tout aidant et aidé. Si le rôle de l'accompagnant spirituel se distingue de celui qui apporte l'aide sociale, par le fait de n'offrir « rien d'autre » que d'être aux côtés, la dette persiste, immanquablement, mais relève d'un autre ordre : une dette symbolique relative à la vie. Il s'agit d'une « dette de vie » un peu particulière, car il n'est pas question ici de la mise au monde par la naissance biologique. L'accompagnant spirituel, par sa présence aux côtés de celui ou celle qui est en quête des fondements de sa vie, est celui qui contribue à une renaissance à la vie, par l'appui symbolique qu'il représente. Lui-même a reçu cette énergie vitale, ce *pneuma*[70]. Il ne la donne pas, mais la transmet[71] à la fois par diffusion, à partir de ce qu'il rayonne, et par réflexion de l'énergie vitale présente en la personne accompagnée, tel un écho. Cette dette ne peut être honorée qu'en devenant soi-même un accompagnant pour les autres, à sa mesure, dans une nouvelle transmission. Cette potentialité de devenir soi-même quelqu'un qui pourra, peut-être un jour, transmettre à son tour cette énergie vitale est libératrice.

Cette sortie de l'accompagnement hors de l'aide sociale, dans une réorientation vers un accompagnant spirituel, détaché de ce cadre, et dont la mission n'est rien d'autre que d'être aux côtés, ne signifie pas que l'accompagnement soit relégué aux portes des associations d'action sociale, bien au contraire. Il me semble que celui-ci doit être intégré au cœur du dispositif d'aide sociale, de la même façon qu'un psychologue y trouve sa place. Le modèle d'intégration proposé par le modèle STIV, dont il a été question en début de chapitre, me paraît être le plus pertinent pour répondre à la conception holistique du soin — du *care* —, à la prise en compte de la globalité de la personne. L'accompagnant spirituel est membre à part entière de l'équipe de soin. À ce sujet, le médecin gériatre Stéfanie Monod-Zorzi déclare :

> « Il est important de mentionner que, pour que l'intégration de la dimension spirituelle dans les soins soit effective, il est absolument nécessaire que l'aumônier [la personne en charge de l'accompagnement spirituel est désignée ainsi] soit *membre* de l'équipe interdisciplinaire, au même titre que les autres professionnels de santé. »[72]

[70] Voir chapitre 9 « La spiritualité, une notion extensible », page 257.

[71] Au sens de la physique ; transmission des ondes lumineuses, sonores, etc. par diffusion, réflexion, etc.

[72] MONOD-ZORZI, *Soins aux personnes âgées*, op. cit., p. 59.

L'accompagnant spirituel, par sa présence au sein de la structure sociale, offre la possibilité d'une ouverture spirituelle. Cette présence joue un rôle d'interpellation dont je parlerai au chapitre 12, à la section « Faciliter l'émergence de l'expression spirituelle ».

Une enquêtée se refuse de réorienter les personnes accueillies vers d'autres intervenants, sur des questions de sens de la vie, car cette réorientation aurait valeur de prescription[73] ; elle les influencerait, dit-elle. Seules les raisons médicales justifient, pour elle, une réorientation vers d'autres intervenants, des professionnels de santé. Sans doute ce choix s'explique-t-il par le caractère confessionnel des personnes susceptibles de répondre aux questions spirituelles. Mais lorsqu'il s'agit d'une équipe d'accompagnement spirituel aconfessionnel, une telle objection tombe par la neutralité de la démarche. La réorientation devient neutre.

Cette réflexion aboutit à un accompagnement spirituel aconfessionnel, distinct de l'aide sociale, qui répond à la vocation de l'Église d'être aux côtés des personnes en précarité. Cet accompagnement ne suit plus le modèle traditionnel de la poïménique et doit trouver son propre modèle. C'est l'objectif du chapitre 12.

[73]Voir entretien n°37, page 207.

Chapitre 12

Accompagner les personnes en précarité dans leur spiritualité

L'enquête a permis de comprendre le contexte de l'action sociale et les difficultés d'une prise en compte de la dimension spirituelle des personnes accueillies. À travers l'expérience des enquêtés, elle a éclairé les points qui peuvent servir d'appui à la mise en place d'un accompagnement spirituel. Ce chapitre puise à la fois dans ces expériences et dans la réflexion menée à partir des diverses lectures qui nourrissent le cadre théorique de ce travail. Il se donne pour objectif de proposer un modèle d'accompagnement spirituel aconfessionnel, adapté au champ de l'action sociale.

Ce chapitre s'intéresse en premier lieu à l'émergence de la spiritualité, point de départ d'un accompagnement spirituel, mais qui fait partie déjà de la tâche de l'accompagnant. Riche des enseignements de l'enquête, il propose des moyens de faciliter cette émergence. Aussi, cette première section présente de nombreux points spécifiques aux personnes en précarité. Ensuite, ce chapitre s'arrête sur une caractéristique primordiale de cet accompagnement : le centrage sur la personne accueillie, avec tout ce que cette approche induit. Enfin, il aborde la question de la formation des accompagnants dans ce domaine. Ces deux dernières sections — sur le centrage et la formation — sont valables dans leur ensemble pour tout accompagnement, quelles que soient les personnes accompagnées.

12.1 Faciliter l'émergence de l'expression spirituelle

Les enquêtés déploient diverses stratégies pour favoriser l'expression de la dimension spirituelle des personnes accueillies. Cette section sur la facilitation de l'émergence spirituelle se fonde sur ces stratégies que la catégorie n°1 a mises en évidence[1]. Elle est organisée en quatre sous-sections, qui correspondent à une succession temporelle, un peu schématique, de quatre étapes : interpeller, créer l'ouverture spirituelle, se faire mutuellement confiance, et écouter. Mais bien entendu, ces étapes sont mêlées : la disposition à l'écoute est déjà présente dans la phase d'interpellation ; la confiance se construit dès les premiers contacts ; le travail sur l'ouverture spirituelle est en marche dès le départ.

Ces étapes présentent des particularités propres aux personnes en précarité. Elles tiennent compte du cadre de l'action sociale où le spirituel n'est pas attendu, du rythme de vie et des préoccupations des personnes en précarité, de leur déficit de confiance provoqué par l'exclusion sociale, de la permanence de la menace sur leurs vies précaires, de l'asymétrie de la relation d'aide, et du regard de désapprobation sociale posé sur ces personnes.

12.1.1 Interpeller

En parlant des manières de toucher à la « dimension spirituelle du prendre soin », le théologien et médecin Thierry Collaud relève l'insuffisance de la posture d'écoute et de respect de l'autre.

> « […] de toute évidence, la personne en détresse doit trouver en elle-même le chemin vers l'au-delà du visible que nous avons évoqué. Cependant, pour passer du désespoir à l'espérance, il lui faut un savoir sur la possibilité de cette quête, sur la possibilité de renverser l'absurde et de (re)trouver une harmonie même partielle avec l'univers, avec le divin. »[2]

Aussi, l'accompagnant joue le rôle d'un « faire savoir » : faire savoir le possible

[1] Catégorie n°1 « La facilitation de l'émergence spirituelle » ; voir section 8.1, page 232.

[2] Thierry COLLAUD. « Le rôle des témoins dans la dimension spirituelle du prendre soin ». Dans : *Revue internationale de soins palliatifs* 26.4 (2011), p. 333–338, p. 335.

en termes de spiritualité, faire savoir la possibilité même de se reconnecter à sa dimension spirituelle. Il remplit ce rôle par le seul fait de sa présence, s'il est identifié symboliquement comme relevant de la dimension spirituelle, en lien avec le spirituel. Ce rôle est celui d'une interpellation adressée à la dimension spirituelle de la personne rencontrée. Cette interpellation est essentielle ; elle contribue à maintenir la personne en précarité dans son identité sociale, écrit le philosophe Guillaume Le Blanc : « L'absence d'interpellation vaut comme l'effet ultime de la dépossession sociale de soi. »[3]

Dans les évangiles, si les souffrants vont à la rencontre de Jésus, c'est parce qu'il est identifié comme maître en Israël, et comme guérisseur. « Une grande multitude, apprenant tout ce qu'il [Jésus] faisait, vint à lui. » (Marc 3.8) « Au dire des gens, qui suis-je ? Ils [les disciples de Jésus] lui dirent : Pour les uns, Jean le baptiseur ; pour d'autres, Élie ; pour d'autres encore, l'un des prophètes. » (Marc 8.27-28) Jésus attire les foules du fait de la visibilité de son identité spirituelle, à travers ses actes et ses paroles, transmise par le bouche-à-oreille. Sa seule présence en un lieu est porteuse de sens pour les foules, et les interpelle.

Alors, interpeller : de quoi s'agit-il ? Il n'est pas question ici de héler ou d'apostropher. Ce n'est pas la parole qui interpelle, mais la présence visible et signifiante.

Dans les entretiens de l'enquête, la catégorie n°1 [4] a montré que certains enquêtés portent le souci de la visibilité d'une identité en lien avec le spirituel[5]. Le pasteur est celui qui symbolise ce lien au spirituel, y est-il dit. Un enquêté considère même que le pasteur — qu'il est lui-même — est la personne qui incarne au mieux cette identité spirituelle[6]. On pourrait presque comprendre que c'est la seule figure symbolique du spirituel. S'il me paraît vrai que les ministres du culte et les religieux sont investis d'une identité spirituelle forte, je ne crois pas que ce soit à l'exclusion de toute autre figure. L'identité est une construction à la fois de la société et du corps professionnel concerné. Un pasteur est reconnu dans ses fonctions par une communauté. La reconnaissance institutionnelle et communautaire lui confère son

[3]Guillaume LE BLANC. *L'invisibilité sociale*. Pratiques théoriques. Paris : Presses universitaires de France, 2009. 197 p., p. 21.

[4]Catégorie n°1 « La facilitation de l'émergence spirituelle », page 232.

[5]Voir sous-section 8.1.4 « Une visibilité de l'identité spirituelle », page 251.

[6]Voir entretien n°33, page 252.

autorité symbolique. Elle se fonde sur un cheminement spirituel personnel, sur un savoir académique, et sur des compétences professionnelles. On peut concevoir que cette reconnaissance puisse être destinée à toute autre personne, selon des critères que j'aborderai à la section 12.3, quand il s'agira de poser la question de la formation d'un accompagnant spirituel[7].

Cependant, il apparaît clairement que la reconnaissance de cette identité par autrui est fondamentale. Elle donne sa légitimité à l'accompagnant, et sa valeur symbolique qui, elle seule, peut faire sens et interpeller la personne rencontrée dans sa dimension spirituelle.

Le spirituel, lieu où le symbolique est souvent convoqué, a communément rapport au sacré, religieux ou profane. Il subit ainsi une mise à distance, et est rendu, par là même, inaccessible. Certaines professions portent une charge de sacré, malgré elles. Une enquêtée psychologue en parle en termes de travail de désacralisation de son métier, qu'elle doit effectuer afin que les personnes rencontrées franchissent le stade du côtoiement pour entrer dans une démarche de soin psychologique[8]. Je crois que ce même travail de désacralisation est nécessaire pour l'accompagnement spirituel. C'est d'autant plus vrai pour le spirituel qu'il est marqué par des siècles d'appropriation par un clergé détenteur d'un pouvoir symbolique, mais aussi réel et politique à une certaine époque de l'histoire. S'adresser à une personne porteuse d'une identité spirituelle demande de passer outre ces barrières symboliques. Le travail de désacralisation montre un accompagnant accessible, humain, porteur aussi de ses fragilités.

Par conséquent, il paraît nécessaire de tenir ensemble à la fois un statut symbolique, qui assure la visibilité d'une ouverture au spirituel et permet une interpellation sur la question du spirituel, et la désacralisation de ce statut, pour que celui-ci n'agisse pas comme repoussoir. Cette tension est présente en particulier dans la figure du ministre du culte qui est le représentant d'une religion, pour le meilleur et pour le pire.

[7]Voir section 12.3 « Se laisser façonner pour accompagner spirituellement », page 356.

[8]Voir entretien n°37, page 233.

12.1.2 Créer l'ouverture spirituelle

Interpeller ne suffit pas. Les enquêtés s'attèlent souvent à créer une ouverture spirituelle chez les personnes accueillies, en les plaçant dans des conditions favorables à un échange sur l'intime[9]. Ils sont pleinement acteurs en peaufinant l'accueil — le lieu et la manière —, en créant des opportunités d'échange. Ils rejoignent les personnes accueillies dans leur quotidien à travers des conversations banales, pour ensuite accéder à l'existentiel. Ils tendent parfois des perches pour engager l'échange sur la dimension spirituelle[10].

Que penser de ces créations d'opportunités et de ces perches tendues par rapport à une possible manipulation des personnes en précarité, vulnérables ? Tout d'abord, les intentions affirmées par les enquêtés ne sont pas de l'ordre de la manipulation. Ceux-ci montrent le souci du respect de la personne. Seulement, c'est parfois plus compliqué qu'il n'y paraît. À la section suivante, il sera question du risque du projet pour l'autre.

Alors quel garde-fou serait souhaitable ? Je crois que le travail en équipe d'accompagnement, avec une analyse de la pratique, présente l'avantage de mettre en commun une veille déontologique. Il s'agit, à mon sens, du meilleur garde-fou face à une dérive possible de la pratique.

Ensuite, le caractère aconfessionnel de l'accompagnement, tel que je le propose, assure aussi une mise à distance de l'accompagnant par rapport à ses propres convictions. La section 12.2 suivante[11] décrit la démarche centrée sur la personne accompagnée. Ce centrage contribue à la non-ingérence recherchée.

Enfin, il ne faut pas sous-estimer les capacités d'auto-protection que possède la personne en précarité elle-même, en cas de tentative d'intrusion dans sa vie intime. L'anthropologue et psychanalyste Patrick Declerck parle par exemple de ces « récits-écrans » qui masquent l'intime[12]. Si la personne accueillie ne veut pas dévoiler son

[9] Voir les sous-sections 8.1.1 « Une démarche active, flexible et adaptable de rencontre » et 8.1.2 « La création d'opportunités d'échanges spirituels », respectivement pages 233 et 240.

[10] Voir entretien n°23, page 238.

[11] Voir section 12.2 « Centrer l'accompagnement sur la personne », page 342.

[12] Il en a été question au chapitre 10, page 301.

intimité, elle saura échapper aux tentatives de l'acteur du social.

12.1.3 Être digne de confiance en vue d'une confiance mutuelle

Créer une ouverture spirituelle ne va pas sans établir une confiance mutuelle. L'enquête souligne l'importance accordée à la confiance par les enquêtés. Il en a été principalement question au sujet de l'émergence de la dimension spirituelle des personnes accueillies[13]. La vulnérabilité de toute personne se traduit, écrit le psychiatre Jean Furtos, par une précarité psychologique normale. Elle s'exprime par une précarité de la confiance.

> « Dans le contexte social actuel et selon l'histoire de chacun, cette précarité psychologique normale et structurante se transforme volontiers en précarité exacerbée, susceptible alors d'entraîner une triple perte de confiance : perte de confiance en l'autre qui ne reconnaît pas l'existence, perte de confiance en soi-même qui perd sa dignité d'exister, et perte de confiance en l'avenir qui devient menaçant, avec une atténuation des désirs, projets et rêves qui appellent à continuer et à transmettre. Il vient impossible de rêver l'avenir. L'homme redevient un loup pour l'homme, dans un horizon persécutoire qui ouvre à la paranoïa collective et/ou à un grand isolement des individus. »[14]

Les acteurs du social font le constat de ces pertes de confiance chez les personnes en précarité. Ils se trouvent face à la nécessité de reconstruire une relation de confiance, sans laquelle la personne accueillie ne trouvera pas de réel accompagnement.

La confiance s'entend concomitamment par foi et fidélité. La foi en la personne accueillie réside dans la considération de ses potentialités à être en relation, à faire elle-même confiance, à être en lien avec sa dimension spirituelle, à éventuellement raviver son désir spirituel.

J'emploie ici le terme de « potentialité » et non de « capacité ». La personne

[13]Voir sous-section 8.1.3 « Un apprivoisement mutuel », page 249.

[14]Jean FURTOS, éd. *Les cliniques de la précarité : Contexte social, psychopathologie et dispositifs*. Issy-les-Moulineaux : Elsevier Masson, 2008. 284 p., p. 13.

en précarité ne présente peut-être pas ces capacités-là à un moment donné[15], mais au-delà des capacités immédiates, l'espérance reconnaît en elle ses potentialités[16]. Un enquêté suggérerait de réserver le questionnement spirituel aux personnes qui ne sont pas en précarité[17]. Ne serait-ce pas oublier l'inhérence du désir spirituel en tout être humain[18] ? Ne serait-ce pas priver les personnes en précarité de leur potentialité au désir spirituel ? N'est-ce pas participer à leur exclusion ? L'espérance chrétienne proclame au contraire le germe de vie, la potentialité de vie, dans toutes situations de morts. Par conséquent, maintenir en espérance la relation à la personne dépourvue de capacités, c'est reconnaître ses potentialités.

La fidélité est cette foi maintenue dans la durée. Elle seule assure la personne accueillie de la permanence du lien relationnel, aussi longtemps qu'elle aura besoin de cet accompagnement. Elle appelle à la patience, dans l'attente de l'autre, de son *kairos*.

Cette confiance ne s'établit que dans l'inconditionnalité de la relation, où chacun est pris tel qu'il est, dans l'acceptation profonde de ce qu'il est et de ce qu'est l'autre, et donc dans la reconnaissance de ce qu'il est véritablement. Le psychologue Carl Rogers parle de « congruence », la clé, selon lui, de la relation aidante.

> « J'ai fini par comprendre qu'être digne de confiance n'exige pas que je sois conséquent d'une manière rigide, mais simplement qu'on puisse compter sur moi comme un être *réel*. J'ai employé le mot "congruence" pour désigner ce que je voudrais être. J'entends par ce mot que mon attitude ou le sentiment que j'éprouve, quels qu'ils soient, seraient en accord avec la conscience que j'en ai. Quand tel est le cas, je deviens intégré et unifié, et c'est alors que je puis *être* ce que je *suis* au plus profond de moi-même. C'est là une réalité qui, d'après mon expérience, est perçue par autrui comme sécurisante. […] Pour cette raison, il me semble que la leçon la plus fondamentale que doit retenir celui qui désire établir une relation d'aide quelle qu'elle soit, est qu'il est en fin de compte toujours plus sûr de se montrer tel qu'on est. Si dans une relation donnée mon attitude est assez congruente, si aucun sentiment qui se rapporte à cette relation n'est caché soit à moi-même, soit à l'autre, alors je peux être presque sûr que la relation sera "aidante". […] Or, m'accepter tel que je suis,

[15] Il a été question des incapacités possibles des personnes en précarité à la sous-section 7.1.4 « L'incapacité à accéder à sa dimension spirituelle », page 195.

[16] Voir section 10.5 « L'instant, le *kairos*, le veilleur, l'espérance », page 299.

[17] Voir entretien n°35, page 197.

[18] Voir section 11.2 « Du confessionnel à l'aconfessionnel », page 313.

> et permettre à l'autre personne de s'en rendre compte, est la tâche la plus difficile que je connaisse et je n'y réussis jamais pleinement. Mais le seul fait de me rendre compte que c'est *là* ma tâche a été très enrichissant [...] »[19]

La confiance ne s'établit également que si aucune menace n'est à craindre, pour chacune des deux personnes en relation. L'un ne constitue pas une menace pour l'autre. En particulier, les sentiments de l'un ne sont pas ressentis comme une menace pour l'autre. L'absence de menace libère chacun dans la relation, et transforme celle-ci en une relation véritablement aidante.

> « Pour être plus aidant, il faut que je me développe moi-même et que j'accepte ces sentiments [ceux de la personne accompagnée] en moi-même. [...] si je peux le libérer aussi complètement que possible de toute menace extérieure, alors il pourra commencer à éprouver et à affronter les conflits internes qui lui apparaissent menaçants. »[20]

Pour le théologien et philosophe Maurice Bellet, cet espace sans menace est donné par l'« écoute pure » : « M'est donné le lieu absolument sans danger ; en sorte que peut hurler tout le dangereux qui est en moi — sans danger. (L'écoute pure est sans peur.) »[21]

Le maître bouddhiste Sogyal Rinpoché rejoint aussi C. Rogers et M. Bellet, dans ces considérations[22], quand il s'adresse aux accompagnants de personnes en fin de vie, dans son ouvrage *Le Livre Tibétain de la Vie et de la Mort*. Mais son propos me semble tout à fait valable pour l'accompagnement des personnes en précarité. Sogyal Rinpoché invite l'accompagnant à autoriser la personne accueillie à être pleinement elle-même — « Vous devez lui donner une totale liberté, lui accorder votre entière permission de dire tout ce qu'elle désire exprimer. » —, à « accepter la personne sans réserve », en « lui manifest[ant] un amour inconditionnel et libéré de toute attente ». Sogyal Rinpoché parle d'une relation d'égal à égal, d'être humain à être humain.

Certains enquêtés aussi recherchent la réciprocité[23]. Pourtant, l'asymétrie caractérise bien la relation d'aide. Alors, est-ce illusoire de viser la réciprocité ? Même dans

[19] Carl ROGERS. *Le développement de la personne*. Paris : Dunod-InterÉditions, 2005. 274 p., p. 37.

[20] Ibid., p. 39-40.

[21] Maurice BELLET. *L'écoute*. 3e édition. Paris : Desclée de Brouwer, 2008. 203 p., p. 23.

[22] Sogyal Rinpoché. *Le Livre Tibétain de la Vie et de la Mort*. Nouvelle édition augmentée. Spiritualités. Paris : Le Livre de Poche, 2005. 768 p., p. 322-324.

[23] Voir entretien n°18, page 113, et sur la recherche d'un équilibre de la relation, page 242.

les communautés protestantes, on peut constater que certains paroissiens placent les pasteurs dans une position sacralisée du fait de leur fonction symbolique. Pourquoi les accompagnants spirituels échapperaient-ils à cette sacralisation ?

Chez le théologien Paul Tillich, l'aide trouve sa réciprocité dans la reconnaissance de la personne comme sujet, et dans l'acceptation de soi de part et d'autre de la relation, écrit le théologien Ermanno Genre[24]. La relation tend ainsi vers l'inconditionnalité. La réciprocité se traduit aussi par une « participation intérieure à la souffrance de la personne »[25].

Si, pour P. Tillich, la réciprocité est constitutive de la relation d'aide, elle ne peut pas se réaliser pleinement pour les philosophes Paul Ricœur et Emmanuel Levinas. Tous deux sont convoqués par la philosophe Nathalie Maillard, dans son ouvrage *La vulnérabilité*, lorsqu'elle aborde cette question de l'égalité et de la réciprocité. Pour P. Ricœur, un rééquilibre se produit au sein de la relation de sollicitude : « […] dans l'expérience de la souffrance, celui qui donne sa sympathie reçoit, de la part de l'autre, de la gratitude. Leur rapport par ailleurs s'égalise lorsque a lieu un véritable échange dans le partage de la fragilité. »[26] Mais il s'agit toutefois d'une « réciprocité asymétrique » du fait que « la mutualisation s'effectue sur le fond d'une asymétrie entre le pouvoir-faire de l'un et la vulnérabilité de l'autre qui n'est jamais compensée ». Pour E. Levinas, il n'est pas question de mutualisation, ni de réciprocité dans la relation. « Levinas ne pense la générosité pour l'autre que dans les termes de gratuité la plus absolue. »[27] Mais cette gratuité donnée par l'amour inconditionnel ne peut-elle pas être uniquement vécue en espérance ?

Si c'est aller vers la vie bonne — celle recherchée par l'éthique — que de réduire l'asymétrie relationnelle, sur la base du « partage de la fragilité » reconnue, je ne crois pas pour autant que l'asymétrie nuise fondamentalement à la relation d'aide. La

[24]Ermanno GENRE. *La relation d'aide : Une pratique communautaire*. Genève : Labor et Fides, 1997. 234 p., p. 145-147.

[25]Le maître bouddhiste Sogyal Rinpoché (Sogyal Rinpoché. *Le Livre Tibétain de la Vie et de la Mort*. Nouvelle édition augmentée. Spiritualités. Paris : Le Livre de Poche, 2005. 768 p.) et le philosophe Paul Ricœur (Paul RICŒUR. *Vivant jusqu'à la mort suivi de Fragments*. Paris : Seuil, 2007. 145 p.) parleraient de compassion.

[26]Nathalie MAILLARD. *La vulnérabilité : Une nouvelle catégorie morale ?* Genève : Labor et Fides, 2011. 386 p., p. 274.

[27]Ibid., p. 325.

confiance mutuelle ne présuppose pas une égalité relationnelle, à partir du moment où il n'y a pas d'intention de mainmise de l'aidant sur l'aidé. La veille déontologique dont j'ai déjà parlé aura aussi pour objectif de déceler ces éventuelles intentions.

12.1.4 Écouter

Lorsque l'enquête s'est intéressée à l'émergence de la dimension spirituelle des personnes accueillies, l'écoute attentive s'est présentée comme un des éléments d'importance pour cette émergence[28].

« Celui qui n'est plus entendu ne peut plus être vu. […] L'audition […] seule peut le réintégrer dans la langue et le confirmer dans son humanité. »[29] Le philosophe Guillaume Le Blanc, dans son ouvrage *L'invisibilité sociale*, souligne ainsi le caractère essentiel et existentiel de l'écoute. Être confirmé dans son humanité, voici un enjeu primordial que les acteurs du social, qui ont été interrogés durant l'enquête, ont bien perçu et exprimé. G. Le Blanc poursuit, plus loin dans son ouvrage, sur les conséquences de l'absence d'écoute :

> « Ne compter pour rien, c'est à coup sûr parler sans être écouté, soit monologuer en l'absence de tout oreille, soit être disqualifié dans sa propre parole du fait de l'épreuve de l'audition qui sanctionne négativement une voix en l'expulsant du concert des voix audibles. L'effacement de la voix engendre l'effacement du visage et, à terme, l'écroulement de toutes les capacités pragmatiques que le corps fait surgir de manière inventive dans le monde. Une vie est alors moins humaine parce que la figuration humaine de son visage n'est plus retenue, n'est plus reconnue. L'invisibilité sociale porte en sa pointe extrême cette forme de dissolution du visage et d'éviction de l'humain que Levinas réserve au cas extrême de la violence meurtrière. […] Être sans visage, c'est alors être placé au ban de l'humanité, c'est devenir un humain en attente de confirmation d'humanité, un humain situé sur le seuil même de l'institution de l'humanité. »[30]

L'exclusion qui touche les personnes en précarité est d'abord celle de la voix, qui n'arrive plus à être entendue, à trouver une oreille au sein de la société. L'exclusion de la voix aboutit à celle du visage, écrit G. Le Blanc, et de l'humanité d'un individu.

[28] Voir sous-section 8.1.1, « Une démarche active, flexible et adaptable de rencontre », page 239.
[29] LE BLANC, *L'invisibilité sociale*, op. cit., p. 20.
[30] Ibid., p. 55-56.

Aussi, l'être est touché en plein cœur. La psychologue Florence d'Assier de Boisredon écrit : « Rendre la parole à ceux qui ne l'ont pas est un acte d'être. »[31] Le chapitre 5 notait déjà que le lien d'humanité relevait de la spiritualité pour les enquêtés, en particulier dans l'écoute[32].

Si le désir d'être entendu « peut être puissant, vital »[33], ceci exprime, selon le philosophe et théologien Maurice Bellet, le besoin de s'entendre soi-même dans la parole adressée à l'autre : « […] s'il veut se faire entendre, c'est — sans doute — pour pouvoir enfin s'entendre lui-même. »[34] La misère des mots, que notait une enquêtée en la désignant comme la « vraie misère »[35], révèle la misère profonde d'une humanité étouffée. M. Bellet parle alors de l'écoute comme du lieu où l'absence de mots peut se dire.

> « Le réprimé ; l'égaré — et l'écrasé, ou le sans langage. L'écoute est alors ce lieu où pourra parler ce qui est sans mots parce que la culture — les langages disponibles — ne lui donne absolument pas de quoi se dire. C'est le cas, sans doute, où spécialement l'écoute peut avoir à parler, à offrir l'espace de langage qui délivre de l'hébétude errante ou emmurée. Écouter, c'est entendre la terrible absence, et donner de quoi vivre. Misère du langage des pauvres de notre temps, c'est-à-dire des déracinés — quand ce qui faisait leur dignité a disparu. Misère de ceux qui viennent au moment critique où tout ce qui faisait leur demeure s'est effondré ; en sorte que, si riches soient-ils ailleurs de savoir ou savoir-faire, ils sont, en ce point décisif de leur passage, sans rien, sans même de quoi dire la détresse et l'absence. »[36]

Cette écoute n'est pas celle de l'entretien. Le psychologue Jean-Marc Randin en marque la distinction essentielle, par la qualité qui la caractérise. L'entretien ne fait pas appel à l'écoute. Cette remarque est importante, car l'entretien, dans l'action sociale, est le cadre habituel de l'écoute, où se mêlent alors les considérations administratives et les préoccupations humaines. Or, comme je le propose au chapitre 11, la distinction entre l'accompagnement de la dimension spirituelle de la personne accueillie et le suivi social permet de séparer ces deux types de relations, l'un faisant

[31] Florence ASSIER DE BOISREDON (D'). *Écouter, un art de la présence.* Paris : Desclée de Brouwer, 2010. 194 p., p. 45.

[32] Voir page 113, à la sous-section 5.2.2 « Le lien spirituel d'humanité ».

[33] BELLET, *L'écoute*, op. cit., p. 11.

[34] Ibid., p. 12.

[35] Voir entretien n°11, page 197.

[36] Ibid., p. 25-26.

appel à l'écoute, l'autre cherchant à résoudre une situation sociale. Seule l'écoute suscite le sentiment d'exister.

