

La spiritualité, l'éthique et le travail social

Publié par

Rainer B. Gehrig, Michal Opatrný, Nándor
Birher et Klaus Baumann

Indications sur l'ISBN

Les droits d'auteur et les indications sur la publication - y compris les licences Creative commons

Tous les collaborateurs devraient préserver leurs droits d'auteur.



Erasmus+

La publication a été cofinancée par le projet
Erasmus+: 2018-1-CZ01-KA203-048104

Sommaire

Collaborateurs	I
Introduction.....	1

I. Eléments fondamentaux

I1. Les pluralité et diversité religieuses de l'Europe laïque.....	7
<i>Michal Opatrný</i>	
I2. Perspectives de l'être humain et du travail social.....	13
<i>