> « Lorsqu'il s'agit de connaître les antécédents médicaux de quelqu'un, sa situation financière en vue de décider de l'attribution ou non d'une aide sociale, ou encore ses habitudes alimentaires, nous sommes dans une situation d'entretien ou de consultation. La relation n'est pas basée sur l'écoute et ne la réclame pas. Par contre, dès lors que la relation se veut un soutien de la personne, que ce soit en milieu social, pédagogique ou médico-social, interviennent comme données fondamentales tant la qualité de la relation humaine que la qualité de l'écoute. […] [L]'écoute de la personne devient de plus en plus primordiale dès lors que nous tendons vers un soutien ou un accompagnement. Il convient cependant de relever qu'écouter, d'une certaine manière, n'est pas le but. C'est le moyen qui, lorsqu'il est employé à l'usage de la personne, permet à celle-ci d'être entendue. […] Être entendu, fait apparemment simple, se révèle d'une puissance remarquable. C'est se sentir exister, pris en compte, considéré. »[37]

M. Bellet parle d'une « écoute nue », l'« oreille ouverte », où tout le corps est convoqué : « Écouter, c'est être là, l'oreille ouverte, et laisser dire ce qui se dit. […] cette écoute nue est la relation nécessaire d'humanité, le ce-sans-quoi l'homme est pour l'homme le pur étranger, l'abîme d'absence. […] [D]e soi, l'écoute intéresse tout le corps ; c'est-à-dire tout l'être. En celui qui écoute, en celui qui est écouté. »[38] F. d'Assier de Boisredon aussi souligne l'implication de tout l'être dans l'écoute : « Écouter avec tout notre être. […] C'est un acte plein d'humanité. »[39]

Pour M. Bellet, l'écoute est d'abord et avant tout un silence qui dit que l'écoute est présente et suspendue à la parole de l'autre : « L'écoute est silence : ainsi est laissée, à la voix et à la parole de qui est là, toute la place. […] La bonne écoute est, en son silence, parole : elle dit qu'il y a écoute. Et cela s'entend fort bien — dans le silence — pour qui a l'oreille qu'il faut, car il convient à celui qui veut se faire entendre d'avoir lui aussi assez d'oreille. »[40] Ce silence n'est pas seulement la non-émission de sons, mais un silence intérieur, un silence de la pensée, celui auquel fait appel la méditation bouddhiste, me semble-t-il[41]. Et si parfois une parole émerge

[37]Jean-Marc RANDIN. « Qu'est-ce que l'écoute ? Des exigences d'une si puissante « petite chose » ». Dans : *Approche Centrée sur la Personne. Pratique et recherche* 2.8 (2008), p. 71–78, p. 74.

[38]BELLET, *L'écoute*, op. cit., p. 19.

[39]ASSIER DE BOISREDON (D'), *Écouter, un art de la présence*, op. cit., p. 42.

[40]BELLET, *L'écoute*, op. cit., p. 19.

[41]Le maître bouddhiste Sogyal Rinpoché, dans son ouvrage *Le Livre Tibétain de la Vie et de la*

de l'écoutant, celle-ci reste « au bord de la parole de l'autre ». L'interprétation est laissée en suspens, ou bien seulement offerte, proposée[42].

> « […] en certains cas, à certains moments, c'est par des mots que l'écoute se rend présente. […] Elle [cette parole de l'écoutant] se tient au bord de la parole de l'autre, elle dit seulement que cette parole peut être, au plus elle suggère une voie, une interprétation, mais toujours au bord de ce qui se dit, jamais en survol ou en maîtrise. »[43]

Sentir le moment où l'écoute peut se faire parole, sentir le *kairos* de cette parole pour signifier la présence à l'autre, jusque dans ses mots, ne demande pas tant, à mon sens, un discernement de l'ordre du processus intellectuel que d'entrer dans la respiration de l'autre, de ses mots, de son existence. Cette brève prise de parole est respiration avec l'autre.

Cette respiration conjointe est bien différente de l'exercice du discernement nécessaire quand on veut passer d'une relation d'entretien à une relation d'écoute, lors d'un suivi social. Le risque de la surinterprétation dans ce discernement a été relevé au chapitre 7, lorsqu'il s'agissait d'entendre l'autorisation donnée par la personne accueillie à entrer dans une relation d'accompagnement spirituel[44]. Ce risque est d'autant plus grand qu'il vient d'être souligné que l'entretien d'aide sociale n'est pas une situation véritablement d'écoute. Aussi, distinguer ces deux modes de relation que sont l'entretien d'aide sociale et l'écoute de l'accompagnement spirituel me paraît libérer l'acteur du social de la difficile tâche de changer de mode relationnel au sein même d'un entretien. Il s'agirait alors plutôt de proposer cette relation d'écoute avec un accompagnant spirituel, dans un cadre autre que celui de l'aide sociale. Ceci va encore dans le sens de ma proposition faite à la section 11.5 [45].

De ce fait, la place est libre pour une « écoute pure », telle qu'en parle M. Bellet, une écoute qui ne peut juger, et qui s'ouvre à toute parole de la personne accompagnée. C'est un espace où tout peut être dit, sans considération de valeur.

Mort, décrit ce en quoi consiste la méditation. Celle-ci ramène l'esprit en lui-même, libère celui-ci de la saisie dualiste et élargit l'être. La méthode conduit à calmer l'agitation des pensées et des émotions (Sogyal Rinpoché, *Le Livre Tibétain de la Vie et de la Mort*, op. cit., p. 131-135).

[42] Idem, *L'écoute*, op. cit., p. 39.

[43] Ibid., p. 21.

[44] Voir page 208, à la section 7.2.3 « L'autorisation d'accès à la dimension spirituelle ».

[45] « Vers un accompagnement spirituel distinct de l'aide sociale », voir page 322.

> « L'écoute pure peut entendre ce qui, pour celui qu'elle écoute, est lui-même inaudible. En son silence, elle *dit* que cela aussi peut être entendu. Ainsi tout rentre en l'humanité, tout vaut, tout peut valoir, rien n'est perdu de ce qui fait l'homme. Le non-jugement, dans son abstention radicale, est donc aussi l'attitude la plus positive. […] L'écoute peut donner d'entendre en soi-même l'inavouable, jusqu'à ce qu'il se dénoue et que soit libre la puissance non mesurable qui était serrée là. […] Même le délire mérite d'être écouté. Qui nous dit qu'il n'est pas délire pour nous, et parole ailleurs ? »[46]

Le psychologue Carl Rogers insiste aussi sur l'attitude intérieure de non-jugement. Même le jugement positif posé par un autre que soi porte préjudice, car il annonce implicitement la possibilité du jugement négatif. Seul le non-jugement est aidant.

> « De tels jugements font partie de notre vie depuis l'enfance jusqu'à notre vieillesse. […] Mais, d'après mon expérience, ils ne favorisent pas le développement de la personnalité et par conséquent je ne crois pas qu'ils fassent partie d'une relation d'aide. C'est assez curieux, mais un jugement positif est aussi menaçant en fin de compte qu'un jugement péjoratif, puisque dire à quelqu'un qu'il agit bien suppose que vous avez aussi le droit de lui dire qu'il agit mal. Aussi, j'en suis venu à penser que plus je peux maintenir une relation sans jugement de valeur, plus cela permettra à l'autre personne d'atteindre le point où elle reconnaîtra que le lieu du jugement, le *centre* de la responsabilité, réside en elle-même. Le sens et la valeur de son expérience dépendent uniquement d'elle et aucun jugement extérieur ne peut rien changer à cela. Aussi j'aimerais m'efforcer d'arriver à une relation où je ne juge pas autrui en mon for intérieur. Je crois que c'est là ce qui peut le libérer, faire de lui une personne qui prend ses propres responsabilités. »[47]

Que resterait-il, d'ailleurs, de la reconnaissance et de la gratuité dans le jugement ? L'acceptation de l'autre tel qu'il est, confirmation même de son existence, et signe de la grâce de Dieu pour chacun, aux yeux du chrétien[48], ne peut subsister au jugement.

Ce non-jugement est exigeant pour l'accompagnant. Celui-ci doit apprendre à voir la personne en précarité autrement qu'à travers le prisme de la société, qui la désigne comme une personne dont on attend rien et qui encombre[49]. Il porte, avec

[46]Ibid., p. 24-25.

[47]ROGERS, *Le développement de la personne*, op. cit., p. 40.

[48]Voir section 10.4 « La reconnaissance, la gratuité, la grâce », page 295.

[49]Voir section 10.1 « La vulnérabilité et l'autonomie, le petit et l'homme libre », page 276.

l'ensemble de la société, la responsabilité de cette exclusion. Il pose peut-être lui-même au quotidien un tel regard réprobateur sur la personne exclue, à travers son indifférence à son encontre, voire son évitement, son dégoût, face aux « nuisances » visuelles, olfactives, sonores peut-être aussi. C'est un chemin difficile que de changer de regard.

L'absence de jugement chez l'écoutant fait tout entendre comme parole vraie, écrit M. Bellet, dans un « excès de bienveillance », un oui sans condition adressé à l'autre[50]. « Pour l'écoute pure, tout est vrai. Il ne peut y avoir de mensonge, car le mensonge même — venant à l'écoute — est une façon de dire une vérité. […] [Non le soupçon mais l'] excès de bienveillance. […] [Celle-ci] est en soi-même ouverture qu'on ne peut plus refermer. Si du moins celui qui est écouté entend l'écoute ! »[51] C'est le don de la « liberté radicale ».

> « D'être ainsi écouté, on peut s'aimer soi-même. […] L'écoute pure […] donne absolument, sans préalable, justification ni mérite, droit et pouvoir d'être là, en entier et sans peur. Mais elle donne étrangement, car ce don est absolument sans pouvoir sur l'autre. C'est l'autre — celui qui se donne à entendre — qui fait tout. […] Est donc donnée — la liberté. La liberté radicale […]. »[52]

Le prêtre Henri Nouwen, qui a été aumônier de la Communauté de l'Arche[53] et auxiliaire de vie auprès d'une personne pauci-relationnelle[54], invite à se mettre à l'école de l'écouté. C'est une façon pour lui d'écouter avec *care*. « Pour écouter, il faut nous mettre à l'école de celui qui nous parle. […] Écouter, c'est prendre conscience de façon très active de la rencontre de deux vies. »[55] Ici, l'écoute prend un sens d'autant plus fort que ce ne sont pas des mots qui se donnent, mais le corps tout entier, dans ce qui lui reste d'expression. Respirer avec l'autre dans cette écoute devient encore plus signifiant.

Engagée initialement par une interpellation qui touche la dimension spirituelle de

[50]Ceci évoque pour moi le « oui » de Dieu à la création dont parle le théologien Karl Barth. Le « oui » de l'écoutant fait écho, à mon sens, à celui de Dieu, même si tellement imparfaitement.

[51]BELLET, *L'écoute*, op. cit., p. 26.

[52]Ibid., p. 27-28.

[53]Les Communautés de l'Arche sont des lieux de vie de personnes porteuses de déficiences mentales.

[54]C'est-à-dire ne pouvant presque plus communiquer.

[55]Henri J.M. NOUWEN. *Prendre soin les uns des autres : Une spiritualité du "care"*. Paris : Salvator, 2012. 78 p., p. 34-35.

la personne accueillie, la relation d'accompagnement s'installe dans l'écoute, mêlée à une ouverture spirituelle et à la confiance. Cette écoute place la personne au centre de la relation.

12.2 Centrer l'accompagnement sur la personne

12.2.1 Altérité et singularité : le non-savoir

La rencontre de l'autre, là où il est véritablement, c'est-à-dire dans son lieu propre, est une expérience déroutante et toujours singulière. La personne accueillie, aussi semblable qu'elle puisse paraître, du fait simplement d'être un homme, une femme, peut-être aussi un père, une mère, un fils, une fille… du fait que son histoire de vie présente des similitudes avec celle de l'accompagnant, cette personne est cependant autre, et pleinement autre. Tant d'éléments de sa vie, depuis la vie intra-utérine jusqu'au jour de la rencontre, diffèrent de ceux de l'accompagnant. Ses chemins de vie, qui l'ont construite, ne correspondent pas à ceux de l'accompagnant. La précarité dans laquelle elle vit constitue probablement aussi une différence importante, celle d'un monde qui reste inconnu, non éprouvé par l'accompagnant. Celui-ci n'y a accès que par les témoignages de ceux qui y vivent ou y ont vécu[56], et par ce qu'il en observe lui-même de l'extérieur. La psychologue Florence d'Assier de Boisredon en parle en termes de mystère : « L'inconnu que nous recevons est notre semblable, habité par un monde intérieur complexe plus ou moins connu. Il est un mystère et doit d'une certaine manière le rester. […] C'est dans cet état d'esprit que je m'ouvre à cette rencontre. »[57] Le psychologue Jean-Marc Randin reconnaît aussi cette part de mystère dans l'écoute, où l'autre reste cet inconnu. Il met en garde contre le piège de vouloir ramener la personne accompagnée à soi, par une interprétation de la personne qui exclut la personne elle-même. Le piège de l'interprétation guette particulièrement les acteurs du social, écrit-il.

> « L'écoute de l'autre, dans les métiers du social, ou de l'humain — et certainement l'écoute de l'autre de manière générale — a quelque chose de toujours mystérieux. […] Le premier réflexe, confronté à cette immense inconnue qu'est

[56] Aussi à travers une bibliographie sur l'exclusion et les personnes exclues.

[57] ASSIER DE BOISREDON (D'), *Écouter, un art de la présence*, op. cit., p. 46.

> l'autre, consiste à se raccrocher à ce que l'on possède, soit nos connaissances et références propres. C'est compréhensible, mais c'est pourtant là le piège. L'on peut devenir très habile, atteindre à une certaine pertinence, relever des choses consensuellement admises, mais chaque fois que nous pratiquons de la sorte nous nous éloignons de ce dont nous pensons nous occuper : l'autre et sa réalité unique. […] Beaucoup de professionnels du social ont appris et sont convaincus qu'ils doivent être capables de décoder l'autre, de l'interpréter ; c'est d'ailleurs souvent ce qui est attendu d'eux. Leur intervention ira alors logiquement dans ce sens. Ils intègrent ainsi une forme d'écoute qui exclut la personne au profit d'une idée ou interprétation de la personne. Dans cette forme d'écoute, l'attention est portée sur la *compréhension* de la personne, au détriment d'être portée *sur* l'autre. »[58]

L'autre demeure une « réalité unique » dans la rencontre. C'est même dans la rencontre que la singularité se manifeste à soi, écrit le philosophe François Chirpaz : « L'être humain […] ne se découvre dans sa singularité propre que dans la proximité de l'autre homme. »[59] Cette singularité fait de la personne un autre.

Durant l'enquête, les enquêtés ont exprimé une prise en compte de la singularité et de l'altérité de toute personne, à travers le respect de l'autre. Ce respect répond à une volonté de gratuité dans leur démarche d'accompagnement[60]. Cependant, le chapitre 6 a mis en évidence que les acteurs du social ressentent le besoin de connaître la personne accueillie, de constituer un savoir sur elle, de la comprendre, pour l'accompagner[61]. Cette volonté de savoir et de compréhension se trouve en tension avec la gratuité recherchée.

La rencontre ne se construit pas sur la compréhension de l'autre, note le théologien François Rochat : « Accompagner n'est pas comprendre, mais être intérieurement mobilisé par la parole de l'autre. »[62] Le maître bouddhiste Sogyal Rinpoché souligne, de toute façon, l'impossibilité de comprendre pleinement autrui : « Comprendre pleinement autrui est impossible. »[63] La compréhension se doit de rester au

[58]RANDIN, « Qu'est-ce que l'écoute ? Des exigences d'une si puissante « petite chose » », op. cit., p. 72-73.

[59]François CHIRPAZ. *Dire le tragique et autres essais*. Paris : L'Harmattan, 2010. 167 p., p. 70.

[60]Voir sous-section 7.2.4, « L'acceptation de l'altérité et de la singularité de la rencontre et des personnes », page 211.

[61]Voir section 6.5 « Connaître l'autre pour l'accompagner », page 173.

[62]François ROCHAT. *La crise de guérison : L'accompagnement spirituel des personnes souffrantes*. Paris : Centurion, 1992. 239 p., p. 82.

[63]Sogyal Rinpoché, *Le Livre Tibétain de la Vie et de la Mort*, op. cit., p. 327.

niveau empathique, pour le psychologue Carl Rogers, afin de faire écho aux paroles de la personne accompagnée : « Et avec des clients en thérapie, je suis souvent impressionné par le fait que même un minimum de compréhension empathique, une tentative maladroite et tâtonnante pour saisir ce que veut dire le client dans sa complexité confuse, est une aide […]. »[64]

J.-M. Randin constate que le savoir sur l'autre éloigne même de l'écoute, et fait peser un lourd poids sur les épaules des acteurs du social. Aussi invite-t-il à repenser la place de l'écoute dans le domaine du social.

> « Il ne faut pas se cacher, les habitudes, dans le domaine du social, sont à bousculer pour qu'il y ait plus de place à l'écoute. Les professionnels sont la plupart du temps pris dans l'impression, qui en même temps relève souvent d'une demande posée sur eux, qu'ils sont tenus de savoir, qu'ils doivent être capables de comprendre, d'interpréter. Il en résulte fréquemment une impression de se sentir "en charge de" (comme le mot est bien choisi !). Une somme considérable de temps et d'énergie est dépensée à tenter de répondre à ces attentes intérieures et extérieures — c'en est même à se demander s'il n'y a pas là une des causes importantes de la fatigue et de son corolaire le burn-out, connus pour guetter les professionnels du social. Insidieusement, la nécessité de savoir éloigne de la ressource qu'est l'écoute, et par là de la capacité à faire appel au "savoir" de l'autre, qui pourtant *est* la personne concernée. »[65]

L'objectif d'apporter une réponse aux problèmes de la personne accueillie semble bien guider la recherche d'une compréhension, d'une interprétation de cette personne. Si, en matière sociale, J.-M. Randin invite les acteurs du social à se déplacer de cette recherche en vue d'une écoute de l'autre, et de son savoir sur lui-même et pour lui-même, de même l'accompagnant spirituel devrait lui-même se situer ailleurs que dans une recherche de réponse.

S'éloigner du savoir pour écouter paraît être la voie de l'accompagnement spirituel, une fois libéré de la préoccupation de l'aide sociale, voire de toute aide, même spirituelle, et une fois la communication interpersonnelle rendue possible par la seule connaissance des codes culturels qui permettent d'entrer en relation[66]. Le non-savoir

[64]ROGERS, *Le développement de la personne*, op. cit., p. 39.

[65]RANDIN, « Qu'est-ce que l'écoute ? Des exigences d'une si puissante « petite chose » », op. cit., p. 77.

[66]La connaissance des codes culturels relatifs à la communication interpersonnelle me semble ainsi être le savoir minimal nécessaire à l'accompagnement. Ces codes régissent par exemple les

concerne toute l'identité de la personne accueillie, c'est-à-dire également son identité spirituelle. Au chapitre 11, je proposais de ne choisir aucune spiritualité comme référence, et d'accompagner celle de la personne accueillie. Ceci a pour conséquence qu'il me faut également poser comme choix la non-connaissance de la spiritualité de l'autre.

J'attire l'attention en particulier sur le risque d'imaginer connaître la spiritualité de l'autre, parce que la référence spirituelle est apparemment commune, désignant une même confession religieuse par exemple. Or, une confession religieuse n'est nullement monolithique. En son sein, il y a autant de compréhensions de la transcendance que d'individus, car autant d'expériences de la transcendance que d'individus. L'expérience forge la spiritualité, non le dogme qui pourtant voudrait l'uniformiser. Derrière les croyances se cachent d'autres réalités spirituelles propres à chacun, même si elles ne sont pas étrangères les unes aux autres. Mais les ressemblances ne permettent pas de considérer les réalités inscrites dans l'expérience comme identiques.

Quelle que soit la référence spirituelle de la personne accueillie, apparemment proche ou nettement différente de celle de l'accompagnant — comme il en ressort de l'enquête : la majeure partie des personnes accueillies dans les associations protestantes d'action sociale n'est ni protestante, ni même chrétienne, mais très souvent musulmane —, le choix de la non-connaissance requiert une acceptation de la part de l'accompagnant spirituel. L'accompagnement est mené sur un terrain inconnu, même au niveau de la spiritualité. L'autre est un « univers à part entière », poursuit J.-M. Randin.

> « Laisser plus d'espace à cet univers à part entière qu'est l'autre, devenir disponible à l'écouter et regarder se dessiner ses routes, ses moyens, de même que ses obstacles, c'est accepter de se faire entraîner dans un monde qui n'est pas le sien, c'est entrer dans un territoire inconnu dont nous ne sommes pas les habitants, dont nous ne détenons pas les clefs. L'écoute, au contraire de l'entretien ou de la consultation, demande de se laisser guider par l'autre. […] L'écoute relève moins de chercher à comprendre pourquoi cela tient ni ce qui fait que c'est ainsi que de constater, d'observer ce qu'il en est. L'écoute est observation des choses telles qu'elles sont. […] Plus nous acceptons notre

relations entre les personnes, entre les sexes, etc. Mieux vaut les connaître d'abord pour ne pas en être surpris, ensuite pour en tirer profit et éviter tout blocage dans l'accompagnement.

> ignorance de ce monde, plus nous aurons de la chance d'en découvrir un peu plus, puisqu'il n'est pire observateur que celui qui croit déjà connaître. »[67]

L'accompagnant se laisse guider par l'autre dans son monde, et l'observe sans chercher à comprendre, dans l'acceptation de l'ignorance de ce monde. Il me semble que ceci correspond à une position saine de l'accompagnant. L'autre, quel qu'il soit, est toujours un terrain inconnu, même quand on pense le connaître, ne serait-ce que partiellement. Le considérer comme un inconnu, c'est-à-dire accepter son altérité, sa différence, c'est reconnaître sa propre altérité, et ne pas vouloir projeter sur l'autre ce qu'il n'est certainement pas. L'acceptation de la non-connaissance crée un espace où l'autre peut être pleinement. Le théologien Jean-Daniel Causse rappelle ce que produit la perte du savoir et du pouvoir sur l'autre, à travers l'expérience du Christ : « L'ancrage christologique est une perte de maîtrise du savoir comme du pouvoir. C'est pourtant bien au cœur d'un non-savoir et d'un non-pouvoir — dont la croix est la marque ultime — que surviennent quelquefois la guérison, la paix et la joie pour un être humain. »[68]

Bien entendu, la prise de conscience de l'altérité insécurise l'accompagnant. Il semble alors essentiel que celui-ci soit bien ancré en lui-même pour que la rencontre de l'autre ne le mette pas intérieurement en danger, dans son identité propre. C'est le propos de la sous-section 12.3.1 [69].

Le centrage de l'accompagnement sur la personne accueillie, sous la forme de l'écoute, se traduit par un abandon de tout savoir. « Et tout ce qu'il sait lui sert d'abord *à ne pas savoir* ce qui encombrerait cette écoute héroïque. »[70] L'écoute est toujours neuve, écrit M. Bellet : « […] en un sens "la première fois" est toujours devant nous, comme ce lieu d'écoute neuve, primitive, pure, où celui qui veut écouter ne cesse d'aller. »[71] Celui qui se donne, et ce qu'il donne dans l'écoute, est toujours inattendu. Aucune présupposition, aucun vouloir ni désir, jusqu'à l'« ultime renoncement » :

[67]Ibid., p. 77.

[68]Jean-Daniel CAUSSE. « Quelques repères théologiques pour un ministère d'accompagnement ». Dans : *Rencontres à l'hôpital : L'aumônerie en questions*. Sous la dir. d'Hubert AUQUE et Claude LEVAIN. Lyon - Genève : Réveil publications - Labor et Fides, 2001, p. 100–110, p. 102.

[69]« Le ressourcement de soi », page 356.

[70]BELLET, *L'écoute*, op. cit., p. 13.

[71]Ibid., p. 12.

> « Elle [l'écoute pure et simple] est écoute, à travers des mots, d'une demande toute première, demande d'*être là* qui porte l'insaisissable désir. Écouter, c'est *être à* ce désir ou cette demande. […] elle ne sait rien de "l'être là", ce n'est pas objet de savoir.
> […]
> L'écoute pure n'impose rien et n'exclut rien. Elle n'est pas définie par une discipline, un langage, une fonction. L'écoute ne présuppose rien, elle ne sait rien d'avance sur ce qui va venir se faire entendre. C'est seulement ainsi qu'elle peut donner à l'autre *de quoi avancer*.
> […]
> l'écoute est attention à la vérité in-ouïe, inentendue, qui va naître en la parole qui vient. Si armée que soit l'écoute, tout ce qu'elle sait ne doit servir qu'à la purifier davantage.
> […]
> Sans vouloir et sans désir. […] Il n'attend pas la reconnaissance, pas même de savoir qu'il a bien fait. Ultime renoncement au savoir ! »[72]

Ne rien savoir écarte aussi du jugement. L'écoute accueille l'autre entièrement. « L'écoute est sans jugement.[…] Rien ne précède l'écoute pure. […] Il [l'écoutant] peut aller jusqu'à ne rien savoir de celui ou celle qu'il écoute : ni sa profession, ni son milieu, ni son état, pas même son nom, pas même son visage — seulement sa parole telle qu'elle se donne à écouter. »[73]

Il me semble essentiel qu'un accompagnement spirituel prenne la pleine mesure de la singularité et de l'altérité. Celles-ci appellent à l'humilité et au service. Elles tournent l'accompagnant vers la personne accueillie, dans un profond respect. Ici résonnent, pour moi, les paroles que Dieu adresse à Moïse depuis le buisson flamboyant : « Ôte tes sandales de tes pieds, car le lieu où tu te tiens est une terre sacrée. » (Exode 3.5) Devant chaque être humain, ces paroles de profond respect retentissent pour en rappeler le mystère et la dimension spirituelle.

12.2.2 Garder la personne accompagnée au centre

Le théologien Ermanno Genre préconise, dans son ouvrage *La relation d'aide*, une « relation d'aide centrée sur le partenaire »[74]. Bien entendu, le parcours qui nous

[72]Ibid., p. 28-38.
[73]Ibid., p. 24.
[74]GENRE, *La relation d'aide*, op. cit., p. 171.

a mené jusqu'à cette sous-section a clairement laissé paraître cette direction vers un accompagnement centré sur la personne. Les enquêtés ont eux-mêmes placé au centre la personne accueillie[75]. Cet accompagnement centré emprunte à la thérapie centrée sur la personne, développée par le psychologue Carl Rogers, qui a déjà été largement cité. Le psychologue Jerold Bozarth, dans la revue *Approche Centrée sur la Personne. Pratique et recherche*, en donne la définition suivante, qu'il reprend d'une contribution à un ouvrage collectif[76] :

> « L'essence de la thérapie centrée sur la personne est l'attachement du thérapeute à suivre la direction du client, le rythme du client, et la manière d'être unique du client. »[77]

Cette approche se fonde sur le principe que « les clients sont leur propre expert et le meilleur ». Par conséquent, pour le thérapeute, « le but est tout simplement d'être d'une certaine manière et que cette manière favorise un processus naturel ».

Cette insistance sur l'être plutôt que sur le faire est essentielle. J. Bozarth poursuit : « Quand les thérapeutes font quelque chose qui n'implique pas le fait d'"être" leurs expériences avec leurs clients, la "centration sur la personne" en est contaminée. […] Par exemple et de manière spécifique, la contamination se fait lorsque les thérapeutes pensent qu'ils savent ce qui est mieux pour leurs clients, ce qui est mauvais pour eux et dans quelle direction ils doivent aller. »[78] Enfin, J. Bozarth termine son article par la conclusion que tout repose sur la « centration » et la confiance : « En bref, l'éventail et le type de réponses valides du thérapeute centré sur la personne résident dans la centration du thérapeute dans le monde du client et sa confiance dans l'autodétermination du client. »[79]

Ceci a pour conséquence que l'accompagnement spirituel centré sur la personne, dont il est question dans cette thèse, s'il ne revendique aucunement, et délibéré-

[75]Voir sous-section 7.2.5 « Un service centré sur la personne accompagnée », page 213.

[76]Jerold D. BOZARTH. « The essence of Client-Centered Therapy ». Dans : G. LIETAER, J. ROMBAUTS et R. VAN BALEN (éd.). *Client-centered and Experiential Psychotherapy Towards the Nineties.* Leuven : Leuven University Press, p. 59-64.

[77]Jerold D. BOZARTH. « « Faire » et « Être » : confusions dans l'Approche centrée sur la personne ». Dans : *Approche Centrée sur la Personne. Pratique et recherche* 2.12 (2010), p. 5–13, p. 7.

[78]Ibid., p. 10.

[79]Ibid., p. 11.

ment, être de l'ordre de la thérapie, peut avoir des effets thérapiques[80]. Se libérer totalement d'une quelconque visée thérapeutique pour être « seulement » aux cotés de la personne accueillie donnera quelque chance d'être vraiment aux côtés, avec possiblement des effets bénéfiques sur la personne qu'elle seule maîtrise, au moins en potentialité.

Un enquêté théologien se préoccupait de trouver des signes — sous forme de gestes symboliques — qui dépassent la barrière entre le sacré et le profane, et peuvent rejoindre la structure de sens de la personne accompagnée[81]. Il me semble qu'il est nécessaire de se libérer même de cette préoccupation pour quitter véritablement le faire au profit de l'être. Toutefois, faire écho à la parole de la personne accompagnée pourrait parfois se traduire par la suggestion d'un signe, « au bord de la parole » de cette personne, un signe qui associe le geste aux mots, en lui demandant s'il ferait sens pour elle. De cette façon, l'expression de la dimension spirituelle engage tout le corps, sans pour autant basculer dans le faire.

12.2.3 L'effacement de soi, le dépouillement

12.2.3.1 Faire de la place à l'autre

Comme il a été vu à la section précédente, l'accompagnement spirituel centré sur la personne accueillie place l'écoute au cœur de la relation[82]. Cette écoute est silence de l'écoutant et cède la place à l'écouté. Elle est « réceptive et non émissive », écrit le psychologue Jean-Marc Randin. « Il faut faire silence dans sa pensée si l'on veut écouter l'autre de manière à l'entendre. […] [Faute de ce silence :] Nous entendrons peut-être ses mots mais pas la personne et ce qu'elle exprime d'elle au travers de ces mots. »[83] Ce silence nécessite, de la part de l'écoutant, un effacement de soi face à l'autre, le temps de l'écoute. Cet effacement n'est cependant pas absence, au contraire d'une invisibilité. L'effacement est l'opposé de la mise en avant, au profit

[80]Sur ce mot, voir page 318.

[81]Voir entretien n°33, page 159.

[82]Voir section 12.1.4 « Écouter », page 336.

[83]RANDIN, « Qu'est-ce que l'écoute ? Des exigences d'une si puissante « petite chose » », op. cit., p. 73-74.

de la personne écoutée à qui est laissé l'espace pour être.

> « Écouter demande un étrange mélange où il faut pouvoir se mettre suffisamment de côté soi-même tout en étant résolument présent, être libre d'une volonté de résultat tout en restant réveillé et en "at-tension", en tension vers. »[84]

Cet effacement est donc présence à l'autre, par le corps et par l'écoute : une attention portée sur l'autre, un corps tourné vers l'autre, dans une bienveillance.

Cet effacement est un dépouillement de soi, un renoncement à soi, par une mise à distance de soi, me dit un enquêté[85], pour « offrir un creux où l'autre peut trouver sa place ». Le retrait de soi, à l'intérieur de soi, dégage un espace que l'autre peut investir. L'enquêté fait référence explicitement au renoncement dont parle Jésus dans les évangiles, et que je lis, pour ma part, dans le verset suivant : « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renie[86] lui-même […] » (Marc 8.34) Ce reniement de soi est un renoncement à la toute-puissance de l'ego, qui pourrait s'établir comme sauveur de soi-même, et des autres. L'encombrement de soi par soi-même, par l'ego, anéantit toute rencontre, aussi bien celle de l'autre humain que celle de Dieu. Le récit de la rencontre de Jésus avec l'homme riche invite de même à creuser un manque en soi pour laisser de la place à l'autre en soi, à tout quitter pour recevoir « au centuple » (Marc 10.29-31).

Pour le théologien et philosophe Maurice Bellet, faire de la place à l'autre, c'est effectivement renoncer, refuser. « Refus de quoi ? De ce qui tue la parole de l'autre. »[87] Et donc, de ce qui tue l'autre[88]. L'accueil de l'autre est d'abord intérieur, par la place que celui-ci peut trouver en la personne qui l'accueille. « Accueillir l'autre, c'est faire de chez soi un lieu d'accueil. J'aime faire de la place en moi […]. »[89], écrit la psychologue Florence d'Assier de Boisredon, qui appelle à faire le ménage en soi, « faire le ménage de ce qui nous encombre »[90].

Effacement, anéantissement que l'écoute pure, écrit M. Bellet, « jusqu'à l'absence » du soi — absence toujours précaire — dans l'espace que l'écoutant laisse à

[84]Ibid., p. 75.

[85]Voir entretien n°39, page 215.

[86]ἀπαρνέομαι, aparnéomai : refuser, repousser, nier.

[87]BELLET, *L'écoute*, op. cit., p. 31.

[88]Voir sous-section 12.1.4 « Écouter », page 336.

[89]ASSIER DE BOISREDON (D'), *Écouter, un art de la présence*, op. cit., p. 45.

[90]Ibid., p. 41.

l'autre, et qui signifie présence de l'autre en soi, pour l'autre qui est écouté.

> « L'écoute pure est l'effacement le plus grand, une sorte d'anéantissement qui *est*, pour la voix qui parle, son droit à l'inouï. Sans savoir, d'abord sans savoir, car le savoir est déjà jugement.[...] Sans système de références. Sans comprendre. [...] Sans statut social. La relation entre qui écoute et qui est écouté ne peut être définie d'avance. C'est le second qui "place" le premier, qui, par sa présence, sa démarche et son dire, lui *donne* d'écouter. [...] C'est au point que l'écoutant ne l'est purement que lorsqu'il ne sait pas qu'il l'est ; et si sa fonction l'incite à écouter, dans l'oubli de cette fonction ; du moins, dans la conscience vive qu'elle ne lui donne pas d'écouter. [...] Sans présence, enfin. C'est-à-dire : qui écoute doit être là comme n'étant pas là. L'écoutant est lui-même, entièrement, en cet espace qu'il ouvre sans réserve : et pourtant il s'efface jusqu'à l'absence, pour que tout l'espace soit donné à qui vient. C'est pourquoi l'on dit qu'il convient que l'écoutant ne dise rien sur lui-même, pas un mot ; qu'il laisse dans l'ombre nécessaire ses convictions, ses goûts, sa formation, ses auteurs préférés, son style d'existence, son éthique. [...] Il ne suffit pas de se tenir *manifestement* en retrait ; tout parle, de tout ce qu'on est [...]. Aussi, la paradoxale absence de l'écoutant n'est jamais, elle non plus, acquise. »[91]

M. Bellet relève le paradoxe de l'oubli de la fonction d'écoutant pour l'en désencombrer. Un enquêté soulignait l'apport que représente la formation théologique dans la capacité à distinguer les domaines de compétences, à bien se définir dans sa fonction, ce qui constituerait un rempart à la confusion des rôles[92]. Savoir se définir dans sa fonction permet de s'y établir, en reconnaissant celle de chaque intervenant de l'action sociale. Seulement, se considérer investi d'un rôle, celui d'accompagnant ou d'écoutant, ne fait pas de la personne un accompagnant ou un écoutant. C'est la personne écoutée qui fait de cet autre en face d'elle un écoutant. C'est elle qui reconnaît la capacité de l'autre à écouter véritablement, quand elle se donne à lui.

L'effacement dont il est question est évoqué par certains enquêtés en termes de distance relationnelle, pour « créer l'espace », pour permettre à la personne écoutée de « rebondir », et « pour ne pas s'effondrer » soi-même[93]. Mais pour le psychologue Carl Rogers, cette distance exprime également parfois des craintes : celle de la déception dans la relation, celle des exigences liées aux sentiments positifs éprouvés, celle de se perdre dans la relation. Se sentir être une « personne séparée »

[91] BELLET, *L'écoute*, op. cit., p. 36-39.

[92] Voir entretien n°15, page 218.

[93] Voir entretiens n°33 et 36, page 239.

de l'autre, dans cette distance-ci à l'autre, et non dans une distance de crainte, crée de la disponibilité à la personne écoutée.

> « Nous redoutons d'être pris au piège si nous nous laissons aller à éprouver librement ces sentiments positifs envers une autre personne. Ils peuvent nous conduire à des exigences vis-à-vis de nous-mêmes, ou à une déception dans notre confiance, et nous redoutons ces conséquences. Aussi, par réaction, avons-nous tendance à établir une distance entre nous-mêmes et les autres — une réserve, une attitude "professionnelle", une relation impersonnelle. Je suis fortement convaincu que l'une des raisons importantes de la professionnalisation dans tous les domaines est qu'elle aide à maintenir cette distance. […] Quand je peux librement ressentir cette force qu'il y a d'être une personne séparée, alors je découvre que je peux me consacrer plus entièrement à comprendre autrui et à l'accepter parce que je n'ai pas la crainte de me perdre moi-même. »[94]

12.2.3.2 Refuser les projets pour l'autre

Le chapitre 7 a mis en évidence le risque du projet pour l'autre[95], dans une projection de soi sur l'autre. La psychologue Florence d'Assier de Boisredon relève ce risque, pour l'en prévenir : « Nous ne sommes pas maîtres des représentations qui viennent brouiller la relation, mais nous pouvons regarder et entendre ce que nous nous disons, et le modifier. »[96]

Déjà le désir ou l'attente d'aider constitue un projet implicite qui n'est pas compatible avec l'écoute, écrit le psychologue Jean-Marc Randin : « Un deuxième obstacle [à l'écoute] tient au fait que tenter l'écoute demande de laisser de côté le désir ou l'attente d'aider, tout simplement du fait que lorsque nous sommes pris par ce mouvement nous adoptons une attitude active et volontariste, qui ne peut exister simultanément avec l'ouverture, la disponibilité que demande l'écoute. Ces deux états peuvent se succéder, mais n'existeront pas dans le même instant. »[97]

La visée thérapeutique est tout autant de l'ordre du projet pour l'autre. Le théologien et philosophe Maurice Bellet invite à dégager l'écoute de ce projet-ci

[94] ROGERS, *Le développement de la personne*, op. cit., p. 38.

[95] Voir section 7.3 « La tentation d'avoir un projet spirituel pour l'autre », page 222.

[96] ASSIER DE BOISREDON (D'), *Écouter, un art de la présence*, op. cit., p. 69.

[97] RANDIN, « Qu'est-ce que l'écoute ? Des exigences d'une si puissante « petite chose » », op. cit., p. 75.

aussi : « Il ne convient même pas de définir l'écoute par exemple (exemple aujourd'hui majeur) comme thérapeutique. Il n'est pas sûr que l'écoute doive d'abord se penser telle. Et, paradoxalement, c'est par cette liberté qu'en certains cas, au moins, elle a peut-être chance d'être… thérapeutique. »[98] Sortir du soin curatif était déjà mon propos à la section 11.3, du fait de la normalité que sous-tend une telle démarche[99]. En revanche, le « prendre soin » n'est, pour sa part, pas tant une visée qu'une manière d'être à l'autre. Rien n'empêche pour autant qu'un relèvement de la personne en précarité[100] se produise durant l'accompagnement. Ce relèvement ne dépend pas de l'acteur du social, n'est pas de son pouvoir. Il ne peut être sa visée.

Par conséquent, le modèle STIV, dont il a été question précédemment[101], ne me semble pas convenir au domaine du spirituel, du fait du projet de soin spirituel curatif qu'il porte. Ce modèle, qui a été développé dans le milieu médical, propose d'intégrer l'accompagnant spirituel dans l'équipe des soignants avec le même statut. Il ne me semble pas que cette articulation soit la bonne. Je crois que la juste articulation réside dans cette mission autre, tout aussi légitime, d'être aux côtés de la personne accompagnée. L'accompagnant spirituel trouve sa place au sein des équipes interdisciplinaires, aussi bien en milieu médical qu'en milieu social, investi d'un autre statut : celui d'écoutant de la dimension spirituelle. Cet autre statut le met à part : hors de la visée thérapeutique médicale, psychologique ou sociale, mais pleinement au sein des équipes médicales, ou sociales, pour rappeler qu'une dimension de l'être humain doit échapper à tout projet. Pour ce qui est du domaine de l'action sociale, ceci rejoint la proposition de la séparation de l'accompagnement spirituel et de l'aide sociale, dont il a été question précédemment[102].

À plusieurs reprises, les enquêtés se sont dits porteurs d'une espérance pour la personne accueillie[103]. La difficulté que j'entrevois, quand on parle de porter une espérance pour l'autre, réside dans l'évocation d'un avenir pour la personne accueillie. C'est déjà un parti pris pour elle, une projection de soi pour elle, aussi noble soit cette espérance. La prière contient aussi cette dimension d'espérance. Il me semble

[98] BELLET, *L'écoute*, op. cit., p. 13.

[99] Voir page 318.

[100] Voir section 10.3 « La parole et le relèvement, le *logos* et la résurrection », page 291.

[101] Voir page 309.

[102] Voir section 11.5 « Vers un accompagnement spirituel distinct de l'aide sociale », page 322.

[103] Voir section 5.1 « La notion de spiritualité », page 97.

qu'il faut tendre vers un dépouillement radical, qui touche aussi l'espérance, pour ne pas se substituer à l'autre. Et la seule espérance qui demeure est celle pour soi-même, en tant qu'accompagnant : l'espérance de reconnaître un jour en l'autre ce qui est vie, sans autre contenu, sans aucun projet. Être porteur de cette espérance pour soi vis-à-vis de l'autre est le témoignage qu'on croit encore en la vie en l'autre. Il s'agit certes d'un témoignage minimal, mais néanmoins intense, qui pourrait éventuellement devenir explicite si la personne accueillie questionnait dans ce sens. Cependant, il me semble que la prudence est souhaitable, car cette mise en avant de l'accompagnant risque de décentrer durablement l'accompagnement. Ce détour, si un recentrage n'est pas effectué, pourrait bien devenir une impasse, et exprimer peut-être aussi une volonté de fuite de la part de l'accompagnant ou de la personne accompagnée, une fuite hors de cet accompagnement. Encore faut-il en être conscient pour rétablir l'accompagnement par la suite.

Sans témoignage explicite même, la seule présence à l'autre l'atteste déjà dans son existence et dans sa capacité à espérer pour lui-même. À la personne en précarité de faire sienne cette espérance et d'y mettre du contenu. Peut-être cette espérance sera-t-elle un appui précieux pour elle ?

Alors, bien entendu, tout ce qui ressemble à un projet d'évangélisation : mise à disposition de journaux confessionnels[104], ou de bibles[105], entre bien dans la catégorie des projets pour l'autre. Quand on parle d'évangélisation implicite ou passive[106], quand on cherche à témoigner[107] ou à trouver une forme à un message pour le faire passer[108], l'accompagnement se trouve orienté vers une visée qui pourrait bien transformer l'aide sociale en prétexte. Le maître bouddhiste Sogyal Rinpoché, dans le cadre de l'accompagnement des personnes en fin de vie, relève cette tentation de proposer son « idéologie spirituelle », en tant qu'accompagnant, tentation qu'il faut écarter absolument, dit-il.

> « Parfois, vous pouvez être tenté de prêcher votre propre foi ou de proposer au mourant votre idéologie spirituelle. Écartez absolument cette tentation [...]. Nul ne souhaite être "sauvé" par la croyance de quelqu'un d'autre. Rappelez-

[104]Voir entretien n°6, page 224.

[105]Voir entretiens n°9, 39, page 244.

[106]Voir entretien n°35, page 120, et entretien n°32, page 145.

[107]Voir entretiens n°2, 17, page 226.

[108]Voir entretien n°30, page 144.

> vous que votre tâche n'est pas de convertir qui que ce soit à quoi que ce soit, mais d'aider la personne en face de vous à découvrir en elle sa force, sa confiance, sa foi et sa spiritualité propres, quelles qu'elles soient. Bien sûr, si elle est réellement ouverte aux questions d'ordre spirituel et souhaite vraiment connaître votre point de vue, ne le lui cachez pas non plus. »[109]

Pour Sogyal Rinpoché, il n'est donc pas pour autant question que l'accompagnant adopte une position de pure neutralité, par un mutisme sur soi qui deviendrait idéologique. Cependant, Sogyal Rinpoché réduit à néant la portée d'une telle prise de parole sur soi, car : « Nul ne souhaite être "sauvé" par la croyance de quelqu'un d'autre. »

12.2.3.3 Refuser les analogies christiques

La sous-section 7.3.4 [110] a soulevé la question des analogies au Christ que les situations d'action sociale pourraient susciter. Une enquêtée se réfère au texte dit « du jugement dernier » dans l'évangile selon Matthieu pour identifier au Christ les personnes accueillies dans l'action sociale. Or, cette compréhension du texte me paraît erronée, car celui-ci souligne justement l'ignorance des uns et des autres quant au fait d'avoir servi ou non le Christ (Matthieu 25.37-39 ; 25.44). Ce texte projette paradoxalement cette ignorance dans l'avenir. Bien que révélée par le texte, cette ignorance demeure pour tous[111].

Les analogies au Christ constituent un immense écueil : la personne ne peut plus être elle-même, parce que c'est le Christ qui est vu en elle. La figure du Christ, plaquée sur la personne accueillie, vient anéantir celle-ci, au détriment ce qu'elle est réellement. Un enquêté s'alarme de cet « univers immense » mis ainsi entre l'accompagnant et la personne accueillie[112]. Ici, dans la relation, la transcendance vient faire écran, et empêche toute véritable rencontre.

[109] Sogyal Rinpoché, *Le Livre Tibétain de la Vie et de la Mort*, op. cit., p. 323-324.

[110] « L'analogie avec le Christ », voir page 227.

[111] Ceci fait, d'ailleurs, que ce texte n'est pas de l'ordre d'un jugement. Comment pourrait-on juger quelqu'un qui n'est pas en capacité de savoir s'il agit selon le bien ou le mal ? Ce texte a valeur de révélation : « Le sens plénier de leurs actes ne leur est révélé qu'à la dernière heure. », écrit le théologien exégète Pierre Bonnard (Pierre BONNARD. *L'évangile selon saint Matthieu.* Neuchatel : Delachaux & Niestlé, 1963, p. 366).

[112] Voir entretien n°39, page 215.

L'écueil est aussi grand quand le projet pour l'autre est dicté par une certaine suivance au Christ, quand les choix de vie sont pris à la place de la personne accueillie, et à son encontre[113]. Je crois qu'il n'est pas exagéré de dire que les analogies christiques sont porteuses de mort pour ceux qui les subissent.

Centrer l'accompagnement sur la personne accueillie relève donc d'un défi. Rester dans le non-savoir, garder la personne au centre de la relation et s'effacer sont des exigences fortes qui appellent une préparation de soi. La dernière section de ce chapitre y est consacrée.

12.3 Se laisser façonner pour accompagner spirituellement

Dans ce chapitre 12, la qualité relationnelle et d'écoute — accueil inconditionnel, ouverture à l'autre, présence à l'autre, centrage sur l'autre — apparait comme une clé de l'accompagnement spirituel. Dans cette section, j'y ajoute une deuxième clé : la profondeur spirituelle. L'enquête elle-même a répondu pareillement à la question posée sur la formation des accompagnants spirituels[114]. Le savoir académique s'y trouve fortement minimisé.

Ces clés de l'accompagnement prennent figure de critères si l'on souhaite définir les qualités à rechercher chez un accompagnant. Se former prend plutôt le sens de *se laisser façonner* pour accompagner spirituellement, c'est-à-dire se laisser travailler intérieurement. Trois aspects priment dans ce façonnage en vue de l'accompagnement spirituel : le ressourcement de soi, l'expérience, et le soutien.

12.3.1 Le ressourcement de soi

Après autant d'insistance sur l'effacement de soi à la sous-section 12.2.3, l'accompagnant risque fort d'être réduit à rien. Mais sans lui, plus d'accompagnement…

[113]Voir entretien n°34, page 227.

[114]Voir récapitulation du chapitre 6, page 178.

Il est de plus renvoyé à sa propre vulnérabilité potentielle, face à la vulnérabilité de la personne en précarité. Son besoin d'une solide assise se fait donc ressentir. La psychologue Florence d'Assier de Boisredon parle de « rocher » sur lequel « s'établir solidement » : « S'établir solidement sur un rocher, une terre ferme à l'intérieur de nous. Non pour rigidifier, mais pour pouvoir être plus souple dans ce qui va arriver. »[115] Cette assise assure une stabilité face à l'altérité, et rend possible le vis-à-vis « de biais » que demande l'accompagnement « aux côtés ».

S'établir solidement requiert un « travail » préalable sur soi. Il s'agit même de la seule préparation que peut effectuer l'accompagnant avant la rencontre, écrit le psychologue Jean-Marc Randin : « [Contrairement à un entretien ou une consultation] il ne peut pas préparer un moment d'écoute, dont il ne connaît pas le contenu à l'avance. La seule chose qu'il puisse faire est de s'y préparer, soi. Pour être écoutant, le professionnel doit en réunir les conditions. Avant d'ouvrir à l'autre, il convient de s'être occupé de son chez-soi. »[116]

Le travail sur soi vise l'habitation de sa propre spiritualité. Certains enquêtés ont noté la difficulté à assumer sa propre spiritualité dans un accompagnement spirituel[117]. Ce travail vise aussi la congruence dont parle le psychologue Carl Rogers[118] : être soi-même.

Dans son ouvrage *La crise de guérison*, le théologien François Rochat consacre un chapitre entier aux « ressources pour la création de soi-même »[119]. Il y souligne la nécessité de ressources, décrit le rôle de la prière, propose des ressources « énergétiques » — telles que le yoga. La « création de soi-même » est bien ce qui est en jeu dans un temps de ressourcement. Celui-ci est une mise à l'écart pour se retrouver soi-même, relié à sa propre spiritualité.

Un enquêté me dit tirer du ressourcement spirituel un ressort qui lui permet de surmonter les rencontres, et qui renouvelle à chaque rencontre sa disponibilité dans

[115] ASSIER DE BOISREDON (D'), *Écouter, un art de la présence*, op. cit., p. 41.

[116] RANDIN, « Qu'est-ce que l'écoute ? Des exigences d'une si puissante « petite chose » », op. cit., p. 78.

[117] Voir entretiens n°1 et 8, page 187.

[118] Voir page 333.

[119] ROCHAT, *La crise de guérison*, op. cit., p. 167-183.

l'accompagnement[120].

Une enquêtée dépeint le lieu d'accueil des personnes en précarité comme un espace de retrait, où la vulnérabilité n'est plus criante, et qui s'offre comme un « temps de repos »[121]. Pour l'accompagnant aussi, de tels lieux sont nécessaires. Chacun, selon sa spiritualité, trouvera la forme qui lui convient. Il y a autant de manières de se ressourcer que de vivre sa spiritualité.

Ce sont les capacités de l'aidant qui fixent les limites à la relation d'aide, des limites à être en relation. Le psychologue Carl Rogers en parle en termes de développement de la personne : « […] ma capacité à créer des relations qui facilitent la croissance de l'autre comme une personne indépendante est à la mesure du développement que j'ai atteint moi-même. »[122] Ceci vient souligner l'importance du ressourcement.

12.3.2 L'expérience

Au chapitre 6, la section intitulée « L'expérience comme facteur de compétence »[123] a montré à quel point les enquêtés plaçaient l'expérience au centre de la formation à l'accompagnement spirituel. La théologienne Cosette Odier, formatrice en « éducation pastorale clinique » pour l'accompagnement spirituel des malades, accorde à l'expérience une place primordiale dans ses stages : expérience d'accompagnement et expérience d'échanges avec les autres stagiaires : « C'est bien à partir de ses *expériences* [celles du stagiaire] que les apprentissages vont se faire. […] Ces quelques lignes définissant la formation par l'expérience décrivent l'essentiel du processus du stage en Éducation pastorale clinique. »[124] L'écoute y tient une place primordiale. Acquérir une capacité d'écoute est du ressort de l'expérience, écrit aussi le psychologue Jean-Marc Randin :

[120]Voir entretien n°2, page 240.

[121]Voir entretien n°35, page 142.

[122]ROGERS, *Le développement de la personne*, op. cit., p. 41.

[123]Section 6.3, page 160.

[124]Cosette ODIER. « Former à l'accompagnement spirituel des malades : plus qu'une question de connaissances. » Dans : *Science Pastorale* 22.1 (2003), p. 147–161, p. 151.

> « Elle [l'écoute de l'autre] n'est pas une technique que l'on peut apprendre et appliquer, et pourtant elle s'entraîne.
> [...]
> L'écoute relève d'une capacité humaine bien plus que technique. [...] Pour l'exercer professionnellement, il est capital de s'y entraîner, de s'y confronter peut-être, et pour cela d'avoir un cadre dans lequel il est possible d'apprendre en faisant des erreurs sans pour autant provoquer de dégâts. L'écoute n'est pas un outil qui s'acquiert, il faut devenir soi-même l'outil de l'écoute. »[125]

Pour le philosophe et théologien Maurice Bellet, seule l'expérience de l'écoute fait de l'accompagnant un écoutant : « L'écoutant ne peut être tel que par son expérience de l'écoute : c'est-à-dire d'avoir été lui-même écouté et entendu, de s'écouter et s'entendre lui-même. »[126] Cette expérience de l'écoute est d'autant plus importante qu'elle permet à l'écoutant de déceler les moments où il n'est pas ou plus en capacité d'écouter l'autre. Il est alors de son devoir d'y renoncer, me dit une enquêtée[127], et d'en faire part à la personne accompagnée, pour remettre à plus tard cette écoute ou passer le relais.

L'écoute est une expérience non savante : « La prétention *d'être* l'écoutant, de s'y tenir, de n'en être point délogé est le signe qu'on n'y est pas. » M. Bellet considère que l'écoute est de l'ordre d'un état d'être, et fait appel à une connaissance autre qu'un savoir. Il récapitule, en un paragraphe, les « règles fondamentales de l'écoute », une écoute qui reste malgré tout paradoxalement « sans méthode et sans règles », au sens de la technique :

> « Sans méthode, car méthode signifie : des procédures qui assurent qu'on écoutera bien. Rien de tel !
> [...]
> C'est une connaissance de l'écoute elle-même. Elle vient d'avoir pu dire, d'avoir été écouté et entendu, d'avoir entendu en soi, et d'avoir su entendre ce qui donnait d'écouter. Ce n'est pas affaire de science ou de normalité, telles qu'on les entend généralement. [...] L'écoute est sans méthode et sans règles, mais pourtant selon les règles fondamentales de l'écoute, qui se donnent en cela

[125] RANDIN, « Qu'est-ce que l'écoute ? Des exigences d'une si puissante « petite chose » », op. cit., p. 72 ; 78.

[126] BELLET, *L'écoute*, op. cit., p. 14.

[127] « Moi, je me souviens d'une fois, je ne pouvais pas entendre ce que me disait la personne. Je lui ai dit. Je lui ai dit : "Eh bien non, je viens de vivre un deuil, je ne peux pas. Alors, je ne peux pas. Je suis encombrée en moi-même, je ne peux pas. Je crois qu'il faut arrêter." Elle a parfaitement compris. Et puis on s'est revu après. » (Entretien n°5, §32)

> même qui précède. C'est : laisser se dire ce qui se dit, ne rien en écarter ; être présent entièrement, non pas seulement de tête ; en même temps, laisser tout l'espace ; si l'on parle, se borner à proposer, et au plus proche de ce que dit l'autre ; ne faire précéder son écoute de rien ; s'abstenir de tout jugement, de tout ce qui définirait l'autre ; laisser l'autre parler sa langue et se tenir d'abord en sa demande ; refuser d'entrer dans le cercle de mensonge ou de fausseté ; oublier tout savoir ; renoncer à tout pouvoir ; ne se prévaloir d'aucune fonction ; ne rien vouloir pour l'autre ; et ainsi s'effacer entièrement. Ces règles sont paradoxales par un double trait. Elles sont fortement négatives. Pourtant elles *sont* la liberté même de parler et d'entendre ; elles *sont* le don effectif de cette liberté. […] Elles démunissent plutôt qu'elles n'arment. »[128]

Un façonnage pour accompagner spirituellement se fondera donc essentiellement sur l'expérience. Celle-ci n'étant jamais totale, le façonnage se poursuivra continûment et ne sera jamais complètement achevé. La supervision par un psychologue jouera certainement un rôle important dans ce modelage, à travers l'analyse de l'expérience qu'elle met en œuvre. Cette analyse permet de revenir à l'expérience, renouvelé et éclairé.

12.3.3 Le soutien

Au chapitre 6, la catégorie n°9 a mis en évidence le rôle des relais[129] pour un accompagnement spirituel dans l'action sociale. Les relais transforment les relations décousues d'accompagnement auprès des personnes en précarité, en une continuité d'accompagnement pour ces personnes. Cette continuité est assurée par la communauté invisible formée de tous les accompagnants[130] qui ont cheminé et cheminent encore avec la personne en précarité.

Cette communauté représente un soutien moral pour l'accompagnant, soutien nécessaire face à la vulnérabilité potentielle à laquelle est confrontée l'accompagnant. Ce soutien est encore plus fort, et surtout plus palpable, en équipe d'accompagnement spirituel. L'accompagnant peut déposer au sein de cette équipe ses doutes, ses craintes, ses questions… et entendre ce que les autres ont aussi à déposer, en écho ou en déplacement. Il a pleinement le sentiment d'appartenir à une communauté où il

[128] Ibid., p. 36 ; 39-40.

[129] Voir section 6.4 « Un accompagnement par relais », page 169.

[130] Voir section 10.6 « Les relais, les témoins, la communauté visible et invisible », page 303.

peut puiser ses ressources, revivifier son espérance, et poursuivre son façonnage en comparant son expérience à celle de ses pairs.

Un soutien institutionnel — d'une Église locale, de l'association d'action sociale, etc. — qui reconnaît la place de l'accompagnant en son sein représente également une assise par la reconnaissance reçue. Plusieurs enquêtés ont souligné ce besoin pour avancer sereinement dans leurs accompagnements. Sans doute la reconnaissance formelle du ministère diaconal des accompagnants spirituels dans l'action sociale contribuerait-elle à asseoir leur vocation, à les identifier aussi, et à reconnaître leur spécificité. Elle pourra prendre une forme liturgique pour les accompagnants protestants, mais il me paraît fondamental que cette reconnaissance ne se limite pas aux seuls protestants. Celle-ci devrait également trouver place dans un cadre institutionnel non liturgique qui pourrait être celui d'une assemblée générale, de l'Église locale ou de l'association d'action sociale.

À l'issue de ce dernier chapitre de ce travail de recherche, un profil de l'accompagnant spirituel s'est dessiné. Celui-ci relève d'une qualité d'être en termes de relationnel et de spirituel. Il ne peut être qu'une visée vers laquelle tendre, sans que celle-ci puisse être véritablement atteinte. Cette qualité d'être échappe toujours. Par conséquent, le soutien paraît fondamental face au doute légitime qui peut habiter l'accompagnant spirituel, tout au long de son ministère d'accompagnement.

Conclusions et perspectives

Le bilan au regard de la démonstration

Dans la troisième partie de ce mémoire de thèse, consacrée à la discussion, je pars de la constatation que les entretiens menés pour ce travail de recherche montrent une notion de spiritualité très extensible. Celle-ci ne renvoie pas à une compréhension unique et se déploie d'une conception très restrictive en sa forme religieuse à une notion très englobante, où tout ce qui est de l'ordre de l'humanité pourrait être spirituel.

L'évolution historique de la notion de spiritualité éclaire sur ces deux conceptions extrêmes. Le mot *spiritualité* trouve son origine dans le christianisme. Il reste propre au christianisme jusqu'à l'époque des Lumières qui ouvre la voie à une pensée indépendante de toute confession religieuse. Un processus de laïcisation de la vie publique s'enclenche avec une séparation progressive de la société laïque et des Églises. La théologie libérale protestante du 19e siècle contribue fortement à la sortie de la société civile hors de la religion, jusqu'au contrepoids des théologiens du 20e siècle qui prennent en compte la sécularisation de la société tout en s'écartant d'un sécularisme. La forte individualisation qui caractérise la société laïque conduit à une pluralité de spiritualités.

Une spiritualité laïque, transcendante ou immanente, se dessine avec des contours vagues. Les chrétiens sont appelés à reconnaître l'existence d'une spiritualité même athée. Il leur faut accepter de renoncer à s'approprier le spirituel, et de le partager avec les non-croyants.

J'interroge ensuite les aspects biblique et anthropologique du spirituel pour approfondir la compréhension de la notion de spiritualité. La racine du mot grec *pneuma* — esprit — désigne l'énergie fondamentale contenue dans la force élémentaire de la vie. On retrouve ce sens dans les textes bibliques du Nouveau Testament, où l'esprit se trouve ancré dans l'humain. Constatant qu'aucun propos d'enquêtés ne remet en cause le caractère indissociable du corporel et du spirituel, j'invalide l'hypothèse de recherche[131] selon laquelle l'existence d'une conception de l'être humain où corps et esprit sont séparés expliquerait que l'action sociale pourrait ne s'occuper que du corps.

[131]Hypothèse n°1. Voir section « Les hypothèses de recherche » de l'Introduction, page 29.

Je donne finalement ma propre acception de cette notion de spiritualité. Celle-ci est, pour moi, le lien à la source d'énergie qui met en mouvement, qui fonde la vie et lui donne son sens ultime.

L'enquête met en évidence à quel point l'action sociale vibre de résonances théologiques fortes. Les enquêtés interprètent leur action à travers une grille de lecture liée à leur cadre de référence spirituelle. J'aborde successivement les concepts théologiques qui me paraissent sous-tendre l'action sociale, dans les discours des enquêtés : la vulnérabilité et l'autonomie ; le lien social ; la parole et le relèvement ; la reconnaissance et la gratuité ; l'instant ; le relais. J'en fais une traduction plus théologique : le petit et l'homme libre ; le prochain ; le logos et la résurrection ; la grâce ; le *kairos*, le veilleur et l'espérance ; les témoins et la communauté.

Les répercussions pour l'accompagnement spirituel des personnes en précarité sont multiples.

L'écoute leur redonne une visibilité sociale, et les reconnaît dans leur grandeur et leurs richesses. Elle participe à un retour à une autonomie humaine, qui assume la vulnérabilité et qui ne peut se vivre qu'en interdépendance, dans la solidarité.

Le lien relationnel établi par l'accompagnement vient répondre aux multiples ruptures des liens sociaux dont souffrent les personnes en précarité. Sur ce point, l'enquête confirme l'hypothèse que les attentes en spiritualité se trouvent exacerbées face au risque de la mort sociale[132], au même titre que la mort physique. La souffrance spirituelle est bien ressentie par les acteurs du social, ce qui, par ailleurs, infirme l'hypothèse de recherche[133] selon laquelle la négation ou l'occultation de la souffrance spirituelle dans l'action sociale est à l'origine de l'absence de prise en compte de la dimension spirituelle des usagers. Face à la mort sociale, l'accompagnant se fait le prochain de la personne en précarité. Il s'engage dans une logique d'alliance, portée par la grâce. Le lien social donne un vis-à-vis qui permet à la personne en précarité de se dire.

L'accompagnant lui redonne une parole libre. La parole dit de l'être humain, de son identité, de sa singularité, et participe à la construction de soi par l'action qu'elle

[132]Hypothèse n°4. Voir section « Les hypothèses de recherche » de l'Introduction, page 29.
[133]Hypothèse n°5. Voir section « Les hypothèses de recherche » de l'Introduction, page 29.

exerce sur soi. La parole dont se saisit la personne en précarité la fait devenir sujet. Elle la nomme, pour elle-même et pour l'autre qui l'accompagne, et les interpelle l'un et l'autre. La parole attend de l'accompagnant d'être reçue et reconnue dans l'écoute.

La reconnaissance est reconnaissance des capacités de l'autre, et acceptation de l'autre tel qu'il est. L'engagement de l'accompagnant auprès des personnes en précarité, qui sont en peine de reconnaissance, porte la grâce de Dieu, leur signifie ce même accueil favorable, de sorte qu'elles puissent retrouver pleinement leur valeur. Cet engagement témoigne de l'alliance de Dieu avec tout être humain. L'accompagnant spirituel, étant lui-même au bénéfice de l'alliance divine avec tout être humain, prend part à celle entre Dieu et la personne en précarité.

L'alliance se traduit par une confiance mutuelle et un respect de l'altérité et de la singularité de la personne en précarité. Elle suppose une disponibilité de l'accompagnant à la personne en précarité, dans les instants où celle-ci se donne en vérité dans la rencontre. Elle transforme l'accompagnant en veilleur. Celui-ci doit se mettre au rythme de la personne accompagnée, dans cette disponibilité au surgissement de l'autre, et dans l'espérance de ce surgissement, d'un *kairos* du don de soi à l'autre, de la personne en précarité à l'accompagnant spirituel. Cette espérance est confiance en la personne en précarité, dans ses capacités à cheminer par elle-même, et à choisir ses temps opportuns d'accompagnement.

Les relais que constituent les autres accompagnants, la « communauté » que représente l'ensemble de ces relais, viennent au secours de l'accompagnant pour tenir, avec d'autres, une telle espérance. L'accompagnant doit consentir à un lâcher-prise pour permettre à la personne en précarité de poursuivre son cheminement, aussi avec d'autres. La personne en précarité et « ses » accompagnants en relais sont des témoins mutuels d'un lien encore possible, alors que la rupture, l'exclusion menacent celui-ci. Ils sont les témoins mutuels d'une humanité toujours présente. L'équipe d'accompagnement spirituel constitue un appui spirituel et propose une ouverture spirituelle dans la diversité des spiritualités qui la compose.

J'interroge alors ce que pourrait être un accompagnement spirituel dans ce cadre d'intervention de l'action sociale aux nombreuses résonances théologiques.

Soulignant l'inadéquation de la notion de besoin appliquée au spirituel, je propose de passer de la notion de besoin spirituel à celle de désir spirituel qui seul est ouvert sur l'infini, met en mouvement, et permet d'exister. Puis je montre que le caractère aconfessionnel s'impose à un accompagnement spirituel dans l'action sociale, pour tenir compte de la diversité des spiritualités auxquelles l'accompagnement s'adresse. L'appellation *accompagnement spirituel aconfessionnel* écarte toute confusion entre le spirituel et le religieux, alors que celle-ci est très présente dans l'esprit des enquêtés et constitue un obstacle à la prise en compte de la dimension spirituelle des personnes accueillies. C'était l'hypothèse de recherche n°2 [134] qui se trouve ainsi confirmée. Je propose que l'accompagnement soit mené par une équipe, afin d'honorer la diversité des spiritualités, également parmi les accompagnants. Cet accompagnement aconfessionnel garde malgré tout sa pertinence au sein d'une association protestante, en tant que vocation de l'Église, une vocation d'être « aux côtés ».

J'en tire la conséquence que ce type d'accompagnement s'écarte de la poïménique traditionnelle, qui ne peut plus en être le modèle en raison, d'une part, de son ancrage confessionnel, et d'autre part, de sa visée thérapeutique ou d'édification. Enfin, je propose de distinguer cet accompagnement spirituel de l'aide sociale, avec des accompagnants spirituels distincts des travailleurs sociaux, afin de s'affranchir des enjeux de l'aide sociale pour ouvrir un espace de respiration, dans une plus grande disponibilité de l'accompagnant. Cette distinction transforme la dette matérielle au niveau social en une dette de vie au niveau spirituel. Le manque de disponibilité à cause de l'urgence sociale est la principale raison évoquée par les enquêtés pour expliquer qu'il leur est difficile de prendre en compte la dimension spirituelle des personnes accueillies. Ils placent ainsi l'aide sociale au premier rang des priorités. Cet argument avancé par les enquêtés ne permet pas de confirmer l'hypothèse de recherche n°6 [135] selon laquelle les acteurs du social laisseraient entendre qu'ils auraient l'impression de se décharger de leur responsabilité politique s'ils venaient à renvoyer à la spiritualité.

L'enquête a permis de comprendre le contexte de l'action sociale et les difficultés d'une prise en compte de la dimension spirituelle des personnes accueillies. J'aboutis

[134] Hypothèse n°2. Voir section « Les hypothèses de recherche » de l'Introduction, page 29.

[135] Hypothèse n°6. Voir section « Les hypothèses de recherche » de l'Introduction, page 29.

enfin à proposer un *modèle d'accompagnement spirituel aconfessionnel, adapté au champ de l'action sociale*, qui puise à la fois dans les expériences des enquêtés et dans la réflexion menée à partir des diverses lectures qui nourrissent le cadre théorique de ce travail.

Ce modèle répond en premier lieu au défi de l'émergence de la spiritualité, point de départ d'un accompagnement spirituel, mais qui relève déjà de la tâche de l'accompagnant. Riche des enseignements de l'enquête, il propose des voies de facilitation pour cette émergence. La première voie est celle d'une interpellation sur la dimension spirituelle, par une visibilité de l'identité spirituelle de l'accompagnant, pour laquelle une désacralisation est nécessaire afin qu'elle ne devienne pas un repoussoir. La deuxième voie consiste à créer une ouverture spirituelle, en plaçant les personnes en précarité dans des conditions favorables à un échange sur l'intime : un accueil soigné et des opportunités d'échange. La troisième voie souligne le défi de la confiance mutuelle, dans l'inconditionnalité de la relation d'accompagnement. Enfin, la quatrième voie est celle de l'écoute attentive, « pure », sans jugement, présente et suspendue à la parole de la personne en précarité.

Ensuite, le modèle s'arrête sur une caractéristique primordiale de cet accompagnement : le centrage sur la personne accueillie, un centrage qui signifie l'acceptation d'un non-savoir sur la personne, par reconnaissance et respect pour son altérité et sa singularité. Ce centrage requiert une qualité d'être, plutôt que d'un faire. Il nécessite un effacement de la personne de l'accompagnant au profit de celle de l'accompagné, dans un silence sur soi qui reste présence à l'autre, dans un refus des projets pour l'autre, dans un refus des analogies christiques qui pourraient être plaquées sur la personne en précarité.

Enfin, le modèle aborde la question de la formation des accompagnants spirituels, où le savoir académique est minimisé au profit d'un façonnage à travers le ressourcement de soi, l'expérience de l'écoute, et le soutien moral et spirituel des autres accompagnants.

Cette proposition de modèle d'accompagnement spirituel se présente comme une confirmation de l'hypothèse de recherche[136] selon laquelle un accompagnement spirituel centré sur la personne peut être mené en accord avec les principes de laïcité.

[136]Hypothèse n°3. Voir section « Les hypothèses de recherche » de l'Introduction, page 29.

Ce modèle comporte plusieurs spécificités propres aux personnes en précarité. Ces spécificités sont récapitulées ci-après.

Le modèle s'adapte au milieu ouvert des structures d'action sociale et à la fluidité de leur public. Il se distingue nettement d'un accompagnement en milieu fermé — maison de santé, hôpital, prison, etc. — ou à la consultation en cabinet de praticien — telle qu'une consultation en psychothérapie. Il diffère aussi d'un accompagnement spirituel en milieu ecclésial du fait de la diversité des spiritualités présentes chez les personnes à qui il s'adresse. Enfin, il s'affranchit du biais provoqué par les enjeux de l'aide sociale.

Ces caractéristiques se traduisent par quatre angles d'approche spécifiques. Premièrement, une interpellation sur le spirituel, à travers une présence visible et signifiante, est nécessaire dans un cadre — celui de l'action sociale — où le spirituel n'est pas attendu. Deuxièmement, un accueil et des opportunités d'échange, propres au contexte de chaque structure d'action sociale, permettent de rejoindre les personnes en précarité dans leur quotidien particulier — leurs rythmes de vie et leurs préoccupations étant si éloignés de la norme sociale —, afin que ces personnes puissent s'ouvrir à leur spiritualité. Troisièmement, dans un contexte d'une confiance fortement ébranlée et d'une menace permanente sur l'intégrité physique, la relation d'accompagnement cherche à s'instaurer dans une confiance mutuelle. Quatrièmement, l'écoute que prône le modèle exige de sortir du prisme de la société qui considère les vies des personnes en précarité comme inutiles, de quitter le regard d'exclusion pour atteindre un non-jugement.

Les apports du travail et leurs retombées pratiques

Ce travail de recherche propose une réflexion sur les notions de spiritualité et d'accompagnement pour asseoir la pratique de l'accompagnement spirituel sur des bases adaptées au cadre de l'action sociale. Il sort la spiritualité du seul cadre religieux et tient ainsi compte de la diversité des spiritualités existantes. Il s'ancre dans la réalité des quêtes spirituelles d'aujourd'hui.

L'accompagnement est repensé de sorte que la personne accompagnée s'y trouve

respectée dans ses convictions, et soutenue dans son cheminement propre plutôt que guidée. Ce travail procède à une réflexion sur la place de l'annonce de l'Évangile dans l'action sociale, question très souvent soulevée dans les milieux ecclésiaux. Il conclut que l'action sociale, même menée par des associations protestantes, doit rester à l'écart de toute visée évangélisatrice. Cet éclaircissement sur les objectifs de l'accompagnement spirituel lève l'ambiguïté qui pourrait subsister au sein de ces associations.

Enfin, ce travail se termine sur la proposition d'un modèle d'accompagnement spirituel en adéquation avec d'une part la réalité de vie des personnes en précarité et d'autre part le cadre laïque de l'action sociale.

Les limites et les prolongements possibles de la recherche

J'ai déjà soulevé, au fil du texte, les limites que j'ai pu discerner dans ce travail. J'en fais une récapitulation dans cette partie conclusive afin de proposer des prolongements possibles de la recherche.

Quelques limites d'ordre méthodologique ne portent pas à conséquence si l'on en est suffisamment conscient afin d'en tenir compte dans l'interprétation des données recueillies. Il s'agit de la limite liée au comptage des occurrences[137], dont l'interprétation qualitative relativise la portée, et de celle du risque d'une recomposition de l'action[138] opérée par l'enquêté, suite à la façon dont l'enquêteur s'est adressé à lui. Cette deuxième limite nécessite d'exercer un discernement en recoupant les propos recueillis avec d'une part les propos d'autres enquêtés — ce qui a été effectué dans ce travail —, et d'autre part des données d'une autre nature, telles que des observations par exemple. Par conséquent, l'observation de pratiques d'accompagnement compléterait utilement les résultats et en renforcerait la validité[139].

[137]Voir section 4.2 « Fréquence et présence des catégories », page 84.

[138]Voir sous-section 2.2.2 « L'enquête de terrain par entretiens : entre l'entretien semi-directif et l'entretien compréhensif », page 53.

[139]Voir cette même sous-section 2.2.2.

Cependant, il serait alors nécessaire de réduire le nombre d'entretiens pour le ramener à un volume qui permettrait d'exploiter finement les contenus, d'y adjoindre l'observation, et de limiter la durée de collecte des données. Cette réduction du volume de l'échantillon est d'autant plus souhaitable que la saturation des données apparaît habituellement rapidement[140].

Mais la limite que je considère comme la plus importante concerne l'étendue de la problématique. Cette étendue, imposée par un sujet large, ne permet pas d'approfondir un aspect de cette problématique. En particulier, il me semblerait intéressant de poursuivre la recherche sur les conditions d'une émergence de la dimension spirituelle[141]. Dans cette perspective, la question du désir spirituel pourrait être approfondie[142]. Ce prolongement améliorerait certainement le travail de facilitation de cette émergence[143] et aurait probablement des retombées plus larges que dans la seule action sociale. En effet, en dehors de l'action sociale, il servirait vraisemblablement aussi la mission évangélisatrice des Églises au sein de la société dans laquelle la dimension spirituelle est souvent occultée.

Par ailleurs, je constatais l'impossibilité de trouver des critères discriminateurs pour établir une typologie en fonction des caractéristiques des acteurs du social et des associations rencontrés, et pour déterminer les conditions d'existence des catégories conceptualisantes qui ont été mises au jour par l'analyse des données[144]. La réduction du volume de l'échantillon autoriserait à s'intéresser aux éléments en relation avec le spirituel, dans les récits de vie des acteurs du social, qui permettent de comprendre les conditions d'existence du phénomène de création des conditions pour que les personnes accueillies soient en situation favorable pour exprimer la dimension spirituelle de leur être.

Enfin, ce travail a fait le choix d'adresser la problématique à des acteurs du social, plutôt qu'aux personnes en précarité[145]. Si l'enquête auprès de ces personnes-ci relève d'une technique différente, il vaudrait la peine d'interroger ces personnes elles-mêmes

[140]Voir sous-section 2.4.2 « La catégorisation », page 65.

[141]Voir chapitre 8, « Quelle émergence de la dimension spirituelle ? », page 231.

[142]Voir section 11.1 « Du besoin spirituel au désir spirituel », page 308.

[143]Voir section 12.1 « Faciliter l'émergence de l'expression spirituelle », page 328.

[144]Voir section 4.3 « Recherche d'une typologie », page 88.

[145]Voir sous-section 3.1.3 « Un profil commun aux enquêtés : la fonction d'aidant », page 69.

sur leur dimension spirituelle et leurs attentes par rapport à un accompagnement spirituel. Cette nouvelle enquête donnerait directement accès à la compréhension des personnes en précarité, à l'opinion *des* personnes en précarité et non à l'opinion *sur* celles-ci. Mais il s'agit bien d'une nouvelle recherche.

Bibliographie

Introduction

[1] *Information-Évangélisation* 5 (1990) : *Évangile et service : Rapport au synode national d'Enghien.*

[2] Entraide protestante. « Référence évangélique et sécularisation : Église et diaconie, ou diaconie de l'Église ? » Dans : *Colloque théologique.* Sous la dir. de Faculté de théologie protestante de Montpellier. Montpellier, 1996.

[3] Fédération de l'entraide protestante. « Engagement social et référence chrétienne ». Dans : *Colloque théologique.* Glay - Pays de Montbéliard, 1998.

[4] *Information-Évangélisation* 5 (2010) : *Solidaires au nom de Jésus-Christ ! Quand l'Église reconnaît sa vocation diaconale.*

[5] Guillaume LE BLANC. *L'invisibilité sociale.* Pratiques théoriques. Paris : Presses universitaires de France, 2009. 197 p.

Première partie : Cadres de recherche

[6] Jean ANSALDI. *Le dialogue pastoral : De l'anthropologie à la pratique.* Genève : Labor et Fides, 1986. 169 p.

[7] Alain BLANCHET et Anne GOTMAN. *L'entretien.* 2e édition. L'enquête et ses méthodes. Paris : Armand Colin, 2009. 126 p.

[8] Klauspeter BLASER. *Le christianisme social : Une approche théologique et historique.* Paris : Van Dieren, 2003. 143 p.

[9] Klauspeter BLASER et Jean-François ZORN. « Théologies de la libération ». Dans : *Encyclopédie du protestantisme.* Sous la dir. de Pierre GISEL et Lucie KAENNEL. 2e édition revue, corrigée et augmentée - 1ère édition Quadrige. Quadrige. Paris - Genève : Presses Universitaires de France - Labor et Fides, 2006, p. 1427–1428.

[10] Pierre BOURDIEU, éd. *La Misère du monde.* Paris : Seuil, 1993. 1463 p.

[11] Jean-François COLLANGE. « Évangile, vie quotidienne et diaconie : Enquête biblique et réflexion ecclésiologique ». Dans : *Études théologiques et religieuses* 2 (1990), p. 221–233.

[1] *Information-Évangélisation* 5 (1990) : *Évangile et service : Rapport au synode national d'Enghien.*

[12] Marc DONZÉ. « La théologie pratique entre corrélation et prophétie ». Dans : *Pratique et théologie.* Sous la dir. de Pierre GISEL. Genève : Labor et Fides, 1989, p. 183–190.

[13] Marc DONZÉ. « Objectifs et tâches de la théologie pratique ». Dans : *Revue des sciences religieuses* 69.3 (1995), p. 292–302.

[2] Entraide protestante. « Référence évangélique et sécularisation : Église et diaconie, ou diaconie de l'Église ? » Dans : *Colloque théologique*. Sous la dir. de Faculté de théologie protestante de Montpellier. Montpellier, 1996.

[3] Fédération de l'entraide protestante. « Engagement social et référence chrétienne ». Dans : *Colloque théologique*. Glay - Pays de Montbéliard, 1998.

[14] George M. FURNISS. *The Social Context of Pastoral Care : Defining the Life Situation*. Louisville, Kentucky : Westminster John Knox Press, 1994. 196 p.

[15] Laurent GAGNEBIN. « La norme de la Bible en théologie pratique ». Dans : *Précis de théologie pratique*. Sous la dir. de Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU. 2e édition augmentée. Montréal (Québec) - Bruxelles - Ivry-sur-Seine : Novalis - Lumen vitae - Les éditions de l'atelier, 2007, p. 191–201.

[16] Laurent GAGNEBIN. « Une méthode de corrélation ». Dans : *Le culte à chœur ouvert : Introduction à la liturgie du culte réformé*. Genève : Labor et Fides, 1992. Chap. 3, p. 37–47.

[17] Ermanno GENRE. *La relation d'aide : Une pratique communautaire*. Genève : Labor et Fides, 1997. 234 p.

[18] Isabelle GRELLIER. *Action sociale et reconnaissance : Pour une théologie diaconale*. Strasbourg : Oberlin, 2003. 207 p.

[19] Isabelle GRELLIER. « L'écart, lieu et chance pour la théologie pratique ». Dans : *Laval théologique et philosophique* 60.2 (2004), p. 269–281.

[20] Isabelle GRELLIER. « Les démarches de théologie pratique ». Dans : *Introduction à la théologie pratique*. Sous la dir. de Bernard KAEMPF. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 1997, p. 41–58.

[4] *Information-Évangélisation* 5 (2010) : *Solidaires au nom de Jésus-Christ ! Quand l'Église reconnaît sa vocation diaconale*.

[21] Étienne GRIEU. *Un lien si fort : Quand l'amour de Dieu se fait diaconie*. Nouvelle édition revue et augmentée. Ivry-sur-Seine : Les éditions de l'Atelier, 2012. 247 p.

[22] Bernard KAEMPF. « Poïménique ». Dans : *Introduction à la théologie pratique*. Sous la dir. de Bernard KAEMPF. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 1997, p. 149–172.

[23] Jean-Claude KAUFMANN. *L'entretien compréhensif*. 3e édition. L'enquête et ses méthodes. Paris : Armand Colin, 2011. 125 p.

[24] Paul KELLER. « La pratique, un lieu pour la théologie ». Dans : *Études théologiques et religieuses* 3 (1988), p. 403–414.

[25] Sophie KEVASSAY. *Mémoire de recherche*. 3e édition. Paris : Vuibert, 2005. 192 p.

[26] Marc Édouard KOHLER. *Vocation, service compris*. Genève : Labor et Fides, 1995. 350 p.

[27] Fritz LIENHARD. *De la pauvreté au service en Christ*. Paris : Cerf, 2000. 248 p.

[28] John MILBANK. « Libération (Théologie de la) ». Dans : *Dictionnaire critique de théologie*. Sous la dir. de Jean-Yves LACOSTE. 3e édition revue et augmentée. Quadrige. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, p. 780–782.

[29] Jean MONBOURQUETTE. *De l'estime de soi à l'estime du Soi : De la psychologie à la spiritualité*. Paris : Bayard, 2002. 223 p.

[30] Pierre PAILLÉ, éd. *La méthodologie qualitative : Postures de recherche et travail de terrain*. Paris : Armand Colin, 2006. 239 p.

[31] Pierre PAILLÉ et Alex MUCCHIELLI. *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. 2e éd. Paris : Armand Colin, 2011. 315 p.

[32] Serge PAUGAM. *Le lien social*. 2e édition. Paris : Presses Universitaires de France, 2009. 127 p.

[33] Serge PAUGAM, éd. *L'Exclusion : l'état des savoirs*. Paris : La Découverte, 1996. 582 p.

[34] Raymond QUIVY et Luc van CAMPENHOUDT. *Manuel de recherche en sciences sociales*. 2e édition. Paris : Dunod, 1995. 284 p.

[35] François ROCHAT. *La crise de guérison : L'accompagnement spirituel des personnes souffrantes*. Paris : Centurion, 1992. 239 p.

[36] Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU, éds. *Précis de théologie pratique*. 2e édition augmentée. Montréal (Québec) - Bruxelles - Ivry-sur-Seine : Novalis - Lumen vitae - Les éditions de l'atelier, 2007. 891 p.

[37] Marcel VIAU. « De la théologie pastorale à la théologie pratique ». Dans : *Précis de théologie pratique*. Sous la dir. de Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU. 2e édition augmentée. Montréal (Québec) - Bruxelles - Ivry-sur-Seine : Novalis - Lumen vitae - Les éditions de l'atelier, 2007, p. 41–53.

Deuxième partie : Analyse de la pratique à l'aide de catégories

[38] Oliver ABEL. « ELLUL, Jacques (1912-1994) ». Dans : *Encyclopédie du protestantisme*. Sous la dir. de Pierre GISEL et Lucie KAENNEL. 2e édition revue, corrigée et augmentée - 1ère édition Quadrige. Quadrige. Paris - Genève : Presses Universitaires de France - Labor et Fides, 2006, p. 439.

[39] André de JAER. *Vivre le Christ au quotidien : Pour une pratique des Exercices spirituels dans la vie*. 2e édition. Namur : Fidélité, 2008. 233 p.

Troisième partie : Articulations et discussion

[40] Jean ALLARD. *Grammaire grecque à l'usage des classes de 4e aux classes préparatoires*. édition n°31. Paris : Hachette, 1972. 262 p.

[41] Jean ANSALDI. « Désir ». Dans : *Encyclopédie du protestantisme*. Sous la dir. de Pierre GISEL et Lucie KAENNEL. 2e édition revue, corrigée et augmentée - 1ère édition Quadrige. Quadrige. Paris - Genève : Presses Universitaires de France - Labor et Fides, 2006, p. 308.

[42] Florence ASSIER DE BOISREDON (D'). *Écouter, un art de la présence*. Paris : Desclée de Brouwer, 2010. 194 p.

[43] Anatole BAILLY. *Abrégé du dictionnaire grec-français*. 40e édition. Paris : Hachette, 1991.

[44] Jean-Claude BASSET. « Enjeux du dialogue interreligieux ». Dans : *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social* 27 (1990), p. 30–37.

[45] Lytta BASSET, éd. *S'initier à l'accompagnement spirituel : Treize expériences en milieu professionnel*. Genève : Labor et Fides, 2013. 298 p.

[46] Maurice BELLET. *L'écoute*. 3e édition. Paris : Desclée de Brouwer, 2008. 203 p.

[47] *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5e édition. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

[8] Klauspeter BLASER. *Le christianisme social : Une approche théologique et historique*. Paris : Van Dieren, 2003. 143 p.

[48] Henri BLOCHER. « Analogie de la foi ». Dans : *Encyclopédie du protestantisme*. Sous la dir. de Pierre GISEL et Lucie KAENNEL. 2e édition revue, corrigée et augmentée - 1ère édition Quadrige. Quadrige. Paris - Genève : Presses Universitaires de France - Labor et Fides, 2006, p. 25.

[49] Pierre BOURDIEU. « Le terrible repos qui est celui de la mort sociale ». Dans : *Le monde diplomatique* 591 (juin 2003).

[50] Gilles BOURQUIN. *Théologie de la spiritualité : Une approche protestante de la culture religieuse en postmodernité*. Genève : Labor et Fides, 2011. 430 p.

[51] Jerold D. BOZARTH. « « Faire » et « Être » : confusions dans l'Approche centrée sur la personne ». Dans : *Approche Centrée sur la Personne. Pratique et recherche* 2.12 (2010), p. 5–13.

[52] Pierre BÜHLER. « BULTMANN, Rudolf (1884-1976) ». Dans : *Encyclopédie du protestantisme*. Sous la dir. de Pierre GISEL et Lucie KAENNEL. 2e édition revue, corrigée et augmentée - 1ère édition Quadrige. Quadrige. Paris - Genève : Presses Universitaires de France - Labor et Fides, 2006, p. 170.

[53] Pierre BÜHLER. « Les assertions de la foi et leurs articulations ». Dans : *Introduction à la théologie systématique*. Sous la dir. de Jean-Daniel CAUSSE et al. Genève : Labor et Fides, 2008, p. 99–123.

[54] Jean-François CATALAN. *L'homme et sa religion : Approche psychologique*. Paris : Desclée de Brouwer, 1994. 210 p.

[55] Jean-Daniel CAUSSE. « Quelques repères théologiques pour un ministère d'accompagnement ». Dans : *Rencontres à l'hôpital : L'aumônerie en questions*. Sous la dir. d'Hubert AUQUE et Claude LEVAIN. Lyon - Genève : Réveil publications - Labor et Fides, 2001, p. 100–110.

[56] François CHIRPAZ. *Dire le tragique et autres essais*. Paris : L'Harmattan, 2010. 167 p.

[11] Jean-François COLLANGE. « Évangile, vie quotidienne et diaconie : Enquête biblique et réflexion ecclésiologique ». Dans : *Études théologiques et religieuses* 2 (1990), p. 221–233.

[57] Thierry COLLAUD. « Le rôle des témoins dans la dimension spirituelle du prendre soin ». Dans : *Revue internationale de soins palliatifs* 26.4 (2011), p. 333–338.

[58] André COMTE-SPONVILLE. *Dictionnaire philosophique*. 4e édition Quadrige. Paris : Presses Universitaires de France, 2013. 1100 p.

[59] André COMTE-SPONVILLE. *L'Esprit de l'athéisme : Introduction à une spiritualité sans Dieu*. Paris : Le Livre de Poche, 2008. 224 p.

[60] Julien DAMON et Jean-Marie FIRDION. « Vivre dans la rue : la question SDF ». Dans : *L'Exclusion : l'état des savoirs*. Sous la dir. de Serge PAUGAM. Paris : La Découverte, 1996, p. 374–386.

[61] Patrick DECLERCK. *Les naufragés : Avec les clochards de Paris*. Terre humaine. Paris : Pocket, 2003. 464 p.

[1] *Information-Évangélisation* 5 (1990) : *Évangile et service : Rapport au synode national d'Enghien.*

[62] André ENCREVÉ. « Libéralisme théologique ». Dans : *Encyclopédie du protestantisme.* Sous la dir. de Pierre GISEL et Lucie KAENNEL. 2e édition revue, corrigée et augmentée - 1ère édition Quadrige. Quadrige. Paris - Genève : Presses Universitaires de France - Labor et Fides, 2006, p. 763–764.

[63] Eva-Maria FABER. « Grâce ». Dans : *Dictionnaire critique de théologie.* Sous la dir. de Jean-Yves LACOSTE. 3e édition revue et augmentée. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, p. 601–606.

[64] Luc FERRY. *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie.* Paris : Le Livre de Poche, 1997. 192 p.

[65] Eckhard FRICK. *Se laisser guérir : Réflexion spirituelle et psychanalytique.* Soins et spiritualités 1. Bruxelles : Lumen Vitae, 2011. 91 p.

[66] Michel FROMAGET. *Dix essais sur la conception anthropologique « corps, âme, esprit ».* Paris : L'Harmattan, 2000. 240 p.

[14] George M. FURNISS. *The Social Context of Pastoral Care : Defining the Life Situation.* Louisville, Kentucky : Westminster John Knox Press, 1994. 196 p.

[67] Jean FURTOS, éd. *Les cliniques de la précarité : Contexte social, psychopathologie et dispositifs.* Issy-les-Moulineaux : Elsevier Masson, 2008. 284 p.

[17] Ermanno GENRE. *La relation d'aide : Une pratique communautaire.* Genève : Labor et Fides, 1997. 234 p.

[68] Rosino GIBELLINI. *Panorama de la théologie au XXe siècle.* Nouvelle édition revue et corrigée. Paris : Cerf, 2010. 684 p.

[18] Isabelle GRELLIER. *Action sociale et reconnaissance : Pour une théologie diaconale.* Strasbourg : Oberlin, 2003. 207 p.

[21] Étienne GRIEU. *Un lien si fort : Quand l'amour de Dieu se fait diaconie.* Nouvelle édition revue et augmentée. Ivry-sur-Seine : Les éditions de l'Atelier, 2012. 247 p.

[69] Danièle HERVIEU-LÉGER. « Sécularisation ». Dans : *Encyclopédie du protestantisme.* Sous la dir. de Pierre GISEL et Lucie KAENNEL. 2e édition revue, corrigée et augmentée - 1ère édition Quadrige. Quadrige. Paris - Genève : Presses Universitaires de France - Labor et Fides, 2006, p. 1322–1323.

[70] Alain HOUZIAUX, éd. *Peut-il y avoir une spiritualité sans Dieu ?* Paris : Les éditions de l'Atelier, 2006. 118 p.

[71] Jean-Claude INGELAERE, Pierre MARAVAL et Pierre PRIGENT. *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament.* Villiers-le-Bel : Société biblique française. 169 p.

[72] Guy JOBIN. *Des religions à la spiritualité : Une appropriation biomédicale du religieux dans l'hôpital*. Soins et spiritualités 3. Bruxelles : Lumen Vitae, 2012. 106 p.

[73] Violaine JOURNOIS. *Approcher la personne qui souffre*. Vie des hommes. Bruyères-le-Châtel : Nouvelle Cité, 2010. 157 p.

[74] Philippe JULIEN. *La psychanalyse et le religieux : Freud, Jung, Lacan*. Paris : Cerf, 2008. 94 p.

[75] Hermann KLEINKNECHT. « Pneuma en grec ». Dans : *Esprit*. Dictionnaire biblique Gerhard Kittel. Genève : Labor et Fides, 1971, p. 7–55.

[76] Ludwig KOEHLER et Walter BAUMGARTNER. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Study Edition. T. 1-2. Leiden (Pays-Bas) : Brill, 2001.

[77] *La Nouvelle Bible Segond*. Édition d'étude. Villiers-le-Bel : Alliance biblique française, 2002.

[78] Christian LAVAL. « Précarité et intériorité : L'esprit du temps ». Dans : *Les cliniques de la précarité : Contexte social, psychopathologie et dispositifs*. Sous la dir. de Jean FURTOS. Issy-les-Moulineaux : Elsevier Masson, 2008, p. 23–32.

[5] Guillaume LE BLANC. *L'invisibilité sociale*. Pratiques théoriques. Paris : Presses universitaires de France, 2009. 197 p.

[79] Philippe LE VALLOIS. « Un nouvel âge de la spiritualité ». Dans : *Spiritualités et théologie : Questions, enjeux, défis*. Sous la dir. de Christine AULENBACHER. Berlin : LIT Verlag, 2012, p. 141–155.

[80] Mia LEIJSSEN. « Les dimensions personnelles de la recherche de sens ». Dans : *Approche Centrée sur la Personne. Pratique et recherche* 1.11 (2010), p. 46–53.

[81] Jean-Louis LEUBA. « BARTH, Karl (1886-1968) ». Dans : *Encyclopédie du protestantisme*. Sous la dir. de Pierre GISEL et Lucie KAENNEL. 2e édition revue, corrigée et augmentée - 1ère édition Quadrige. Quadrige. Paris - Genève : Presses Universitaires de France - Labor et Fides, 2006, p. 96.

[82] Jean-Louis LEUBA. « Doctrine ». Dans : *Encyclopédie du protestantisme*. Sous la dir. de Pierre GISEL et Lucie KAENNEL. 2e édition revue, corrigée et augmentée - 1ère édition Quadrige. Quadrige. Paris - Genève : Presses Universitaires de France - Labor et Fides, 2006, p. 368.

[83] Nina LIBERMAN. « La spiritualité auprès des exclus ». Dans : *Proteste* 124 (déc. 2010), p. 16.

[27] Fritz LIENHARD. *De la pauvreté au service en Christ*. Paris : Cerf, 2000. 248 p.

[84] Nathalie MAILLARD. *La vulnérabilité : Une nouvelle catégorie morale ?* Genève : Labor et Fides, 2011. 386 p.

[85] Jean MAISONDIEU. « L'exclusion : un processus mortel ». Dans : *Études sur la mort* 122.2 (2002), p. 85–91.

[86] Christian MANUEL, éd. *La voix de l'autre : Entendre la pauvreté.* Montréal (Québec) - Genève : Novalis - Labor et Fides, 2012. 85 p.

[29] Jean MONBOURQUETTE. *De l'estime de soi à l'estime du Soi : De la psychologie à la spiritualité.* Paris : Bayard, 2002. 223 p.

[87] Stéfanie MONOD-ZORZI. *Soins aux personnes âgées : Intégrer la spiritualité ?* Soins et spiritualités 2. Bruxelles : Lumen Vitae, 2012. 101 p.

[88] Henry MOTTU. « FEUERBACH, Ludwig (1804-1872) ». Dans : *Encyclopédie du protestantisme.* Sous la dir. de Pierre GISEL et Lucie KAENNEL. 2e édition revue, corrigée et augmentée - 1ère édition Quadrige. Quadrige. Paris - Genève : Presses Universitaires de France - Labor et Fides, 2006, p. 507–508.

[89] Henri J.M. NOUWEN. *Prendre soin les uns des autres : Une spiritualité du "care".* Paris : Salvator, 2012. 78 p.

[90] *Novum testamentum graece.* 27e édition. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

[91] Olivier ODELAIN et Raymond SÉGUINEAU. *Concordance thématique du Nouveau Testament.* Paris : Cerf, 1989. 1081 p.

[92] Cosette ODIER. « Former à l'accompagnement spirituel des malades : plus qu'une question de connaissances. » Dans : *Science Pastorale* 22.1 (2003), p. 147–161.

[32] Serge PAUGAM. *Le lien social.* 2e édition. Paris : Presses Universitaires de France, 2009. 127 p.

[33] Serge PAUGAM, éd. *L'Exclusion : l'état des savoirs.* Paris : La Découverte, 1996. 582 p.

[93] Jacques POUJOL. *L'accompagnement psychologique et spirituel : Guide de la relation d'aide.* Paris : Empreinte Temps présent, 2007. 436 p.

[94] Jean-Marc RANDIN. « Qu'est-ce que l'écoute ? Des exigences d'une si puissante « petite chose » ». Dans : *Approche Centrée sur la Personne. Pratique et recherche* 2.8 (2008), p. 71–78.

[95] Pierre REBOUL. *Écouter pour accompagner : Fonder une pratique.* Lyon : Chronique sociale, 2013. 239 p.

[96] Philippe REYMOND. *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques.* 5e édition. Paris - Villiers-le-Bel : Cerf - Société biblique française, 2004. 449 p.

[97] Andréa RICHARD. *Au-delà de la religion : Pour une spiritualité laïque en mouvement*. 3e édition revue et augmentée. Québec : Septentrion, 2009. 181 p.

[98] Paul RICŒUR. *Vivant jusqu'à la mort suivi de Fragments*. Paris : Seuil, 2007. 145 p.

[99] Gwennola RIMBAUT. *Les pauvres : interdits de spiritualité ? La foi des chrétiens du quart monde*. Paris : L'Harmattan, 2009. 273 p.

[100] Gwennola RIMBAUT. *Soutenir une démarche spirituelle en milieu hospitalier : Analyse de dialogues vécus en aumônerie hospitalière et réflexion théologique pour l'action pastorale*. Théologies pratiques. Bruxelles : Lumen Vitae, 2006. 254 p.

[35] François ROCHAT. *La crise de guérison : L'accompagnement spirituel des personnes souffrantes*. Paris : Centurion, 1992. 239 p.

[101] Carl ROGERS. *Le développement de la personne*. Paris : Dunod-InterÉditions, 2005. 274 p.

[102] Eduard SCHWEIZER. « Le Nouveau Testament ». Dans : *Esprit*. Dictionnaire biblique Gerhard Kittel. Genève : Labor et Fides, 1971, p. 127–233.

[103] *Septuaginta*. édition révisée. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

[104] Sogyal Rinpoché. *Le Livre Tibétain de la Vie et de la Mort*. Nouvelle édition augmentée. Spiritualités. Paris : Le Livre de Poche, 2005. 768 p.

[105] Francis STAEHLER. « Spiritualité sans Dieu, christianisme athée, agnosticisme chrétien : des réalités du croire contemporain ». Dans : *Spiritualités et théologie : Questions, enjeux, défis*. Sous la dir. de Christine AULENBACHER. Berlin : LIT Verlag, 2012, p. 157–164.

[106] Paul TILLICH. *Théologie systématique IV : La vie et l'Esprit*. Genève : Labor et Fides, 1991, p. 325.

[107] Frédéric WORMS. « Les deux concepts du soin ». Dans : *Esprit* (jan. 2006), p. 141–156.

[108] « Y a-t-il une spiritualité laïque ? » Dans : *Actualité des religions* 27 (mai 2001), p. 10–24.

Index

Index des entretiens

Les *numéros de page en italique* correspondent à des références sans citation de verbatim. Par conséquent, un même numéro de page peut apparaître deux fois si la référence à l'entretien est faite d'une part sans citation et d'autre part avec citation de verbatim.

Entretien n°1, *95*, 95, 102, *110*, 110, 111, 117, 118, *140*, 143, 188, 189, 192, 198, 205, 208, 211, 220, *235*, *239*, *357*
Entretien n°2, *95*, *97*, 98, 101, 112, 123, *140*, 151, *157*, 158, 160, 164, 165, 171, 177, *184*, 190, 193, 202, *205*, 205, 209, 212, *214*, 216, 224, 226, *237*, 240, 243, 250, *251*, *268*, *272*, *354*, *358*
Entretien n°3, *97*, 110–112, 118, *124*, 124, 162, 195, 199, 213, *251*, *268*
Entretien n°4, 95, 117, 118, *140, 141*, *143*, 143, 147, 161, 166, 175, 177, *183*, *193*, 196, *199*, 200, 205, 210, *211*, *221*, 246
Entretien n°5, 98, 125, *140*, 144, 164, 166, 167, *199*, 214, 217, 218, *250*, *291*, 359
Entretien n°6, 96, *97, 98*, 98, 106–108, 110, 124, *140*, 161, 169, *174*, 174, 175, 194, 200, 201, *205*, 209, 219, 224, 225, *244*, 244, 245, 247, *251*, *295*, *299*, *301*, *354*
Entretien n°7, *94*, 94, 191, *193*, 220
Entretien n°8, *94*, 97, 99, 103, 105, 114, *140*, 167, 170, 177, 188, 198, 202, 203, *205*, *219*, *244*, 252, *301*, *357*
Entretien n°9, *97*, 112, 114, 126, 130, *140*, 157, 167, 178, 184, 192, 193, 196, *197*, 200, 201, 204, 213, 225, 235, 238, *243*, 244, 247, 253, *279*, *313*, *354*
Entretien n°10, *109*, 109, 122, *140*, 147, 156, 167, 172, 178, *205*, 237, *243*, 244, *248*, 249, 250, 253, *268*, *279*, *296*, *313*
Entretien n°11, 94, 105, 119, 120, 131, *140, 141*, 145, 148, 149, 152, 168, 170, 186, 192, 197, 200, *205*, 206, 210, 211, *223*, 225, 234, 235, 237, 238, 245, *291*, *299*, *337*
Entretien n°12, 105, 122, *131*, *140*, *202*, 213, 245, *291*, *322*
Entretien n°13, *76*, *97*, 99, *103*, 104, *109*, 111, 115, 116, 132, *140*, 190, *195*, 201, 208, 209, 227, 238, *247, 248*, 248, 251, *276*, *278*
Entretien n°14, *97*, 97, 100, 125, *140*, 154, 157, 185, *205*, 205, *206*, 207, *220*, 246, 248, *268*, *313*
Entretien n°15, *97*, 99, 103, 113, *140*, 141, 195, 201, *205*, 213, 219, *220*, 225, 236,

243, *245, 246*, *268*, *351*
Entretien n°16, *94*, 126, *140*, 165, 188, 194, *200*, 203, *205*, 247
Entretien n°17, *97*, 104, 127, *140*, 170, *189*, 190, *193*, 199, *200*, *202*, 217, 227, 238, *242*, *248*, *268*, *299*, *313*, *354*
Entretien n°18, *97*, 102, 105, 113, *140*, 140, *193*, *205*, 208, *214*, *218*, 251, *268*, *281*, *334*
Entretien n°19, *76*, 93, *94*, *106*, 113, *140*, 159, 162, *184*, *193*, *195*, *199, 200*, 202, *216*, 239, 241, 253, *313*
Entretien n°20, 96, *97*, 97, *140*, 197, *199*, 199, 238, *251*, *313*
Entretien n°21, 122, *205*, 222, 245, *248*, *252*, 253
Entretien n°22, *94*, 96, 134, *140*, 159, *205*, *208*, 212, *220*, 239, 252
Entretien n°23, 62, 91, 92, 94, 102, 121, 128, *140, 141*, 142, 154, *162*, 168, 210, 214, 234, 239, *331*
Entretien n°24, *78*, *94*, 100, *104*, 106, 114, *140*, 143, 150, 156, *193*, *199*, *205*, 237, *239*, *248*, *268*
Entretien n°25, 101, 134, *140*, *183*, 184, 186, 192, *193*, 194, *232*, *246*
Entretien n°27, *76*
Entretien n°29, *76*, *78*, *94*, 112, *140*, 145, *185*, 187, *200*, *202*, 202, *208*, 214, *239*, *244*, *246*, *248*, 253
Entretien n°30, *95*, *110*, 144, *219*, *251*, *354*
Entretien n°31, 99, 101, 112, 120, 121, 134, 135, *140*, 148, *186*, 186, 190, 197, 241, 242, *243*, 249, *291*, *297*
Entretien n°32, *98*, 98, 123, 127, 128, 130, 135, 136, *140*, 146, 151, 170, *205*, *208*, *216*, *218, 219*, 220, *232, 233*, 233, 235, *251*, *253*, *272*, *287*, *354*
Entretien n°33, *95*, 96, *98*, 98, 101, 104, *109, 110*, 125, 126, 128, 129, 136, *140*, 145, 155, 156, 160, 185, 187, 191, *193*, *208*, 209, *211*, *213*, 214, *232*, *239*, 240, 252, *253*, *268*, *281*, *284*, *292*, *313*, *317*, *329*, *349*, *351*
Entretien n°34, *76*, 113, 131, 132, 136, *140*, 173, 191, 193, *205*, *208*, 215, *219*, 222, 228, 233, *235*, *238*, *251*, *317*, *356*
Entretien n°35, 92, *94*, 106, 109, *110*, 120, 142, 146, 176, *184*, 197, *205*, *217*, *252*, *291, 292*, *296*, *333*, *354*, *358*
Entretien n°36, *95*, 119, *140*, 171, 176, *193*, *196*, *200*, *205*, 206, *237*, *239*, 240, *351*
Entretien n°37, *78*, *94*, 129, *140*, 207, *232, 233*, 234–237, 242, *250*, 251, *278*, 322, *325*, *330*
Entretien n°38, *109*, *140*, *199*, *205*, *232*, 237, 241, *245*, *253*
Entretien n°39, 97, 99, 104, 106, 116, 117, 125, *140*, 149, 150, *152*, 152, 153, *162*, 163, *183*, *195*, *208*, 215, 216, 219, 221, 226, *232*, *239, 240*, 243, *245*, 245, 247, *251–253*, *280*, *291*, *295*, *350*, *354, 355*
Entretien n°40, *76*, *78*, *94*, *140*, *183*, 195, *200*, *205*, *208*, *239*, *244*, 246, *251*
Entretien n°41, 93, 96, 130, *140*, *187*, *193*, *205*, *208*, 244
Entretien n°42, *76*, 93, *95*, 95, 96, *100*, 101, 121, *140*, 143, 162, *187*, *205*, *208*, *216*, *220*, *252*, *268*

Index des auteurs

ABEL (2006), 155
ALLARD (1972), 269
ANSALDI (1986), 42
ANSALDI (2006), 311
ASSIER de BOISREDON (d') (2010), 337, 338, 342, 350, 352, 357

BELLET (2008), 334, 337–341, 346, 347, 350, 351, 353, 359, 360
BLASER (2003), 38, 275
BLASER et ZORN (2006), 39
BLOCHER (2006), 319
BOURDIEU (1993), 63
BOURDIEU (2003), 278
BOURQUIN (2011), 257–263
BOZARTH (2010), 348
BÜHLER (2006), 261
BÜHLER (2008), 319

CATALAN (1994), 310
CAUSSE (2001), 346
CHIRPAZ (2010), 292, 297, 343
COLLANGE (1990), 39, 40, 295
COLLAUD (2011), 304, 305, 328
COMTE-SPONVILLE (2008), 267
COMTE-SPONVILLE (2013), 267, 310, 311

DAMON et FIRDION (1996), 323
DECLERCK (2003), 280, 301, 318, 323
DELTEIL (1990), 25, 40, 294
DONZÉ (1989), 49
DONZÉ (1995), 50

ENCREVÉ (2006), 260
Entraide protestante (1996), 25

FABER (2007), 297
Fédération de l'entraide protestante (1998), 25
FERRY (1997), 266, 267, 273
FRICK (2011), 297
FROMAGET (2000), 271, 272
FURNISS (1994), 43, 318
FURTOS (2008), 302, 332

GAGNEBIN (1992), 50, 51
GAGNEBIN (2007), 51
GENRE (1997), 42, 316, 317, 335, 347
GIBELLINI (2010), 260, 262
GRELLIER (1997), 35, 37, 38, 47
GRELLIER (2003), 40, 298, 317
GRELLIER (2004), 48, 49
GRELLIER et BAUBÉROT (2010), 23
GRIEU (2012), 40, 284, 289, 290, 303, 317

HERVIEU-LÉGER (2006), 261
HOUZIAUX (2006), 263, 266

JAER (2008), 166

KAEMPF (1997), 41

KAUFMANN (2011), 54, 55, 59, 60
KELLER (1988), 47, 48
KLEINKNECHT (1971), 269
KOHLER (1995), 40

LAVAL (2008), 263
LE BLANC (2009), 22, 280, 286, 296, 318, 329, 336
LEIJSSEN (2010), 287
LEUBA (2006), 261
LEUBA (2006), 319
LE VALLOIS (2012), 265
LIENHARD (2000), 40, 283

MAILLARD (2011), 277, 286, 335
MAISONDIEU (2002), 279, 287, 288
MANUEL (2012), 300
MILBANK (2007), 39
MONBOURQUETTE (2002), 42, 264, 281
MONOD-ZORZI (2012), 308, 309, 324
MOTTU (2006), 260

NOUWEN (2012), 341

ODIER (2003), 358

PAILLÉ (2006), 64
PAILLÉ et MUCCHIELLI (2011), 35, 54, 64, 66
PAUGAM (1996), 44
PAUGAM (2009), 45, 288
POUJOL (2007), 318, 321

RANDIN (2008), 338, 343, 344, 346, 349, 350, 352, 357, 359
RICŒUR (2007), 335
RIMBAUT (2006), 308, 309
RIMBAUT (2009), 280, 319
ROCHAT (1992), 42, 281, 300, 320, 343, 357
ROGERS (2005), 264, 265, 297, 321, 334, 340, 344, 352, 358
ROUTHIER et VIAU (2007), 38, 41

SCHWEIZER (1971), 271
Sogyal Rinpoché (2005), 278, 334, 335, 339, 343, 355
STAEHLER (2012), 266

TILLICH (1991), 261, 285

VIAU (2007), 37

WORMS (2006), 318

Index des références bibliques

Genèse
- 1.3-30, 293
- 1.27, 99
- 3.9, 177
- 6.8, 298
- 18.10-12, 153
- 31.50, 304

Exode, 39
- 2.11, 304
- 3.4-6, 294
- 3.5, 347
- 14, 159

Lévitique
- 19.10, 111
- 19.18, 288
- 19.33, 111

Deutéronome
- 15.8, 283

1 Samuel
- 2.8, 283
- 3.10, 294
- 3.21, 294
- 16.11, 282

Isaïe
- 11.6, 282
- 29.19, 283
- 55.11, 293

Jérémie
- 49.15, 282

Amos
- 7.2,5, 282

Abdias
- 2, 282

Psaumes
- 23, 304

Job, 319
- 3.19, 282

Matthieu
- 5.3, 283
- 5.13-14, 145
- 8.13, 293
- 9.6, 293
- 9.22, 293
- 10.8, 293
- 10.20, 270
- 10.42, 282
- 11.4-5, 110
- 11.5, 283, 293
- 11.11, 282
- 13.1-9, 145
- 13.30, 299
- 13.32, 282
- 18.14, 282
- 21.34, 299
- 22.39, 289
- 24.42, 301
- 25.1-13, 301
- 25.31-46, 273
- 25.36, 115
- 25.37-39 ; 25.44, 355
- 25.40, 227
- 25.40,45, 282
- 26.18, 300
- 26.65, 304

27.51, 270
Marc
1.12, 269
1.15, 300
1.26 ; 9.20, 270
1.26 ; 9.25, 270
1.41-42, 293
3.8, 329
5.41, 293
8.27-28, 329
8.34, 350
9.14-29, 162
9.27, 293
9.31, 294
10.29-31, 350
12.42-43, 283
14.22-25, 111
Luc
3.22, 294
6.20, 284
7.36-39, 117
10.25-37, 273, 289
10.30-37, 111
11.24, 270
16.20, 283
21.8, 300
24.13-35, 111, 140
24.48, 305
Jean
1, 152
1.16, 298
3.8, 51
3.16, 113
4.53, 293
7.6, 300
14.17, 270
Romains
6.6, 285
7.1-8.17, 285
7.6, 285
8.1-17, 271
8.9 ; 8.11, 270
12.6, 298
13.9, 289
15.15, 298
1 Corinthiens
1.18-25, 282
1.27-29, 149
2.14-3.3, 258, 268
3.16 ; 6.19, 270
5.6, 282
10.23, 285
12, 173
12.1-11, 298
12.12-27, 285
15.10, 298
2 Corinthiens
1.12, 298
Galates
2.7-9, 298
5.13-25, 271
1 Thessaloniciens
2.13, 294
1 Timothée
1.14, 298
Jacques
2.8, 289

Romains
14.19, 318

Annexes

Annexe A

Courriel de demande d'entretien

Modèle de courriel envoyé pour la demande d'entretien (Version définitive de février 2012) [1]

Sujet : Travail de recherche – Demande d'entretien

Monsieur, [ou Madame]

[Information éventuelle sur la personne m'ayant transmis le contact]

Je suis doctorant en théologie. J'effectue un travail de recherche sur la prise en compte de la dimension spirituelle — au sens large — des usagers de l'action sociale, en particulier des personnes en situation d'exclusion.

Je souhaiterais pouvoir rencontrer, à ce sujet, une personne de [nom de l'association] pour m'entretenir avec elle sur le travail de l'association. Cet entretien me permettra d'avancer dans mon travail de recherche.

Pourriez-vous m'indiquer la personne que je pourrais contacter pour cet entretien ? Je vous en remercie.

[Informations relatives à ma présence dans la région.]

Cordialement, Bertrand Marchand

[1] Cette version correspond au résultat de la réflexion menée sur le guide d'entretien ayant donné lieu à la deuxième version de ce guide.

Annexe B

Guides spécifiques aux deux premiers entretiens exploratoires

Guide du premier entretien exploratoire (mars 2010)

Cadre

Merci tout d'abord de m'accorder cet entretien. Je te rappelle le cadre de l'entretien. Cet entretien me permettra de valider un séminaire méthodologique en sociologie. Je dois le retranscrire dans son ensemble et le rendre anonyme. Tu ne vois donc pas d'inconvénient à ce qu'il soit enregistré ?

Comme je l'ai indiqué au moment de notre prise de rendez-vous, j'ai choisi de faire porter l'entretien sur l'accompagnement spirituel dans l'action sociale.

(Noter les indications corporelles, langagières, scéniques.)

Guide thématique

Consigne initiale (exploratoire)

Tu es le directeur et pasteur de l'association qui est une association à caractère à la fois social et cultuel. Que représente pour toi un accompagnement spirituel ?

Représentations de l'accompagnement spirituel

- accompagnement
  durée ou ponctuel écoute ou directif
- spirituel

sens de la vie, questionnement philosophique religieux, cultuel, théologique témoignage, évangélisation

- synonymes : direction de conscience, cure d'âme, poïménique, coaching, conseil…

Nouvelle consigne

Peux-tu me raconter ta pratique de l'accompagnement spirituel dans l'association ? En repensant par exemple à une semaine-type.

Pratique

- **Activités** conçues dans un but d'accompagnement spirituel. Pourquoi certaines, pas d'autres.

- **Acteurs** de l'accompagnement spirituel. Une mission explicite. Pourquoi, pourquoi pas.

Stratégie d'intervention
par relances

Registre référentiel :
par écho (reprise des propos)
C'est-à-dire ? Dans quel cas ? Peux-tu préciser ? Que veux-tu dire exactement ?

Registre modal :
Tu penses que… Tu crains…
Relance finale :
As-tu d'autres éléments, remarques à ajouter ?

Données biographiques

Durée dans le poste, âge, parcours professionnel

Guide du deuxième entretien exploratoire (janvier 2011)

- En quoi consiste votre **fonction de coordinateur** de l'accompagnement spirituel ?
- Quelle est la **démarche** d'accompagnement spirituel [dans l'association][1] ?
- Pourquoi [l'association] prend-elle en compte l'accompagnement spirituel dans ses missions ? Sur quelle **conception de l'humain** cet accompagnement se fonde-t-il ?
- Comment s'articulent [**l'association d'action sociale et l'association cultuelle**] ?
- **Par qui** est mené l'accompagnement spirituel ? **À qui** cet accompagnement est-il destiné ?
  Concerne-t-il les trois différents **programmes** de [l'association d'action sociale] — c'est-à-dire exclusion sociale, jeunesse et soin, handicap et dépendance — et les concerne-t-il différemment l'un de l'autre ? Y-a-t-il une **spécificité** de l'accompagnement spirituel dans le domaine de l'**exclusion sociale** ? Laquelle ?
  Quels types d'**établissement** sont concernés par l'accompagnement spirituel [dans l'association] ? Pourquoi ces établissements en particulier ? Qu'en est-il des **autres lieux** de [l'association] ? Cet accompagnement se fait-il également **dans la rue** ?
- Quelles sont les **conditions** nécessaires pour que puisse être mené un accompagnement spirituel ? Quelles sont les **difficultés** rencontrées ?
- Comment un tel accompagnement peut-il respecter la **liberté de conscience** ?
- Comment les croyances et représentations symboliques des accompagnants **interfèrent**-elles avec celles des personnes accompagnées ? Dans quelle mesure les personnes accompagnées peuvent-elles conserver leurs **propres croyances** et représentations symboliques lorsque celles-ci ne correspondent pas à celles de l'accompagnant ?
- Quel rapport verriez-vous entre l'accompagnement spirituel et **l'évangélisation** ?
- Quelles sont les **attentes** d'accompagnement spirituel de la part **des usagers** ?
- **Qui** compose l'**équipe de réflexion** sur l'accompagnement spirituel ? Quelles sont les **questions** abordées par cette équipe ?

[1] Le nom de l'association a été substitué dans ce mémoire. L'association comporte une entité cultuelle et une entité d'action sociale.

- Cette équipe a rédigé un **document d'orientation** concernant l'accompagnement spirituel. Quelles sont les grandes lignes de ce document ?
- Biographie : Quel est votre **parcours** [dans l'association] ?

Annexe C

Guide d'entretien

L'accompagnement spirituel dans l'action sociale auprès des personnes en situation d'exclusion (version 16/02/2012)[1]

Présentation et Consigne initiale :

Voilà, je situe mon travail brièvement. Je suis doctorant en théologie pratique à l'Université de Strasbourg. Ma recherche interroge la prise en compte de la dimension spirituelle — au sens large — des usagers de l'action sociale. Vous travaillez auprès de personnes en situation d'exclusion. Pourriez-vous me parler de votre travail et *de la place de cette dimension spirituelle [des usagers]* ? [2]

En premier plan :

Pratiques

- Quelles pratiques ? Quels contenus ? Quels lieux ? *Un accompagnement « spirituel » ?* [3]

[1] Cette version est la deuxième et la finale, sans compter les deux guides spécifiques des deux premiers entretiens exploratoires exposés à l'annexe B. La première version est donnée en notes de bas de page. Les modifications apparaissent en caractères italiques.

[2] au lieu de la version antérieure suivante :« Pourriez-vous me parler de votre travail et du rapport avec cette dimension spirituelle des usagers que vous pouvez constater ? ». La précision « des usagers » indiquée entre crochets a été donnée pour les tout derniers entretiens. Elle n'est pas essentielle mais m'assurait qu'il n'y ait pas de confusion possible avec la dimension spirituelle de l'acteur social lui-même. Je l'ai finalement ajoutée que très tardivement car cette confusion n'a eu vraiment lieu que dans un seul entretien où un recadrage avait été alors nécessaire. Un flottement a été perceptible dans quelques autres entretiens mais le point a été alors vite éclairci.

[3] Ajout de la question sur l'appellation « accompagnement spirituel ». Quand l'enquêté n'introduisait pas lui-même la notion d'accompagnement spirituel, je lui posais la question de la pertinence de qualifier ainsi sa démarche.

- Quelles conditions nécessaires ? Quelles difficultés ? *Qui prend l'initiative de l'accompagnement ?* [4]
- Quels accompagnants ? Quelle formation ?
- *Quelle place des convictions personnelles dans la relation ? Présentes ? Explicites ?* [5]
- Quels liens avec le suivi social ? Avec le suivi psychologique ? *Avec d'autres acteurs de l'accompagnement spirituel ?* [6]
- *Une politique de l'association vis-à-vis de l'accompagnement spirituel ? Quelle appropriation par les acteurs du social ?* [7]

Finalités

Quels objectifs ? Quelle utilité ? *Quels enjeux ?* [8]

Motivations

Quels fondements ? Quelles aspirations ? Quelles attentes ? *Quels apports à soi-même ? Quels intérêts ?* [9]

Besoin/Attentes

- Quelles demandes ? Qui sont les demandeurs ? Quelles attentes ? Quelle origine du besoin ? Quels activateurs du besoin ?
- *La situation d'exclusion fait-elle naître un besoin spirituel ? Pourquoi ? Comment ?* [10]

Reprise synthétique sur la notion de spiritualité[11]

[4] Ajout de la question sur l'initiative. Ceci permet de mieux comprendre les intentions de l'acteur social et son sentiment d'autorisation quant à aborder la dimension spirituelle. Cette question vient enrichir la problématique.

[5] Au lieu de : « Quelles interférences entre les convictions de l'accompagnant et celles de la personne accompagnée ? » La formulation antérieure était trop conceptuelle et posait un problème de compréhension.

[6] Ajout de la question sur d'éventuels autres acteurs.

[7] Ajout de ces deux questions pour tenir compte du cadre institutionnel dans la problématique.

[8] Ajout de la question sur les enjeux comme une autre façon de formuler le problème.

[9] Ajout des deux dernières questions sur les apports et intérêts pour compléter la problématique.

[10] Ajout de ces questions pour compléter la problématique et répondre à l'une des hypothèses de travail.

[11] Absent de la version antérieure. Cette reprise permet à l'enquêteur de s'assurer qu'il a bien cerné la pensée de l'enquêté sur une notion-clé. Celui-ci peut ainsi préciser sa pensée et corriger éventuellement.

J'entends que, pour vous, la spiritualité est de l'ordre de…Est-ce bien ainsi que vous comprenez la spiritualité ?

Données biographiques

Durée dans le poste. Âge. Parcours professionnel.

Remerciements finaux

Je vous remercie *pour tout ce que vous avez apporté pendant l'entretien et qui m'aidera dans mon travail de recherche.*[12]

En arrière-plan :

Notion d'accompagnement

Quelle temporalité ? durée, périodicité…Quelle forme ? écoute, présence, parole…

Notion de spiritualité

mystique (expérience), sens de l'existence (questionnement), religieux (cultuel, rituel), témoignage (parole), évangélisation (annonce, enseignement), *immanence, transcendance (profondeur de l'être), communion…*[13]

[12]Absent de la version antérieure. Ces remerciements plus précis ont pour but de rassurer l'enquêté sur la pertinence de ses propos par rapport aux attentes de l'enquêteur. Ils contrebalancent ainsi la neutralité de l'enquêteur qui pouvait laisser l'enquêté dans un flou à ce sujet.

[13]Ajout pour compléter le champ des possibles.

Annexe D

Liste des associations rencontrées

Cette annexe donne la liste des associations rencontrées, par ordre alphabétique, avec une brève présentation de chacune. Les données ont été collectées sur les sites Internet des associations, éventuellement sur les dépliants remis lors des entretiens, ou encore d'après les propos des enquêtés durant les entretiens. Les données sont communiquées uniquement à titre indicatif et n'ont pas été vérifiées auprès des associations concernées.

1. ABEJ-Solidarité, Lille – Association Baptiste pour l'Entraide et la Jeunesse

   Date de création : années 1980.
   Nombre de bénéficiaires : 9975 (chiffres 2013).
   Degré de professionnalisation : 301 professionnels (pour 183,5 ETP[1]) et 127 bénévoles ou volontaires (pour 4,8 ETP) (chiffres 2013).
   Origine ecclésiale : Église baptiste de Lille.
   Type d'actions : Pour sortir les personnes en situation d'exclusion de la rue, l'ABEJ-Solidarité a créé des lieux d'accueil, des centres de santé, des ateliers d'insertion, divers lieux d'hébergement (foyer, résidence sociale, pension de famille), des actions de médiation culturelle et une aumônerie.
   Adresse postale : 9 avenue Denis Cordonnier 59000 Lille (siège).
   Site Internet : www.abej-solidarite.fr

2. ACCES, Mulhouse – Association chrétienne de coordination, d'entraide et de solidarité

   Date de création : 1975.
   Nombre de bénéficiaires : environ 800 personnes.
   Degré de professionnalisation : un directeur et son équipe administrative, et chaque pôle est dirigé par un directeur d'établissement. 230 salariés. Des bénévoles complètent le dispositif (nombre inconnu).
   Origine ecclésiale : œuvre diaconale d'une Église protestante évangélique.
   Type d'actions : ACCES cherche à donner aux personnes accès à un toit, à un logement

[1] ETP : équivalent temps plein.

décent, à la réponse aux besoins fondamentaux, la citoyenneté, l'écoute, un conseil, une assistance, aux soins médicaux, la santé, l'hygiène, l'emploi, l'éducation, la culture, l'art, les sports, les loisirs. Elle a développé pour cela quatre pôles et une aumônerie : Pôle accueil insertion (avec 4 établissements d'hébergement), Pôle emploi (chantiers d'insertion), Pôle logement (3 établissements), Pôle Projet Réfugié (5 établissements et un service d'appui aux demandeurs d'asile).
Adresse postale : 9 rue des Chaudronniers 68100 Mulhouse (siège).
Site Internet : www.acces68.fr

3. AEJF, Chalon-sur-Saône – Action pour l'Enfance, la Jeunesse, la Famille (devenue le 16/02/2013 – parution au JO : Association Enfance, Jeunesse et Famille « Contact espérance » avec pour siège social 8 rue du Doyenné 71000 MACON)

   Date de création : novembre 2005.
   Nombre de bénéficiaires : environ 150 personnes par jour à la Soupe populaire.
   Degré de professionnalisation : n'a plus de salariés au 31/12/2014. 120 bénévoles.
   Origine ecclésiale : fondée par des membres d'une Église évangélique.
   Type d'actions : action sociale, éducative et culturelle ; action humanitaire et de bienfaisance ; l'association se met au service des hommes, femmes, enfants, personnes âgées et familles, par la prise en compte de la personne humaine dans l'ensemble de ses besoins ; sociaux, matériels, spirituels ; dans le respect de l'identité, des différences d'ordre social, physique, culturel, ethnique.
   Adresse postale : 10 rue de Dijon 71100 Chalon sur Saône (siège).
   Site Internet : –

4. Fondation de l'Armée du Salut, Paris

   Date de création : 1878 (en France depuis 1881, statut de Fondation depuis 2000).
   Nombre de bénéficiaires : –
   Degré de professionnalisation : 3000 bénévoles, plus de 2000 salariés.
   Origine ecclésiale : créée par un pasteur anglais. Congrégation chargée de la mission spirituelle depuis 2000.
   Type d'actions : plus de 140 établissements et services d'action sociale dans 28 départements français.
   Adresse postale : 60 rue des Frères Flavien 75020 Paris (siège).
   Site Internet : www.armeedusalut.fr

5. Association protestante d'assistance, Nîmes

   Date de création : 1904.
   Nombre de bénéficiaires : –
   Degré de professionnalisation : une centaine de bénévoles ; nombre de salariés non renseigné.
   Origine ecclésiale : Église réformée de Nîmes.
   Type d'actions : : L'A.P.A. s'est donnée pour mission non seulement d'assister les personnes et les familles en difficulté, mais également de les accompagner tout au long du chemin qui les mène ou les ramène à l'autonomie. En conséquence, ses activités s'articulent sur des missions d'assistance (aide alimentaire, vestiaire, aide médicale, aides financières), d'accompagnement (équipes d'accueil, accompagnement vers l'emploi, conseils budgétaires…) vers l'autonomie (ateliers linguistique, informatique et culinaire, soutien scolaire, activités culturelles…).
   Adresse postale : 19 rue Bigot 30900 Nîmes (siège).
   Site Internet : www.apa30.fr

6. Association diaconale protestante Marhâban, EPUdF Marseille

   Date de création : 1985.
   Nombre de bénéficiaires : environ 150 bénéficiaires par semaine.
   Degré de professionnalisation : 34 bénévoles et deux missionnaires étrangers.
   Origine ecclésiale : Mission intérieure de l'Église évangélique luthérienne de France.
   Type d'actions : Le centre diaconal Marhâban est une association (l'Association Diaconale Protestante Marhâban) ayant pour objet de contribuer à l'épanouissement de l'individu dans ses dimensions sociale, morale et spirituelle. Elle œuvre à Marseille à travers de nombreuses activités socio-éducatives (accueil, atelier d'aide aux devoirs, cours d'alphabétisation, cours d'anglais et atelier artisanal) ainsi que des activités d'aumônerie (club mamans-petits enfants, éveil musical et club d'enfants, études bibliques, sorties et mini-colonies). Elle est coordonnée par plusieurs associations sociales marseillaises.
   Adresse postale : 51 rue des Trois Frères Barthélémy 13006 Marseille.
   Site Internet : www.association-marhaban.org

7. Aumônerie de rue, Strasbourg

   Date de création : 2001.
   Nombre de bénéficiaires : moins d'une trentaine (estimation).
   Degré de professionnalisation : pas de professionnels, une équipe composée d'une dizaine de bénévoles.
   Origine ecclésiale : les bénévoles (dont un pasteur et un prêtre) se présentent comme « envoyés par les Églises protestantes et catholiques de Strasbourg ».
   Type d'actions : La fondatrice de l'association, Sophie Fauroux, ayant souhaité rompre avec l'aide distributive, les membres de l'association n'apportent que de l'écoute et de la présence auprès des SDF qu'ils rencontrent dans la rue. L'association accueille les SDF pour un petit-déjeuner un samedi par mois, suivi d'un temps de prière dans une église protestante.
   Adresse postale : –
   Site Internet : –

8. Centre d'action sociale protestant (CASP), Paris

   Date de création : 1905.
   Nombre de bénéficiaires : (chiffres 2013) 25000 personnes.
   Degré de professionnalisation : (chiffres 2013) 341 salariés et 136 bénévoles.
   Origine ecclésiale : Église protestante de tradition réformée à Paris.
   Type d'actions : Le CASP intervient à la fois sur des actions d'urgence pour répondre aux premières nécessités et sur l'insertion qui est un travail de fond, une démarche sur le moyen ou le long terme qui vise à l'autonomie de la personne. Son action est préventive, palliative et curative. Elle va de l'accueil de jour à l'insertion professionnelle, de l'hébergement d'urgence à l'accès à un logement durable.
   Adresse postale : 20 rue Santerre 75012 Paris (siège).
   Site Internet : www.casp.asso.fr

9. Centre social protestant, Strasbourg

   Date de création : 1953.
   Nombre de bénéficiaires : 950 familles en 2010
   Degré de professionnalisation : Le CSP fonctionne dans l'essentiel de ses activités avec des bénévoles. 5 salariés, 60 bénévoles.
   Origine ecclésiale : fondé par la Société évangélique de Mission Intérieure de Strasbourg.
   Type d'actions : Le CSP accueille dans ses locaux des personnes en situation difficile pour une permanence d'écoute, des aides alimentaires, des secours financiers, un vestiaire de vêtements, et associe à ces actions concrètes des actions pour interpeller sur les injustices sociales.

Adresse postale : 16 rue de l'Ail 67000 Strasbourg (siège).
Site Internet : www.csp.semis.org

10. Cité de Lyon l'Armée du salut, Lyon

Date de création : –
Nombre de bénéficiaires : 150 personnes par an.
Degré de professionnalisation : équipe d'encadrement du CHRS salariée ; pas de mention de bénévoles.
Origine ecclésiale : Congrégation de l'Armée du salut.
Type d'actions : La Cité de Lyon est un ensemble composé de 5 services. Sa principale activité est constituée par un Centre d'hébergement et de réinsertion sociale. Mais c'est aussi un accueil d'urgence de 42 lits pendant l'hiver, un restaurant social, un atelier et un magasin d'entraide sociale, la veille sociale et sa participation aux « soupes de nuit ».
Adresse postale : 131 avenue Thiers 69006 Lyon.
Site Internet : www.armeedusalut.fr/etablissements/cite-de-lyon/presentation.html

11. Club de jeunes L'Étage, Strasbourg

Date de création : 1981.
Nombre de bénéficiaires : environ 1000 jeunes par an, en grande difficulté, de moins de 25 ans.
Degré de professionnalisation : 44 salariés en 2013 avec 170 bénévoles mobilisés en 2014.
Origine ecclésiale : Églises protestantes de Strasbourg (pas mention de dénomination précise).
Type d'actions : Le Club de jeunes L'Étage s'adresse surtout aux jeunes de moins de 25 ans et leur propose un accueil de jour avec une restauration, une domiciliation, un service de médiation familiale, une micro-crèche, une aide à la recherche de logement, un accès aux soins, un accompagnement social et dans l'élaboration d'un projet de vie avec une équipe de prévention spécialisée.
Adresse postale : 19 quai des Bâteliers 67000 Strasbourg.
Site Internet : www.etage.fr

12. Diaconat de Bordeaux

Date de création : 1805.
Nombre de bénéficiaires : 1522 en 2013.
Degré de professionnalisation : 50 salariés, 70 bénévoles.
Origine ecclésiale : Église réformée de Bordeaux.
Type d'actions : Dans le cadre de conventions passées avec l'État ou les collectivités locales, le Diaconat assure des missions de service d'intérêt général dans le domaine de l'accompagnement social, de l'hébergement et du logement : permanence d'accueil et d'écoute, accompagnement social et préparation à une éventuelle insertion professionnelle, accès aux soins, hébergement d'urgence (CHRS) et solutions de logements (médiation locative, maisons-relais), activités.
Adresse postale : 32 rue du Commandant Arnould 33000 Bordeaux (siège).
Site Internet : www.diaconatbordeaux.fr

13. Diaconat protestant, Valence

Date de création : 1907.
Nombre de bénéficiaires : –
Degré de professionnalisation : près de 200 salariés (fin 2013) et 144 bénévoles (chiffres 2013).
Origine ecclésiale : Église réformée de Valence.
Type d'actions : Le Diaconat protestant vise à maintenir le lien social, à accompagner, à

aider les personnes fragiles ou en détresse : personnes âgées face à la dépendance (Maison de l'automne), jeunes cherchant leur place dans notre société (résidence d'habitat pour jeunes, actions sociales et médico-sociales avec CHRS et accès aux soins), personnes sans domicile (action Gens du voyage), familles cherchant un refuge en France (action Asile).
Adresse postale : 97 rue Faventines 26000 Valence (siège).
Site Internet : www.diaconat-valence.org

14. Diaconat de Grenoble

Date de création : –
Nombre de bénéficiaires : plusieurs centaines sur toutes les activités.
Degré de professionnalisation : un pasteur référent (mais poste pas toujours pourvu), un secrétaire général permanent rémunéré (depuis juillet 2013) et 50 bénévoles.
Origine ecclésiale : Église réformée de Grenoble.
Type d'actions : Le Diaconat mène 12 actions propres (colis alimentaires de l'Échoppe, aides financières, Courte échelle pour appuyer vers le retour à l'emploi…) et 11 actions en partenariat avec de nombreuses autres structures locales (vestiaire de La Remise, groupes de paroles, création d'un CHRS, visiteurs de prisons ou d'hôpitaux, accueil et hébergement temporaire de demandeurs d'asile…).
Adresse postale : 2 rue Fourier 38000 Grenoble.
Site Internet : www.eglise-protestante-unie-grenoble.org/entraide/diaconat.php

15. Diaconesses de Reuilly, Versailles

Date de création : 1841
Nombre de bénéficiaires : –
Degré de professionnalisation : –
Origine ecclésiale : « enracinée dans les Églises de la Réforme et ouverte au dialogue œcuménique ».
Type d'actions : Communauté de vie, d'inspiration monastique, qui combine une vie religieuse (vie liturgique intense, dimension d'accueil pour les retraites spirituelles) et actions caritatives (soin des malades, éducation) aujourd'hui poursuivies dans le cadre de la Fondation des Diaconesses de Reuilly.
Adresse postale : 10 rue Porte de Buc 78000 Versailles (siège).
Site Internet : www.diaconesses-reuilly.fr

16. Entraide de Colmar

Date de création : –
Nombre de bénéficiaires : –
Degré de professionnalisation : 10 bénévoles.
Origine ecclésiale : Église protestante de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine (luthérien).
Type d'actions : Par le biais de permanences d'accueil hebdomadaires et de partenariat avec des assistantes sociales, ainsi que d'autres structures, notamment de soutien aux demandeurs d'asile (AADA et Cimade), l'association d'Entraide apporte son soutien à des personnes en difficultés financières et morales. Elle organise en outre des activités favorisant le lien social et intergénérationnel au sein de la paroisse dont elle est l'émanation.
Adresse postale : 1 place du 2 février 68000 Colmar.
Site Internet : www.paroisse-protestante-colmar.org/activites/actions-caritatives/association-entraide

17. Entraide de Montauban

Date de création : –
Nombre de bénéficiaires : –
Degré de professionnalisation : –

Origine ecclésiale : Église réformée de Montauban.
Type d'actions : L'entraide assure une permanence permettant la rencontre conviviale, l'écoute et le partage, une fois par semaine. Un écrivain public propose ses services. L'entraide apporte également une aide matérielle par des chèques-services.
Adresse postale : 2 grand rue Sapiac 82000 Montauban.
Site Internet : eglise.reformee.82.free.fr/associations/entraide_protestante.htm

18. Entraide de Montélimar – Le Teil

Date de création : 1932.
Nombre de bénéficiaires : environ 1000 par an.
Degré de professionnalisation : 38 salariés, 35 bénévoles.
Origine ecclésiale : Église réformée de Montélimar.
Type d'actions : L'Entraide a mis en place progressivement diverses actions d'insertion sociale et professionnelle, mais aussi de lutte contre l'exclusion, notamment par le logement. L'activité se décline autour de 4 pôles de compétences : un dispositif d'urgence sociale (2 CHRS, un centre de santé, une permanence d'accueil de jour), un dispositif d'insertion sociale et d'insertion par le logement (CHRS « Insertion », sous-location de logements-relais, accompagnement social lié au logement, agence immobilière sociale), des actions d'insertion professionnelle (chantier d'insertion, suivi du RSA), actions humanitaires (colis alimentaires, aides financières ponctuelles…).
Adresse postale : 6 rue du Fust 26200 Montélimar (siège).
Site Internet : –

19. Entraide de Sens

Date de création : –
Nombre de bénéficiaires : –
Degré de professionnalisation : –
Origine ecclésiale : Église réformée de Sens et environs.
Type d'actions : –
Adresse postale : 22 rue Pasteur 89100 Sens.
Site Internet : –

20. Entraide de l'Église protestante unie de l'Annonciation, Paris

Date de création : –
Nombre de bénéficiaires : –
Degré de professionnalisation : 30 bénévoles.
Origine ecclésiale : Église réformée de Passy-Annonciation.
Type d'actions : L'Entraide propose une permanence d'accueil et d'écoute, et dispose de services concrets : épicerie sociale, SOS meubles, Boutique Vestiaire, cours de français courant, braderies et brocante, déjeuner offert aux bénéficiaires du CASP…
Adresse postale : 19 rue Cortambert 75116 Paris.
Site Internet : www.annonciation.org/l-Entraide

21. Entraide protestante de Savoie, Chambéry

Date de création : –
Nombre de bénéficiaires : –
Degré de professionnalisation : pas de salariés, que des bénévoles.
Origine ecclésiale : Église réformée de Savoie.
Type d'actions : Entre autres activités, l'Entraide protestante de Savoie assure une permanence d'accueil et d'écoute dans le temple de Chambéry les dimanches après-midi autour d'un goûter du dimanche.
Adresse postale : 14 rue de la Banque 73000 Chambéry.
Site Internet : epusavoie.blogspot.fr/p/blog-page_18.html (blog)

22. Entraide et Partage parmi les sans-logis, Paris

Date de création : 1968.
Nombre de bénéficiaires : 1500 accueillis en 2010.
Degré de professionnalisation : 1 salarié, 200 bénévoles.
Origine ecclésiale : créée par un missionnaire anglais, avec le soutien du pasteur de l'Église réformée de Sainte-Marie (actuellement Église du Marais). Aujourd'hui, en parallèle de l'Entraide et Partage (loi 1901), il existe une association cultuelle (loi 1905), la Mission évangélique parmi les sans-logis qui propose des activités cultuelles et des repas. Membre du Conseil national des évangéliques de France.
Type d'actions : L'association loi culturelle (1901) Entraide et Partage s'affirme dans les services d'aide et d'assistance aux personnes en situation de précarité par la distribution de nourriture, de vêtements, l'accès aux soins médicaux et à l'hygiène (douche, infirmerie, coiffure, vestiaire) et à des services pratiques (domiciliation, alphabétisation).
Adresse postale : 22 rue Sainte-Marthe 75010 Paris.
Site Internet : www.mission-evangelique-parmi-les-sans-logis.fr/entraide-et-partage/

23. Entraide Le Relais, Strasbourg

Date de création : 1977.
Nombre de bénéficiaires : –
Degré de professionnalisation : 5 salariés, 14 bénévoles.
Origine ecclésiale : diverses Églises protestantes, non citées.
Type d'actions : Par une action de terrain, Entraide le Relais favorise l'accès à un hébergement de transition (CHRS) ou à un logement (logements de transition), et accompagne les plus démunis dans leurs parcours de réinsertion (accueil de jour, accompagnement social, aide aux jeunes, aide au retour vers l'emploi).
Adresse postale : 6 rue des Imprimeurs 67200 Strasbourg (siège).
Site Internet : www.entraide-relais.fr

24. Service d'entraide protestante, Montbéliard

Date de création : 1986
Nombre de bénéficiaires : –
Degré de professionnalisation : 2 salariés et des bénévoles.
Origine ecclésiale : Église luthérienne de Montbéliard.
Type d'actions : Le Service d'entraide protestante est actif sur les questions de logement et d'aides financières ponctuelles. Il participe également, avec le Secours catholique, à l'opération SOS Hiver qui comprend une collecte annuelle de biens et d'argent pour soutenir les personnes en difficulté de la région.
Adresse postale : 24 avenue Wilson 25200 Montbéliard (siège).
Site Internet : –

25. Entraide protestante de la région alésienne

Date de création : –
Nombre de bénéficiaires : –
Degré de professionnalisation : 30 bénévoles.
Origine ecclésiale : double par l'Église réformée de France (ERF) et l'Église réformée évangélique (ERE).
Type d'actions : L'Entraide protestante de la région alésienne assure une permanence d'accueil, d'écoute, de prêts et de petits services. Elle accueille également des personnes sans ressources ni hébergement dans trois foyers d'hébergement temporaire. Elle propose enfin une aide alimentaire sous la forme de colis repas hebdomadaires.
Adresse postale : Maison du protestantisme, 5 rue Mistral 30000 Alès (siège).
Site Internet : www.erfales.fr/Groupes-et-associations/Entraide

26. Entraide de l'EPUdF Foyer de l'âme, Paris

Date de création : Fin du 19ème siècle.
Nombre de bénéficiaires : –
Degré de professionnalisation : pas de salariés, que des bénévoles.
Origine ecclésiale : Église réformée du Foyer de l'Âme.
Type d'actions : L'Entraide a pour but de favoriser l'assistance aux personnes en difficulté et la solidarité à l'intérieur et à l'extérieur du Foyer de l'âme par le biais de repas organisés pour les bénéficiaires du CASP, de colis alimentaires et d'hygiène, de collecte de cadeaux de Noël, de permanence d'accueil et de conseils juridiques pour les demandeurs d'asile, de soutiens financiers ponctuels. L'Entraide relaie et soutient également les actions de la Cimade, du collectif « Les morts dans la rue » et du Comité France-Madagascar.
Adresse postale : 7bis rue du pasteur Wagner 75011 Paris.
Site Internet : www.foyerdelame.fr/Entraide/actionslocales.html

27. Espoir, Colmar

Date de création : 1973.
Nombre de bénéficiaires : 1441 adultes et 122 enfants (chiffres 2013).
Degré de professionnalisation : 75 salariés et 265 bénévoles.
Origine ecclésiale : Fondé par un pasteur de l'UEPAL.
Type d'actions : L'association se définit comme un mouvement d'action humanitaire et un groupe de réflexion visant à permettre à des êtres fragilisés de prendre ou de reprendre une place à part entière au sein du corps social. Des structures d'accueil (permanences et maraudes auprès des personnes prostituées ou incarcérées, accès aux soins), d'hébergement (CHRS, résidences, logements) et d'accompagnement (ateliers de récupération et de réparation, restaurant d'insertion, espace de vente de matériel d'occasion, collecte de textile usager…) ont été mises en place qui assurent des réponses immédiates et sur le long terme aux personnes en difficulté.
Adresse postale : 78a avenue de la République 68000 Colmar (siège).
Site Internet : www.association-espoir.org

28. Foyer de Grenelle - Mission populaire évangélique, Paris

Date de création : 1895.
Nombre de bénéficiaires : environ 1000 personnes par semaine.
Degré de professionnalisation : 10 salariés (dont 1 directeur et 1 pasteur) et 270 bénévoles.
Origine ecclésiale : Mission populaire évangélique de France.
Type d'actions : Le Foyer de Grenelle est aujourd'hui un centre social agréé par la CAF, la Ville et le Département de Paris. L'association propose des actions centrées sur l'enfance et la jeunesse (centre de loisirs, soutien scolaire, séjours et camps), des actions de formation (alphabétisation, ateliers informatiques, école des femmes), des actions luttant contre l'exclusion (braderies, aide à la recherche d'emploi, tables ouvertes, domiciliation, club des aînés), des actions culturelles (ciné-club). En parallèle, le Foyer de Grenelle accueille également des activités cultuelles (cultes et partages bibliques).
Adresse postale : 17 rue de l'Avre 75015 Paris.
Site Internet : www.foyerdegrenelle.org

29. Foyer de la Duchère - Mission populaire évangélique, Lyon

Date de création : 1963.
Nombre de bénéficiaires : plus de 1000 par an.
Degré de professionnalisation : 1 salarié, 40 bénévoles.
Origine ecclésiale : Mission populaire évangélique de France.

Type d'actions : Le projet du Foyer se décline selon trois axes : le cultuel (lieu de ressourcement et de rencontre par les cultes, études bibliques, groupes de prière, présence d'un pasteur…), le culturel (espace d'échange et de débat lors de dîners-débats, café-détente, sorties et vacances…) et le social (accompagner les démarches administratives, permanences d'accueil et de services comme l'écrivain public, les demandeurs d'asile, le vestiaire…).
Adresse postale : 309 avenue Andreï Sakharov 69009 Lyon.
Site Internet : www.templeduchange.fr/partage/solidarite/foyer-protestant-de-la-duchere

30. Foyer Matter Alésia, Paris

Date de création : 1967.
Nombre de bénéficiaires : 27 places (mais pas mention du nombre de personnes accueillies par an).
Degré de professionnalisation : 10 salariés.
Origine ecclésiale : –
Type d'actions : : Le foyer d'Alésia est un CHRS qui accueille des hommes seuls de 18 à 30 ans, sortant de prison et/ou en grande difficulté sociale. Il comprend des chambres individuelles et des studios.
Adresse postale : 7 rue Couche 75014 Paris.
Site Internet : alesia-chrs.org/Le-Foyer-d-Alesia

31. Foyer UCJG Robert MONNIER, Toulouse

Date de création : 1957.
Nombre de bénéficiaires : environ 2500 en 2011 (tous pôles d'activités confondus).
Degré de professionnalisation : 60 salariés, 29 bénévoles.
Origine ecclésiale : présentée comme une association de jeunesse « d'inspiration protestante et de fonctionnement laïc ».
Type d'actions : La résidence San Francisco offre à des jeunes âgés de 16 à 25 ans un logement temporaire de quelques semaines à plusieurs mois : 75 logements individuels et des espaces collectifs (restauration, salle de jeu, cuisine collective, blanchisserie…). Une équipe d'animation socio-éducative favorise l'émergence de projets personnels et collectifs, et accompagne les jeunes vers l'autonomie. En parallèle du foyer de jeunes travailleurs, la résidence accueille aussi des familles en rupture de logement, et des jeunes qui ont besoin d'un accompagnement social pour faciliter l'accès à un logement autonome.
Adresse postale : 92 route d'Espagne 31100 Toulouse.
Site Internet : www.ucjg-monnier.org

32. La Gerbe, Lézan

Date de création : –
Nombre de bénéficiaires : 44 personnes logées en 2012 et 2794 participants aux ateliers.
Degré de professionnalisation : 7 salariés et des bénévoles ainsi que des volontaires et stagiaires.
Origine ecclésiale : –
Type d'actions : Sur le site de Lézan, deux structures (Ferme Claris et la Maison d'à côté) proposent des logements pour familles (gîte d'accueil d'urgence et pension de famille) et un accompagnement social, éducatif et culturel sous la forme de projets conviviaux, de sorties culturelles, d'ateliers d'apprentissage divers, accompagnement de la vie familiale…
Adresse postale : 58 et 62 chemin de Sauve 30350 Lézan.
Site Internet : www.lagerbe.org/fr/lezan-gite-daccueil-social

33. La Maison verte - Mission populaire évangélique, Paris

Date de création : 1872.
Nombre de bénéficiaires : –
Degré de professionnalisation : 5 salariés et 60 bénévoles.

Origine ecclésiale : Mission populaire évangélique de France.
Type d'actions : La Maison Verte, en plus de sa vie de communauté protestante (culte, études bibliques etc.), propose des activités culturelles, une animation sociale sur le quartier de Montmartre en direction des milieux populaires, une réflexion sur la solidarité, les modes de vie en liaison avec les associations du quartier, cherche à favoriser la rencontre entre les différents milieux sociaux et culturels. Différentes actions sont engagées en ce sens : suivi individuel et accompagnement social, aide à la constitution de dossiers RMI, CMU et AME, accompagnement scolaire, organisation d'événements conviviaux (braderies, concerts, journée rencontre et échanges), atelier d'apprentissage pour les femmes isolées, avec un accent mis sur une meilleure pratique de la langue française, organisation de séjour pour les enfants dont les familles n'ont pas les moyens de les envoyer en vacances…
Adresse postale : 127-129 rue Marcadet 75018 Paris.
Site Internet : blog.lamaisonverte.org/

34. Œuvres sociales et d'entraide protestantes (OSEP), Nancy

Date de création : 1905.
Nombre de bénéficiaires : 120.
Degré de professionnalisation : un pasteur directeur et environ 40 bénévoles.
Origine ecclésiale : Église réformée de Nancy.
Type d'actions : L'OSEP propose une aide aux personnes démunies ou en difficulté temporaire, une aide alimentaire et des aides ponctuelles diverses.
Adresse postale : 6 rue de Chanzy 54000 Nancy.
Site Internet : nancy.templeprotestant.org

35. Service d'entraide protestant (SEP), La Grand Combe

Date de création : 1987.
Nombre de bénéficiaires : –
Degré de professionnalisation : des salariés.
Origine ecclésiale : Église réformée évangélique de la Grand Combe, dite « La Fraternité ».
Type d'actions : L'association dispose d'un agrément public pour des activités d'ingénierie sociale, financière et technique, d'intermédiation locative et de gestion locative sociale. En outre, elle a développé un accompagnement social dédié à la réinsertion des personnes en situation d'exclusion, en proposant en particulier une maison-relais.
Adresse postale : 3 rue Frugère 30110 La Grand Combe.
Site Internet : –

36. TO7 (Toulouse Ouverture), Toulouse

Date de création : 1983.
Nombre de bénéficiaires : –
Degré de professionnalisation : 6 salariés et 34 bénévoles.
Origine ecclésiale : Église réformée de Toulouse.
Type d'actions : L'association est une maison de quartier située au Mirail, axée à l'origine sur l'aide aux chômeurs. Elle se veut un lieu de parole, de dialogue et d'apprentissage. Concrètement, elle est un lieu d'accueil sur le quartier, avec un bar associatif proposant un accès Internet, une aide à la rédaction de CV et des cours d'alphabétisation. Elle organise des repas-débats conviviaux.
Adresse postale : 4 bis du Cheminement Cambert 31000 Toulouse.
Site Internet : www.tomirail.net/ ?article176

Annexe E

Tableau récapitulatif des entretiens

Rappel des catégories mises en évidence par l'analyse des entretiens :

1. La facilitation de l'émergence spirituelle
2. La valeur spirituelle de la relation
3. Les entraves à la spiritualité
4. L'affirmation de gratuité
5. Les bénéfices de la spiritualité
6. L'expérience comme facteur de compétence
7. L'évidence de la dimension spirituelle de l'individu
8. La tentation d'avoir un projet spirituel pour l'autre
9. Un accompagnement par relais
10. Connaître l'autre pour l'accompagner

	Occurrences des catégories										Présence des catégories										Caractéristiques des enquêté(e)s et des associations																	
	catégorie n°																							confession														
numéro d'entretien	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	religieux	cadre (dir., prés.)	âge	réformée	luthérienne	évangélique	non confessant(e)	catholique	salarié(e)	prof. du social	bénévole	durée au poste	H	F	nbre de salariés (*)	nbre de bénévoles (*)
1	2	6	4	7	1						1	1	1	1	1						1	1	40	1					1			4	1		+	++
2	7	2	8	12	5	5	1	8	2	2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	49			1			1			3	1		+++	+++
3	1	6	3	2		1	2				1	1	1	1		1	1				1		61	1					1			11	1			?
4	1	3	7	5	2	2				3	1	1	1	1	1	1				1			56				1		1	1		4		1	+	+++
5	2		1	6	1	4	2				1		1	1	1	1	1				1		73	1					1			15		1		
6	8	5	2	6		2	2	3	1	3	1	1	1	1		1	1	1	1	1	1	1	55	1					1			4	1			++
7			3	1									1	1								1	60			1			1			2	1		+	++
8	4	2	4	4		1			1	3	1	1	1	1		1			1	1			65	1							1	6		1		++
9	7	2	8	2	1	1	2	1		2	1	1	1	1	1	1	1	1		1			37			1			1	1		14	1		+++	++
10	7	5	3	3	3	2			1	1	1	1	1	1	1	1			1	1			52			1			1	1		20	1		+++	++
11	5	4	6	7	5	1	1	1			1	1	1	1	1	1	1	1					46				1		1	1		8		1	++	++
12	1	1	4	3			1				1	1	1	1			1						52				1		1	1		4		1	+	++
																							65					1			1	5		1		+
13	4	2	6	4			4	1			1	1	1	1			1	1			1		72		1						1	7	1			+
																							64				1				1	2		1		+
																					1		73					1			1	5	1			+
14	2		5	5	2		1				1		1	1	1		1					1	58			1			1	1		32	1		+	+
15	6	1	3	6				1			1	1	1	1				1			1		47			1			1			3	1		+++	++
16	2	1	3	1		1	2				1	1	1	1		1	1					1	67		1						1		1		+	?
17	3		9	1			2	3	1		1		1	1			1	1	1		1	1	47			1			1			3	1		++	?
18	4	1	1	5		1					1	1	1	1		1					1	1	70		1				1			39	1		++	+++
19	3	1	4	1	1	1					1	1	1	1	1	1					1	1	50		1				1			7		1		+
																							69		1						1	8		1		+
20	4		3								1		1									1	53	1							1	34	1		+	++
21	4	1		4							1	1		1								1	57	1							1	12		1		?
22	3			5	1		3				1			1	1		1				1		51	1					1			2	1		+	+++
23	4	1		2	2	1	2				1	1		1	1	1	1						42				1		1	1		4		1	+++	++
24	4	1	2	2	3		3				1	1	1	1	1		1						64					1	1			15		1	+++	++
25	3		15								1		1									1	51				1		1	1		20	1		+	
26																					1		58	1					1					1	+	++
27																						1		1							1			1		?
																						1		1							1			1		?
28																											1		1	1		3		1	++	++
29	6	1	7	2	1						1	1	1	1	1								48	1							1	6	1		++	++
																							69	1							1	19		1	++	++
																							83	1							1	20		1	++	++
30	4			1	1						1			1	1							1	75	1							1	49		1	+	++
31	6	5	8		2		5				1	1	1		1		1					1	57				1		1	1		1	1		+++	+++
32	8		1	11	3		10				1		1	1	1		1				1	1	59			1			1			7	1			++
33	12		11	19	10	1	11				1		1	1	1	1	1				1		66	1					1			1	1		++	++
34	10	1	5	7			5	2	1		1	1	1	1			1	1	1			1	55	1							1	13		1		?
																							63	1							1	3		1		?
35	1	6	2	3	2		1			1	1	1	1	1	1		1			1	1	1	33	1					1			1	1		+	++
36	3	1	4	2			1		1	2	1	1	1	1			1		1	1		1	56				1		1	1		25		1	++	++
37	9			2			1				1			1			1						24				1		1			1,5		1	+++	++
38	4	6	1	4							1	1	1	1								1	71	1							1	7	1		?	++
39	11	3	1	15	11	2	2	2			1	1	1	1	1	1	1	1				1	60			1					1	20	1		+	?
40	5		2	3			1				1		1	1			1						65	1							1	3		1		++
																							75	1							1	25	1			++
41	2		2	3			3				1		1	1			1						58			1			1	1		17		1	?	
42	2	1	5	7	1	1					1	1	1	1	1	1							58			1			1			8		1	+	++
																						1	58			1					1	6	1		+	++
																						1	64	1							1	6	1		+	++
																						1	45		1				1			16		1	+	++
																					1		58		1				1			2		1	+	++
Totaux :																					17	25		23	7	12	10	3	32	12	23		27	28		
Nbre total d'occurrences	174	69	153	173	58	27	68	22	8	17																												
Indice de fréquence	100	40	88	99	33	16	39	13	5	10																												
Rang de fréquence	1	4	3	2	6	7	5	8	10	9																												
Taux de présence (%)											97	67	87	92	51	41	62	23	18	21																		

moy. : 58 ans
min : 24 ans
max : 83 ans

Nbre d'enquêtés : 55
durée au poste >= 5 ans : 32
< 5 ans : 19

(*) 1 ≤ + ≤ 19 ; 20 ≤ ++ ≤ 249 ; 250 ≤ +++ ≤ 4999

Fig. E.1 : Tableau récapitulatif des entretiens

Annexe F

Exemple de verbatim : Entretien n°23

1. Alors, je situe brièvement mon travail. Donc, je suis Bertrand Marchand, doctorant en théologie pratique à l'université de Strasbourg, et mon travail, ma recherche interroge la prise en compte de la dimension spirituelle — au sens large — des usagers de l'action sociale. Donc, vous travaillez auprès de personnes en situation d'exclusion.
2. Tout à fait.
3. Pourriez-vous me parler de votre travail, et de la place de cette dimension spirituelle ?
4. D'accord. Donc là, c'est la seule question que vous me posez, après, vous me laissez la totale liberté ? [Petit rire]
5. Tout à fait.
6. Vous m'aiderez ?
7. Bien sûr !
8. Alors, mon travail. Donc, moi, je suis assistante sociale. Je travaille sur un service qui est un CHRS[1] [nom du dispositif]. Donc, en fait, c'est un hébergement en hôtel qui est proposé aux personnes qu'on reçoit. Donc, moi, en tant qu'assistante sociale, je suis censée accompagner les personnes de manière globale, c'est-à-dire sur tous les domaines de leur vie, on va dire, que ce soit professionnel, santé, le quotidien, enfin un peu tout. Voilà. Bien moi, je suis sur ce poste depuis quatre ans. Enfin, je ne sais pas si c'est intéressant que vous le sachiez. J'accompagne en moyenne 19, 20 personnes. C'est des personnes qui arrivent, qui souvent étaient à la rue, qui nous sont orientées par d'autres travailleurs sociaux. Ça peut être hommes ou femmes. Ça peut être parfois, souvent ça arrive, un parent seul avec enfants. Ça peut être un couple, mais la plupart du temps, c'est des personnes isolées qui sont en rupture d'hébergement pour différentes raisons. Du coup, notre rôle est de remettre à jour la partie administrative qui est très importante, ici, en France. Bon, déjà leur laisser un temps pour se poser aussi, quand ils arrivent à l'hôtel, parce que ça peut être parfois des personnes qui ont dormi pendant plusieurs semaines, ou plusieurs mois, dans le métro, dans un parking, enfin peu importe, dans un coin d'immeubles, ou aussi chez des gens, mais dans des conditions

[1] Centre d'hébergement et de réinsertion sociale.

difficiles. Donc, à leur arrivée, on leur laisse souvent un temps de ressourcement, on va dire ça comme ça, qui leur permet de se reposer, de reprendre leur vie là où ils l'ont laissée auparavant. Donc, on travaille avec l'aide d'une conseillère professionnelle pour ce tout ce qui est du domaine de la réinsertion professionnelle. On a un psychologue aussi qui travaille avec nous une journée par semaine, vers qui on peut orienter des personnes. Et puis après, on a d'autres partenaires extérieurs. Voilà. Nos partenaires principaux, ce sont les hôteliers, aussi, avec lesquelles on travaille. Ce sont des hôtels commerciaux. Les gens sont dans une chambre individuelle. Certains ont un petit coin cuisine. On fait en sorte que, quand on peut, on n'a pas que des hôtels avec des coins cuisine. Par contre, à chaque fois, les sanitaires sont sur le palier, et sont à partager avec d'autres. Donc voilà. On demande une participation financière pour les gens qui ont des ressources mensuelles. En gros voilà, je crois, ce que je peux vous dire. Vous avez peut-être des questions par rapport à tout ce que j'ai dit ?

9. Peut-être que ça viendra dans la suite, tout à fait.

10. Donc là, pour dire en gros ce que je fais, c'est ça. Donc là, sur le service, on est quatre travailleurs sociaux. Donc, je ne suis pas la seule. On est trois assistantes sociales et un éducateur. Voilà. Après, par rapport à votre question sur la spiritualité, alors je pense qu'elle est présente, mais pas de manière, je vais dire : officielle. Je ne sais pas si c'est le mot, mais voilà : certaines personnes expriment de leur spiritualité, d'autres pas, puisqu'on n'arrive pas toujours à entrer en relation de manière simple avec tous, bien sûr. Les personnes ont souvent des parcours chaotiques, et des fois ne croient plus en rien, même en l'assistante sociale, à un moment donné. Donc, notre rôle est aussi de recréer du lien. Alors, il est vrai qu'on pourrait penser que, comme on est [à cette association] et que c'est une association à consonante protestante, la spiritualité serait présente, mais pas plus qu'ailleurs, j'aurais tendance à dire, selon moi. Voilà. Donc, la spiritualité s'exprime ; c'est vrai qu'il y a des gens qui parlent. Alors, je ne sais pas si, dans spiritualité, ce que vous mettez dans spiritualité, puisque spiritualité, on a tendance à penser religion aussi. Donc, certaines personnes affichent leurs croyances religieuses, notamment. D'autres, on ne sait pas, mais on ne cherche pas non plus à savoir s'ils en ont ou pas, parce que nous, en tout cas moi, je me sens plus laïque, plus qu'autre chose. Alors après, je ne sais pas la définition de la spiritualité, ce que vous vous mettez, ce dont je pourrais vous parler. Enfin ?

11. Vous disiez que certains s'expriment par rapport à leur spiritualité, d'autres pas. Et vous avez parlé d'une difficulté d'entrer en relation. Quelles sont les conditions apparemment, que vous avez constatées, pour qu'une personne s'ouvre par rapport à sa spiritualité ? Est-ce que vous avez identifié des conditions, ou des difficultés par rapport à ça ? Qu'est-ce qui facilite ?

12. Pas spécifiquement, mais des fois, les gens ont eu de telles cassures dans leur vie, qu'ils ne croient plus en rien, on va dire, à un moment donné de la prise en charge. Ils arrivent de la rue, bon ben, s'il y avait un Dieu, il n'en serait pas là, enfin des fois, c'est ce qui ressort. S'il y avait un Dieu, il ne me serait pas arrivé tout ce qui m'est arrivé. Donc, c'est qu'il n'y en a pas. [Petit rire] Voilà. Quand je dis : on a du mal à entrer en relation avec les personnes, c'est qu'elles sont tellement isolées, à un moment donné, que nous, on redevient un interlocuteur, mais qu'il n'est pas aisé de, dès le départ et de prime abord, de faire confiance à un assistant social. Ce qu'on sait aussi, c'est que les personnes, quand elles ont eu de longs parcours comme ça d'errance, elles ont connu des assistants sociaux, un nombre infini, puisqu'en fait, dans le système social, c'est vrai que c'est très hachuré, dans le sens où, pour 15 jours dans tel centre d'hébergement, c'est ce travailleur social qui s'occupe de moi, mais dès que je sors, je me retrouverai avec un autre. Donc, la relation qu'on est censé pouvoir créer prend du temps, et quand c'est comme ça, eh ben ce n'est pas évident. Les gens ont parfois le sentiment aussi que le travailleur social n'a pas fait ce qu'il avait à faire concernant leur situation, et du coup, ils ont parfois du mal à faire confiance aux travailleurs sociaux suivants, et à se livrer, parler de leur parcours. Ils ont l'impression, ils ont tellement

déjà raconté leur parcours et leur histoire que, encore une fois, ils vont le raconter, mais ça ne servira pas à grand-chose. Ils seront re-trimballer de structures en structures, ou mis à la porte, enfin peu importe, en fonction des situations. Qu'est-ce que je peux dire d'autre ?

13. Vous disiez justement que le fait de se livrer, c'était peut-être lié à une certaine utilité, le fait que ça ne sert pas à grand-chose, donc, de ne pas se livrer. Donc, c'est quelque chose que vous ressentez.

14. Tout à fait. On ressent bien qu'il est une étape au départ, avec les personnes, de les mettre avant tout en confiance, avant qu'elles puissent enfin redire des choses d'eux, parce qu'elles ont déjà fait ces parcours-là tellement de fois, effectivement, elles n'en voient plus l'utilité. On rencontre malheureusement des personnes qui sont dans un parcours d'errance depuis plusieurs années, des fois des dizaines.

15. Donc, par rapport à votre statut d'assistante sociale, se dire que les personnes, si elles se confient à vous sur leur parcours, c'est parce qu'elles attendent quelque chose ?

16. Tout à fait. Elles attendent souvent la première chose, c'est un logement.

17. Et quel type de questions elles vous confient dans ces cas-là ?

18. Alors au départ, les personnes justement, alors la relation de confiance se crée, les personnes arrivent. Nous, on leur propose un hébergement. Elles nous disent amen à tout. Enfin, elles ne cherchent pas car elles ont envie que ce soit lisse pour être prises dans ses structures, où enfin a priori elles pourront se poser, puisque nous en plus, on propose des contrats de séjour de six mois renouvelables, donc ça fait vraiment des temps qui peuvent être assez longs, le temps de se poser, se ressourcer, se refaire entre guillemets. Donc, les gens parfois nous disent amen à tout, au départ. Et c'est en cours de route, si ils sentent bien l'assistante sociale, entre guillemets, qu'ils finissent par livrer des choses. On apprend parfois des choses même un an après un suivi, parce que la personne a caché des choses, parce qu'elle s'est dit : si je les dis à l'assistante sociale, c'est en défaveur, et peut-être qu'elle ne va pas me prendre, qu'elle va me mettre dehors, ou qu'elle va…bon peu importe, comme si on avait un pouvoir sur les personnes. En tout cas, c'est ce qu'elles pensent, et peut-être que d'ailleurs, des fois, on a du pouvoir, et on en use. Ça, c'est une autre question.

19. Et ce qu'elles vous livrent, c'est de quel ordre ?

20. Alors au départ, c'est tout lisse, pour dire que je corresponds bien au profil. C'est comme si on se présentait presque à une embauche d'emploi. On veut montrer qu'on est celui qu'il faut. Et puis, au fur et à mesure du temps, quand on arrive à entrer en relation avec les personnes, puisqu'après, ce qu'il faut savoir, c'est que, dans les personnes qu'on reçoit, il y a des personnes qui ont parfois des pathologies, aussi, lourdes. Donc là, l'entrée en communication est complexe, voire pas possible si l'on parle de psychose ou chose comme ça. Donc, ça peut arriver. Des choses qui n'ont pas été décelées avant, et avec lesquelles on doit essayer de faire, et travailler. Sinon après, les gens peuvent se livrer sur tous les domaines, voire parfois on est dans l'intimité des personnes. Elles racontent tout. Certains, c'est facile de tout raconter, voire même des fois on se dit : il m'en dit un peu trop, et on peut avoir carrément l'inverse : des personnes, justement, qui sont sur leur garde, et qui ne livrent pas grand-chose d'eux-mêmes, qui livrent juste ce qu'il faut pour donner l'impression qu'ils sont dans l'accompagnement, et qu'ils travaillent à l'amélioration de leur situation avec nous, parce que nous, on est là aussi pour leur rappeler qu'on est un outil mis à leur disposition, on n'est pas eux, et c'est leur vie, ils en sont acteurs. Et si eux ne jouent pas le jeu, nous, quand bien même on jouerait le jeu, ça ne servirait pas à grand-chose, ou ça servirait à un moment donné, et ça pourrait retomber derrière.

21. À quel moment avez-vous l'impression que la relation passe, alors peut-être que ponctuellement, mais sur des questions spirituelles ? Qu'est ce qui vous permet de vous dire que : ah là, c'est plutôt de l'ordre spirituel ?

22. Il y a des personnes qui vont exprimer, alors après, du coup, j'ai impression de ne pas savoir la définition de la spiritualité, mais bon ce n'est pas grave…

23. Mais qu'est-ce que vous mettrez-vous ?

24. Ben moi, j'ai tendance à, la spiritualité, c'est peut-être bête mais là, comme ça, sans y avoir réfléchi, parce que je n'ai pas réfléchi spécialement à notre entretien, là, je pense à la religion, [petit rire] alors que je suis sûr qu'il n'y a pas que ça. La spiritualité, c'est, je pense, la quête de soi. Enfin, il y a d'autres choses, sûrement, qui doivent sortir de ça, une espèce de philosophie de vie qu'on cherche pour trouver la sérénité, ou enfin peu importe. Après, dans la religion, c'est peut-être plus prégnant, parce que j'aurais tendance à imaginer, comme il y a Dieu et des choses qui nous sont livrées, c'est d'atteindre quelque chose de l'ordre de…Donc, il y a des personnes qui sont très claires. On sait par exemple qu'un monsieur est musulman, qu'il fait sa prière, parce que c'est quelqu'un qui va facilement parler, ou qui va employer, je pense en particulier à un monsieur, notamment, que je recevais, qui était musulman d'origine sénégalaise, et qui disait tout le temps « Inch Hallah », ou des phrases, alors comme je suis d'origine algérienne, je comprends un peu l'arabe. Des fois, il donnait des phrases du Coran dont j'avais déjà entendu parler du fait de ma culture personnelle. Donc ben là, c'était clair que, voilà. Et puis bon, il disait qu'il allait à la mosquée. Enfin pour lui, c'était important. Quand il me parlait, notamment ce monsieur avait divorcé. Ça s'était très mal passé. Il rappelle souvent qu'il était un bon musulman, qu'il a toujours fait les choses bien, il ne comprenait pas tout ce qui lui était arrivé, pourquoi il se retrouvait à la rue, qu'avant d'arriver ici, il n'avait jamais eu besoin d'assistante sociale, qu'il avait toujours travaillé, fait ce qu'il fallait, enfin voilà. En rapport avec sa religion en tout cas. Après, des gens ne parlent pas de religion parce que soit ils n'en ont pas, soit ils en ont une, mais ils sont pudiques, mais là je ne sais pas. Je pense à un autre monsieur qui nous a dit un jour, au moment où il a eu un logement, on lui a proposé quelque chose, il dit : « Maintenant, je sais que Dieu existe. Je sais qu'il est protestant. » Bah voilà. [Petit rire] Une petite phrase, c'est anodin, mais voilà. Il y a des gens pour qui, à un moment donné, ils retrouvent une espèce de foi en quelque chose, quand leur situation évolue. Après nous, alors je vais dire « nous », mais je pense que je ferais mieux de dire « moi », ce n'est pas le sujet que, en tout cas la religion et tout ça, ce n'est pas un sujet que je cherche spécialement à aborder. Si les gens la porte, je l'autorise quelle qu'elle soit, mais ce n'est pas un sujet que moi, spécialement, je vais chercher à creuser, à savoir si la personne a une religion ou pas, si elle pratique ou pas. Pour moi, peu importe, en fait ça n'a pas d'importance. Après, la spiritualité au sens large, eh ben, si l'on parle de cette espèce de quête de sérénité, de paix intérieure, qui rejoindra un peu le thème religieux mais sans en être, parce qu'on peut être là-dedans sans être dans une religion quelconque, c'est des discussions assez régulières avec certaines personnes qui sont en recherche de réponses pour eux-mêmes. Eh ben là, on est là aussi pour travailler avec ça. Alors moi, je mettrais plus, alors là, je mets cela sur le dos de la spiritualité, mais quand je le fais dans mon travail, j'ai plus l'impression d'avoir des discussions philosophiques avec les personnes sur les thèmes de la vie courante, avec des comportements, des choses à faire. Voilà. C'est notamment quand on a des personnes qui sont un peu révoltées contre la société, et avec lesquelles on essaie de travailler à quelque chose de plus serein, notamment des personnes qui sont à vif, et qui, je ne sais pas, ils envoient une lettre d'embauche, on ne leur répond pas, ça les met hors d'eux. Il vont se présenter à un entretien, ils n'ont pas de réponse, ou on leur dit non. Donc à ces moments-là, on est amené à travailler un petit peu avec eux quelque chose de l'ordre du, ben oui, un peu du spirituel, en leur disant, ben oui, enfin, en mettant ça aussi sur la société, puisque bon, la société maintenant, on est aussi

dans un monde où on envoie une lettre, on n'est pas sûr d'avoir une réponse, on n'est pas sûr d'être rappelé, même si on nous a dit qu'on allait le faire. Voilà. Et donc, c'est plus calmer les personnes, et puis essayer de leur donner des espèces de proverbes, des choses comme ça qui font dire : c'est comme ça, nous, en tant qu'êtres humains, même si dans la société, il y a des choses qui nous déplaisent, il faut apprendre à vivre avec malgré tout. Enfin voilà. Je ne sais pas si c'est de ça dont vous parlez ?

25. Quand vous travaillez sur la quête de soi, la philosophie de vie, est-ce que pour vous, vous parleriez d'un accompagnement spirituel de la personne ?

26. Alors, je n'aurais jamais dit comme ça.

27. Non.

28. Après, peut-être après l'entretien avec vous, rappelez-moi dans quelques semaines. [Rires]

29. Et pourquoi vous ne l'auriez pas dit comme ça ?

30. Je ne sais pas. Ça ne m'est même pas venu à l'esprit, j'avouerais. La spiritualité, je n'avais pas mis ça là-dedans. J'aurais mis psychologie, philosophie, enfin vous voyez, mais c'est peut-être parce que c'est des formations [?]. Je vous dis : moi inconsciemment, vous m'avez parlé de spiritualité, j'étais axé religion, honnêtement. J'irai regarder d'ailleurs, dès que vous partirez, la définition de la spiritualité, pour le coup, parce que c'est un mot, voilà, que je ne dis pas plus que ça.

31. Pour vous, ça fait partie intégrante de votre travail d'aider la personne, d'accompagner la personne dans sa quête d'elle-même ?

32. Il me semble que ce sont des outils nécessaires à mettre éventuellement à la disposition de la personne, après, si elle en est d'accord. Ce n'est pas un travail qui est fait avec tous de manière générale. On sent quand il y a des gens qui viennent avec des questionnements. Et comme, je vous dis, qui sont aussi parfois à vif, et avec lesquels on se dit que si on n'arrive pas à travailler quelque chose de cet ordre-là, quoi qu'il arrive, ils seront toujours confrontés à cette même réalité, et que ce sera des points toujours difficiles pour eux. Donc moi, je sais que j'axe ça parfois. Il y a des personnes avec qui ce sont souvent des entretiens où, justement, il n'y a même plus le dossier administratif. On l'oublie et on est dans un échange. Alors après, on ne le fait pas avec tous, parce qu'on ne le sent pas de la même manière. On ne sent pas toujours les personnes prêtes à entendre, des personnes qui ont leur fonctionnement, et c'est difficile d'en changer. Donc nous, on donne aussi accès à la psychologue parfois, quand on sent que nous, on est un peu démuni. C'est notre manière de faire, si les gens acceptent aussi. Ils ont le droit de dire non. Ils ne sont pas obligés d'aller voir la psy.

33. Justement, j'étais intéressé de savoir à quel moment, qu'est-ce qui vous permet de savoir qu'une personne est prête à parler de cet aspect spirituel, ou ne l'est pas ? Qu'est ce qui vous permet de le sentir ?

34. Alors, je ne sais pas comment le dire, mais j'ai l'impression, bon, c'est face à une situation précise en général. Souvent, je vais ressentir l'agacement de la personne face à des réalités. C'est souvent par là qu'on prend la personne. C'est elle qui nous donne la matière pour faire notre travail. C'est par ce biais-là. On a tendance à essayer d'en parler sur le moment, et puis on sent si la personne, elle y est. Et puis, il y a des personnes, on a une bonne discussion cette fois-ci. Lorsqu'ils viendront au prochain rendez-vous, la semaine suivante, ils donneront quelque chose, présent dans l'entretien, comme une demande. Ils diront : moi, j'ai réfléchi à ce que vous m'avez dit, et c'est vrai, vous avez raison, ou vous avez tort, ou ça m'a fait penser à des choses, enfin peu importe la réaction. Et de là, on sent s'il y a une ouverture, et on retravaille un petit peu là-dessus avec les personnes.

35. Vous attendez toujours que ce soit de l'initiative de la personne accueillie, ou ça peut aussi être une proposition de votre part ?

36. Ça peut être une proposition, c'est-à-dire qu'on peut lancer quelque chose et voir s'il y a du retour. C'est-à-dire : c'est comme dire : je laisse ma porte entrouverte, et puis, si la personne saisit, pourquoi pas. Après, il y a d'autres personnes où l'on sent que ce n'est pas possible, du fait soit, je vous disais tout à l'heure, d'une pathologie, parce que du coup, ils sont dans autre chose. Je pense à un Monsieur que je reçois, qui est psychotique avec des tendance parano, voilà, nos entretiens sont très limités, on ne peut pas aller bien loin. Tout ce qu'on peut dire, ou les travaux qu'on peut tenter avec d'autres collègues, je me heurte régulièrement à cette tendance paranoïaque qui rejette tous les autres accompagnements. [Quelques détails du cas]

37. Vous parliez du suivi psychologique, la possibilité de voir un psychologue.

38. Orienter vers un psy.

39. Quand orientez-vous vers un psychologue ? Quand considérez-vous que c'est votre part de travail, de travailler sur l'aspect spirituel ?

40. Alors là, je dirais : je n'ai pas de recettes toutes faites. Je ne sais pas. J'ai l'impression, alors ça ne fait pas très professionnel, mais c'est comme si c'était au feeling avec les personnes. C'est vrai qu'on travaille sur de la relation, et moi, je joue vraiment le jeu, je crois, en tout cas j'essaie de jouer le jeu de la vraie relation. Du coup, je ne parle pas spécialement de moi, et de ma vie personnelle et compagnie, mais j'essaie vraiment d'entrer en relation, et de me mettre au niveau de la personne. Il est vrai que moi, il y a plusieurs personnes que j'enverrais très bien vers la psychologue, mais je n'y arrive pas, puisque ces personnes, vous savez que le psy est encore considéré comme quelqu'un pour soigner les fous, ça reste encore très présent dans les têtes, ou je ne sais pas comment le dire. Donc, plein de personnes à qui on propose cette prestation nous font non, non, voire même nous disent : non, je ne suis pas fou, je n'ai pas besoin. Donc nous, on aurait tendance à vouloir envoyer plus de gens vers le psy, mais dans la réalité, comme on ne les oblige pas, parce qu'on ne pense pas que ce soit nécessaire d'obliger quelqu'un d'aller faire une psychothérapie, on ne le fait pas.

41. Le psychologue fera un accompagnement différent de ce que vous pouvez faire vous ? Est-ce qu'il va également s'intéresser aux questions spirituelles de la personne ?

42. Il peut, je pense. Il peut. D'ailleurs, vous allez rencontrer je crois la psychologue dont je vous parle. Vous aurez la possibilité d'avoir le lien. Je pense qu'il peut, parce que bon, je pense que les séances en psy, c'est ouvert aux sujets que souhaitent aborder les personnes. Nous, on oriente vers un psychologue parce que nous, on a une formation qui ne nous permet pas de diagnostiquer. Moi, je vous dis : j'ai un monsieur, je pense qu'il est psychotique, c'est moi qui, j'ai eu quelques heures de psychologie dans mon cursus scolaire, et je ne suis pas médecin, enfin vous voyez. Donc nous, on aime bien orienter vers la psychologue, parce qu'on se dit qu'on aura un vrai diagnostic. On pourra mieux accompagner une personne, parce qu'une personne psychotique, si on travaille avec elle comme avec une autre personne lambda, on va se heurter à des choses. Voilà. Donc, c'est plus pour avoir un diagnostic, et savoir comment appréhender, justement mieux entrer en relation avec les personnes avec lesquelles on n'arrive pas à entrer en relation.

43. Vous les orientez plutôt quand il y a une pathologie ?

44. Quand on pense qu'il y a des choses qui empêchent, en tout cas, ce parcours d'insertion sur lequel nous, on est censé intervenir.

45. Sinon, ces questions-là de spiritualité ?

46. On les aborde avec les personnes en fonction du temps qu'on a, du souhait ou pas des personnes. Voilà. Donc, il y a des personnes pour qui c'est très important de lui dire, et puis d'autres, on ne sait pas, et puis non, on ne cherche pas du coup à savoir non plus.

47. Et pour vous, quelle formation faut-il pour pouvoir accompagner correctement une personne sur ces questions de spiritualité ?

48. Quelle formation ? C'est cela que vous m'avez dit ?

49. Oui. Quelle capacité, quelles compétences ?

50. Je pense : une grande ouverture d'esprit. Alors, je ne sais pas, après, je ne sais pas s'il faut être laïque ou pas [petit rire], parce qu'on n'est pas pris, si l'on est dans une religion ou une autre, par des…

51. Qu'est-ce que ça changerait ?

52. Les façons de voir certaines choses. Après, je ne sais pas. Après, je parle peut-être de choses extrêmes, je n'en sais rien. Moi, je pense : une certaine ouverture d'esprit, une manière, une capacité à pouvoir tout entendre, peut-être entre guillemets, mais pour justement comprendre que l'autre a besoin de tel ou tel type de spiritualité. Peut-être la définition de la spiritualité n'est justement pas la même pour tous. On ne recherche pas tous les mêmes choses dans la vie. Donc, je pense que c'est différent. Moi, je mets vraiment ça sur une recherche de sérénité, de paix intérieure, je pense. Pour moi, c'est ça. Donc, si on est peut-être soi-même dans cette démarche, peut-être entendre celles des autres, je ne sais pas. Je ne sais pas quelles compétences exactement.

53. Quelle est la place de vos convictions personnelles dans cette relation, sur ces questions de spiritualité ? Est-ce qu'elles sont présentes ? Est-ce que vos convictions sont présentes ? Est-ce qu'elles sont explicites ?

54. Oh ben, je pense que oui. Après, tout dépend ce qu'on appelle conviction. Là, on n'est pas en train de parler de religion, on est en train de parler de ce que je dis : sérénité, paix intérieure. Oui, je pense. Vous savez comme, nous, en tant que travailleur social, on travaille avec ce qu'on est. Je pense qu'on véhicule aussi des choses qui font parties de nous. Là, je pense par exemple à un suivi que j'ai eu, et que tous mes collègues à chaque fois me disent : si ce monsieur n'était pas tombé sur toi, nous, on n'y serait pas arrivé. Alors voilà, c'est con, parce qu'on a la même formation. À la base, on est censé tous y arriver de la même manière avec tout le monde. Enfin bref. Mais vous voyez : il y a des choses sur lesquelles on a l'impression qu'on est plus compétent que d'autres, ou moins compétent sur d'autres choses. Enfin moi, je ne suis pas en train de dire que moi, je suis bien et les autres c'est. Donc voilà. Je ne sais pas si je réponds à votre question ?

55. Si, si.

56. Mais voilà.

57. Est-ce qu'il y a une politique de l'association par rapport à : vous avez parlé tout au début de l'accompagnement d'une manière globale. Donc, je suppose que vous incluez aussi cet aspect spiritualité et de quête de soi, etc.

58. Alors, ce n'est pas écrit. Mais, comme on est un peu en quête du bien-être, de re-socialisation ou socialisation, tout ça, c'est des gros mots, ça passe aussi par là.

59. Pour vous, c'est implicite ?

60. Ben, il me semble.

61. Est-ce que c'est partagé par vos collègues ? Votre démarche ?

62. Alors, si vous rencontrez les quatre travailleurs sociaux, je pense que les démarches seraient peut-être pas toutes les mêmes effectivement. Là, je pense que moi, il y a une partie de moi qui fait que voilà. Bon, je peux parler de moi, il n'y a pas de mal à ça. Moi, je m'intéresse beaucoup à tout ça. Peut-être que P., c'est pour ça qu'il a pensé [petit rire] à moi comme nom, et non une autre. Enfin, je ne sais pas, peu importe. C'est des recherches de paix, de sérénité intérieure que j'ai menées pour moi aussi. Ce travail me fait encore plus réfléchir à la nature humaine, au comportement, au pourquoi du comment, enfin de tout ça. Donc, je pense que je véhicule des choses de moi aussi, et que je transmets mon savoir, entre guillemets, c'est-à-dire ce que moi, je peux comprendre de la vie. Je ne sais pas. Par exemple ce monsieur dont je parlais tout à l'heure, qui va être heurté de tous les actes de la vie courante, qu'on ne lui dit pas oui, on ne lui dit pas bonjour, je sais que voilà, moi, plus jeune, j'étais aussi heurtée par des choses, et puis en fait, en faisant cette formation, en lisant des livres, en apprenant à vivre, et avec l'âge, et avec plein de choses, j'ai mis comme on dit de l'eau dans mon vin. Et du coup, il me semble des fois intéressant de partager ça avec les personnes. C'est ça, quand je dis transmettre le savoir, parce que ce n'est pas un gros savoir non plus, mais d'expliquer aux personnes, voilà. À travers l'exemple de moi-même, ou des fois sans me mouiller, quand je sens que ce n'est pas le moment, avec une personne, de mettre trop de familiers, enfin ce n'est pas de la familiarité, mais de m'impliquer trop, parce que c'est aussi tout un jeu comme ça, quand on travaille avec les gens, c'est être là, et d'être bien présent, et puis à un certain moment d'être un peu plus en retrait. Et donc moi, il me semble que ça fait partie, oui, de mon travail. Après, ce n'est écrit nulle part. Moi, je suis censé trouver un hébergement ou un logement pour des gens, avec l'aide d'une CIP[2], d'un psychologue. Voilà, sinon on pourrait regarder les écrits, notamment, si ça vous intéresse, du contrat de séjour qu'on propose aux personnes, je ne pense pas que vous y trouverez de mots. On pourrait regarder par curiosité, parce que je n'ai pas tout en tête. Je ne suis pas sûre qu'on trouve de mots là-dessus. On parle peut-être de relations d'accompagnement social avec l'assistante sociale. Donc, est-ce que c'est sous-tendu ? Je ne sais pas.

63. Et quels sont les enjeux, pour vous, d'aborder ces questions de quête de soi, de sérénité ?

64. Ben, c'est pour aider à une meilleure compréhension de la société dans laquelle ils vivent, à mieux accepter ce qu'on a du mal à accepter de tout être humain, chacun de sa place, pour qu'ils puissent aller vers une certaine autonomie, et ne pas subir de nouveaux échecs par la suite. En tout cas essayer, après c'est prétentieux, tout ce que je dis.

65. Qu'est-ce que ça vous apporte, à vous personnellement, dans la relation, qu'il y ait ces échanges sur la spiritualité ?

66. Ben moi, je trouve ça très intéressant, très riche, parce que nous aussi, on apprend des personnes, parce que les personnes ont des parcours de vie atypiques, et plein de choses à dire aussi. Et des fois, je partage leur constat sur la société, puisque moi aussi, même si je suis derrière mon bureau, j'ai un salaire, j'ai une maison, j'ai des choses que eux n'ont pas, mais il y a des choses qui, dans cette société, ne me plaisent pas. Après, on apprend à accepter ou à se plier. Voilà.

67. Quels sont les fondements de votre pratique d'accompagnement par rapport à ces questions ? Vous avez parlé d'expériences personnelles. Est-ce que c'est ces expériences personnelles ? Sur quoi vous fondez-vous ?

68. Moi ? En tant que personne ? Ben, je pense que je me fonde sur ma propre expérience, des expériences personnelles. Après, avec le temps, et l'expérience du travail social aussi, on s'appuie sur les expériences précédentes, puisqu'au bout de quelques années, on a vu du monde, on a travaillé avec un certain nombre de personnes, et on en a appris des choses. On

[2]Conseillère en insertion professionnelle.

apprend aussi un peu à mieux connaître les fonctionnements humains. On pense percevoir des choses.

69. Pour vous, c'est en référence à votre propre religion, si vous en avez une, ou à votre propre spiritualité ?

70. Alors, je ne pense pas religion. Alors après, je ne sais pas jusqu'où cela joue en moi, la religion. Moi, je suis d'une famille musulmane, donc j'ai été élevée dans ce contexte-là, à vrai dire. Maintenant, je ne suis pas pratiquante, je n'ai pas l'impression d'être dedans. Maintenant, [petit rire] ça fait quand même partie de moi. Donc, jusqu'où peut-être ça joue ? Ça, je ne sais pas. J'aurais tendance à dire : non, ça ne joue pas, mais j'avoue, en y réfléchissant, peut-être il y aurait des choses à y retrouver. Moi, je pense vraiment à mon parcours personnel. Après, il y a les études aussi qui m'ont servi, les études en travail social, je parle : lecture en travail social, la sociologie, la psychologie humaine aussi, je pense qu'elle entre aussi, quelque chose que j'ai beaucoup travaillée, déjà de manière perso, pour comprendre l'humain, parce que l'humain est une drôle de bête. [Petit rire] On est une drôle de bête pour soi-même parfois, donc voilà, je me suis appuyée sur d'autres écrits, dans différentes disciplines : psycho, socio, psycho-socio aussi, et puis ben moi, enfin, moi et mon parcours, parce que bah voilà, on parlait de religion qui jouait ou pas, alors je ne sais pas si elle entre dedans, mais moi, je suis une fille issue de l'immigration. Je pense qu'il y a plein de choses en moi qui font que je travaille de cette manière-là, peut-être pas exactement comme ma collègue. Je pense que c'est tout ça. Et le fruit du travail sur toutes ces choses, et de la compréhension de tout ça, pour moi dans un premier temps. Alors moi, j'ai choisi, alors je ne sais pas si ça peut répondre à une partie de la question, enfin pour moi, ça y répond. Moi, j'ai commencé à être assistante sociale que depuis 2006. C'est une reconversion professionnelle. Ça n'a pas été mon premier métier. J'ai 42 ans maintenant. J'ai commencé à être assistante sociale en 2006, donc ça fait six ans à peu près, je crois, ça doit faire ça. Je vous parle de ça parce que je parlais du travail sur moi, donc ça a été des étapes, le fait de revenir après vers le travail social, de se re-questionner. Donc, je pense que, dans la préhension de ce travail, j'y suis arrivée d'une manière que, si j'avais fait après le bac mon diplôme, non pas bêtement, mais en tout cas un métier, parce qu'il faut un métier, là, j'y suis arrivée après. Je pense que j'ai voulu, après une meilleure connaissance de moi-même, aller vers un métier justement relationnel, et donner de moi, entre autres, pour aider les autres.

71. De la relation que vous avez avec les personnes rencontrées, est-ce que vous avez une attente par rapport à ces questions de spiritualité ? Une attente à ce qu'elles apparaissent ?

72. Non, je n'ai pas une attente, mais j'avouerai, quand il y a matière, et que des débats, des grands échanges se font, je crois que ça me plaît bien, et que j'en suis contente.

73. Sous quelle forme s'exprime les demandes des personnes, au niveau spirituel ? Comment s'expriment leurs questions ? Ça arrive comment ?

74. Je pense que ça arrive par rapport, souvent les questions arrivent à travers un cas précis d'une situation. Comme on cherche à en discuter, moi, j'interroge les personnes. Par exemple, je ne sais pas…Oui, je pense qu'on part d'une situation précise, qui a un peu chamboulé ou heurté la personne, à un moment donné, qu'elle ressent le besoin de voir son assistante sociale pour exprimer un acte qu'elle a commis, mais qu'elle n'aurait pas voulu, enfin des choses comme ça. C'est tout au long de l'échange, mais je pense que la base, en général, c'est un fait précis, quelque chose qui dérange la personne, ou qui la questionne. Alors, comme je n'ai pas la notion de spiritualité, réellement, dans tout ce qu'on dit, je ne suis pas sûr que ce soit quelque chose qui se passe comme ça, de but en blanc. C'est caché derrière autre chose. Je ne suis pas claire ?

75. Si, si. Dans les questions de quête de soi, de philosophie de vie, ces personnes sont amenées à vous en parler suite à un événement particulier, vous semblez dire.

76. Mm.

77. Cela signifie qu'il y aurait besoin d'un déclencheur quelque part.

78. Oui. Moi, j'aurais ce sentiment-là, on peut dire ça.

79. Et quel type de déclencheur ? [Silence] Parce que les personnes que vous rencontrez sont plus ou moins toutes dans la même situation, et pourtant certaines ne vont pas l'aborder, et puis d'autres oui.

80. [Silence] Je ne sais pas. Le déclencheur, c'est peut-être en fait simplement le moment où les personnes s'autorisent enfin, se dire : ben, je ne sais pas, je la sens bien l'assistante sociale, et je peux enfin me permettre. Je pense qu'il y a tout un truc qui se passe entre nous et les gens, parce que, comme je vous dis au départ, on est un étranger qui est plus de l'ordre de l'agent, du gardien de la paix, notamment administratif, que de la personne qui va m'écouter, qui va être gentille avec moi. Donc au départ, les gens sont très, ce n'est pas fermés, mais sur la réserve, on pourrait dire. Donc après, le déclencheur, je pense que si, déjà, il se passe un temps avant que les gens se sentent plus ou moins en confiance, c'est-à-dire qu'il faut qu'il se soit, des fois, passé plusieurs petits événements ou conflits entre nous, entre guillemets — il ne vient pas au rendez-vous, et s'est passé quelque chose — et après seulement, une fois qu'ils ont vu qu'ils pouvaient faire confiance, entre guillemets, ils osent aborder des sujets un peu plus…

81. Ce n'est pas tant ce qu'ils vivent eux, qui provoque le déclenchement, mais plutôt la relation elle-même, comme elle évolue ?

82. On pourrait dire ça, oui. Alors, je ne sais pas si je suis vrai ou pas, j'aurais plutôt tendance à dire ça. On pourra comprendre que ça ne marche pas à tous les coups, et avec tout le monde. J'aurais tendance à imaginer ça. Parce qu'on peut avoir eu des gens pendant deux ans, et avoir l'impression que voilà, pour les amener jusqu'au logement ou un autre hébergement de meilleure qualité, mais ils s'en vont, il ne s'est rien passé, et d'autres qu'on aura gardé peut-être que quelques mois, mais avec qui il s'est passé plein de choses, voilà. Et après, il y a des gens qui peuvent venir déverser plein de choses, mais, en même temps, pas donner accès à eux-mêmes.

83. Est-ce qu'il y a d'autres personnes, d'autres métiers autour du vôtre, alors, vous avez parlé de la psychologue, mais est-ce qu'il y en a d'autres qui prennent en compte cette dimension spirituelle ? Principalement ?

84. À part les travailleurs sociaux, vous voulez dire ?

85. D'autres que les travailleurs sociaux et la psychologue. Il y a d'autres relais pour ces questions-là ?

86. Je ne sais pas.

87. Non ? En tout cas, pas en lien avec vous ?

88. Non. Les travailleurs sociaux de manière générale, je pense qu'on est censé laisser accès aux personnes à quelque chose de cet ordre-là. La psy, je pense que de fait oui. Après non, parce que je pense que, dans les administrations, tout ça, non. Après, je pense qu'il peut y avoir des personnes qui laissent accès, mais là, ce sera plus l'individualité et la personnalité de quelqu'un qui fera qu'elle laissera accès à quelque chose, mais dans un métier précis, je ne sais pas, le médecin peut-être, je ne sais pas. Quand ils ont le temps. [Petit rire]

89. Et vous trouvez suffisamment le temps pour parler de ces questions-là ?

90. Oui. Oui, parce que nous, comme je vous disais, moi, je travaille à temps plein, et j'ai 20 suivis, donc 20 personnes. Quand je dis 20 suivis, c'est 20 personnes. Des fois, ça peut être un père avec ses enfants, ou une mère avec un enfant. Donc, sur un temps plein, ça laisse quand même du temps. C'est la qualité du travail qu'on a ici quand même. Du temps, et puis du coup, nous, ce qui est aussi très important, c'est que nos prises en charge, comme je vous disais tout à l'heure, sont de six mois renouvelables. Donc, il peut y avoir des personnes qu'on a là depuis deux ans. Donc, ça laisse aussi aux gens une espèce de toit sur la tête, qui n'est pas le leur, mais qui est quand même un toit, sur du long terme, du moins moyen terme en tout cas, en tout cas par rapport à l'hébergement d'urgence, ça devient du long terme, ça relativise par rapport à tout ça. Donc, les gens ont vraiment le sentiment de se poser. Je pense que ça rentre en compte dans la prise en charge. Et du coup, ça laisse le temps aussi pour préparer les gens, et puis avoir des temps comme ça, vu qu'on voit les gens pendant deux ans des fois, voilà, les choses peuvent se passer, et ils sont en confiance, puisqu'on leur propose un toit pour une période longue, en leur stipulant bien, dès le départ, que nous, sauf cas d'exclusion pour des raisons diverses : violence ou compagnie, nous, on accompagne jusqu'au bout, jusqu'à ce qu'il y a une solution de sortie. Je pense qu'au niveau mental, pour les personnes, c'est très appréciable, après avoir connu des hébergements d'une nuit, de deux nuits, d'une semaine, le métro, ou je ne sais pas, le parking, enfin peu importe.

91. Dans tout ce que vous avez dit, j'entends que, pour vous, la spiritualité est de l'ordre : vous avez parlé de religion, mais aussi de quête de soi, de philosophie, de recherche de sérénité. Est-ce ainsi que vous comprenez la spiritualité ? C'est tout ça à la fois ?

92. Oui, c'est ça, je pense. En gros, je dirais ça. Il y a la religion, ben si on est dans une religion. En même temps, je pense que dans la religion, le concept de sérénité, de paix intérieure, et tout, je pense que dans chacune, alors je ne les connais pas toutes, et pas dans le détail. Pour moi, quoi qu'il arrive, un lien, ou les mêmes choses sont dites un peu partout, mais d'une manière différente. Une religion demande de pratiquer quelque chose ou pas, mais je pense que dans le fond, et je pense, c'est ce que tout être humain recherche, c'est de trouver une espèce de paix intérieure, enfin, de se sentir le mieux possible avec soi-même, ce qui n'est pas toujours gagné, en fonction des parcours de vie qu'on a pu avoir.

93. Qu'est-ce qui vous permet d'accompagner aussi bien

94. Merci. [Petit rire]

95. aussi bien des personnes qui sont de spiritualité éloignée de la vôtre que celles qui sont proches de la vôtre ?

96. Bah, je ne sais pas. C'est peut-être les notions de psychologie qui permet de se dire que, ben voilà, l'être humain en fait, c'est assez compliqué. Soi-même de voir ses propres travers. Moi, j'estime aussi que j'en ai. On n'est jamais dans : l'un connaît, l'autre ne connaît pas. Moi, je sais tout, l'autre ne sais rien. Tu es bon en math, moi, c'est en français. Tu es bon en physique, moi, je ne sais pas, en calcul mental, enfin j'en sais rien. Et pour moi, voilà, on a tous quelque chose à apporter à l'autre. Peu importe, après, ce que ça peut être, mais spirituellement, je me dis, moi : chacun fait ce qu'il veut. J'en suis là. Tout est compréhensible, quelque part, chez l'être humain, je dirais. Alors après, je ne sais pas si quelqu'un, demain, me dit : j'ai tué cinq personnes, je vais peut-être être emmerdée, on est d'accord. Je ne sais pas. C'est comme si je n'avais pas à juger spécialement des choix de l'autre. Ses choix sont ses choix. C'est pas parce que moi, je n'ai pas choisi le même chemin que, obligatoirement, moi, j'ai choisi le bon, et lui le mauvais. Vous voyez ?

97. Quand vous accompagnez cette personne qui n'est pas de votre spiritualité, est-ce que vous l'accompagnez dans sa spiritualité, elle-même, ou par rapport à votre propre spiritualité ? Comment ça se passe ? [Petit silence] Vous vous raccrochez à vos références ? À ses références ?

98. J'essaie, voilà. De par ce métier, j'essaie de partir de la personne. Alors après, est-ce que je n'essaie pas d'y coller de la mienne, de spiritualité ? Je ne sais pas. Peut-être que si, justement. [Petit rire] Mais j'essaie de partir de là où est la personne. Je pense que, voilà. Enfin moi, c'est vraiment ça que je retiens de mon métier.

99. Et en quoi c'est important, cet aspect ?

100. C'est comme à l'école. On nous parlait souvent, on disait de travailler avec, non pas pour la personne. Enfin, ça n'a peut-être pas grand-chose à voir, mais avec, ce n'est pas pareil que pour. Faire pour elle. Et ça, c'est quelque chose qui moi, me revient régulièrement à l'esprit. Je suis avec la personne, je ne fais pas pour elle. Même si, par moment, la personne, ça la fait chier que je ne fasse pas pour elle, parce qu'elle aimerait bien que l'assistante sociale face tout à sa place, mais voilà. J'essaie vraiment, donc je pense que, par rapport à ce qui est la notion de spiritualité aussi, en tout cas, j'essaie d'être avec, et de me mettre au niveau, enfin, ce n'est pas un très joli mot, parce que ça fait comme si il y avait des castes, mais voilà.

101. Nous arrivons vers la fin de l'entretien.

102. Non, mais je vous en prie.

103. Est-ce qu'il y a un point que vous souhaiteriez aborder dont nous n'avons pas parlé ?

104. Ben non. Je sais que je vais aller regarder ce que ça veut dire « spiritualité » [petits rires], parce que je ne l'ai pas fait avant de vous voir, pour essayer justement de voir si, dans ma définition, ce que j'avais dans la tête, est-ce que j'ai bien tout compris de ça. Après, non. Je me laisse plus à vous, s'il y a des questions que vous voulez me poser encore.

105. Alors, il y a quelques questions de données biographiques, mais en fait, vous m'avez déjà donné, je crois, presque tout. Vous m'avez donné votre âge. Ça fait depuis 2006 que vous êtes au poste.

106. Enfin, assistante sociale. Je suis depuis quatre ans, je suis depuis mars 2008 ici sur ce poste-là. Mais assistante sociale, c'était pour vous expliquer, à un moment donné, que mon choix de métier est arrivé tard, tardivement, enfin après, tout est relatif.

107. Et quel est votre parcours qui vous a amené, parcours professionnel, qui vous a amené finalement à être à votre poste aujourd'hui ?

108. En tant qu'assistante sociale ?

109. Oui.

110. Ben écoutez, moi, je crois que j'avais envie d'être assistante sociale depuis que j'étais au lycée. Mais pour des raisons personnelles, je ne me suis pas sentie à l'époque capable. J'avais l'impression que ça allait me plomber, et que je n'allais pas réussir à m'occuper du malheur des autres, sachant que je pense que, moi aussi, j'en portais. Donc, je ne pouvais pas. Après, j'ai travaillé dans des domaines qui n'avaient rien à voir avec le social. Et en fait, j'ai travaillé quatre ans dans un service des affaires sociales. Alors, pour tout vous dire, c'était la Bibliothèque nationale de France, et c'était pour les agents de la bibliothèque. Donc, ce n'était pas encore. Et c'est ce qui a fait que je suis revenu vers ce domaine d'activité, et quatre ans après avoir occupé ce poste à la Bibliothèque, pour m'occuper des agents du service public de la Bibliothèque nationale, j'ai décidé de reprendre mes études, j'ai entamé la formation d'assistance sociale. Ça répond à votre question ?

111. Oui, tout à fait. Vous parliez, juste là, le fait de porter le malheur des autres. Du coup, est-ce que c'est une disposition personnelle nécessaire, enfin y a-t-il une disposition personnelle nécessaire pour faire cet accompagnement au niveau de la quête de soi ?

112. Je ne sais pas, mais c'est une vraie question. Je n'ai pas la réponse encore. Je l'aurai peut-être au moment de la retraite, ou quelque chose comme ça, mais c'est une vraie question. Je me suis toujours demandée, parce que, à mon avis, on n'y va pas pour rien vers ces écoles de travail social. On va chercher quelque chose. On a quelque chose à donner. Après, chacun a sa raison. Moi, je connais les miennes, mais je pense qu'il y a quelque chose qui nous emmène vers ça, que ce n'est pas un hasard. Il y a d'ailleurs, des fois, des soucis, parce qu'il y a des travailleurs sociaux, justement, qui ont, alors ça fait peut-être un peu prétentieux, comme si moi, j'avais réglé mes problèmes, mais qui vont, et qui ne sont plus dans l'aide, mais presque la maltraitance, je dirais, des personnes, parce que effectivement, c'est des métiers dans lesquelles on a envie d'aider, parce que nous-mêmes peut-être, on a eu des cassures, des choses comme ça, mais si on n'a pas déjà fait un travail sur soi, je pense qu'on peut aussi bien, on pourrait presque être nocifs pour les personnes qu'on reçoit, parce que les personnes qu'on reçoit, parfois, elles peuvent croire en nous comme elles croiraient en Dieu, tiens je vais faire [petit rire] une petite touche d'humour, ça ne fait pas de mal.

113. Eh bien, je vous remercie beaucoup pour tout ce que vous avez apporté dans l'entretien.

114. Mais de rien. Mais, je ne sais pas si j'étais, je ne savais pas trop. P. m'a demandé si je voulais bien. J'ai dit que ça pouvait être intéressant de comprendre.

115. Bien merci.

Annexe G

Clés de transcription des caractères hébraïques et grecs

Les clés de transcription des caractères hébraïques et grecs ont été empruntées à l'ouvrage *Esprit*. Dictionnaire biblique Gerhard Kittel. Genève : Labor et Fides, 1971. 285 p.

Caractères hébraïques				**Caractères grecs**			
א	’	מ ם	m	α	a	ο	o
ב	b	נ ן	n	β	b	π	p
ב	v	ס	s	γ	g	ρ	r
ג ג	g	ע	‘	γγ	ng	σ ς	s
ד ד	d	פ	p	δ	d	τ	t
ה	h	פ ף	f	ε	e ou é	υ	u
ו	w	צ	ç	ζ	z	φ	ph
ז	z	ק	q	η	ê	χ	ch ou kh
ח	H	ר	r	θ	th	ψ	ps
ט	t	ש	ch	ι	i	ω	ô
י	y ou i	ש	s	κ	k	αι	ai
כ כ ך	k	ת ת	t	λ	l	αυ	au
ל	l			μ	m	ει	ei
				ν	n	ευ	eu
				ξ	x	οι	oi
						῾	h

Bertrand MARCHAND

L'accompagnement spirituel dans l'action sociale

Enquête menée au sein d'associations protestantes intervenant auprès de personnes en situation d'exclusion

Résumé :
Cette thèse en théologie pratique s'intéresse à la prise en compte de la dimension spirituelle des personnes en situation d'exclusion, accueillies par les associations protestantes d'action sociale. Le travail a été conduit sous la forme d'une enquête par entretiens, sur le terrain d'intervention d'une trentaine d'associations en France métropolitaine. Il propose un *modèle d'accompagnement spirituel aconfessionnel*, adapté au champ de l'action sociale, centré sur la personne en précarité, et mené par une équipe d'accompagnants. Cet accompagnement aconfessionnel garde toute sa pertinence au sein d'une association protestante, en tant que vocation de l'Église à être « aux côtés » des personnes en précarité. Il s'écarte de la poïménique traditionnelle, et se distingue de l'aide sociale. Le modèle propose des voies de facilitation pour l'émergence de la spiritualité des personnes en précarité, et aborde la question de la formation des accompagnants spirituels.

Mots-clés : Action sociale – Diaconie – Précarité – Exclusion – Associations protestantes – Accompagnement spirituel – Aconfessionnel – Approche centrée sur la personne

Title:
Spiritual Care in Social Action: Survey Carried Out in Protestant Associations Working with People in Situations of Exclusion

Abstract:
This thesis in pratical theology considers the spiritual dimension of socially-excluded persons who benefit from protestant associations engaged in social action. The research is based on interviews conducted among about thirty associations in metropolitan France. It proposes a person-centered, *non-confessionnal model of spiritual care* adapted to the field of social action, and led by a team of caregivers. This non-confessionnal support is particularly relevant within protestant associations, considering the vocation of the Church to stand 'alongside' people in their vulnerability. It departs from traditional pastoral counseling and from social assistance. The model provides ways of facilitating the emergence of a spirituality among people in situations of social exclusion, and tackles the training of spiritual caregivers.

Keywords: Social Action – Vulnerability – Exclusion – Protestant Associations – Spiritual Care – Non-Confessionnal – Person-Centered Approach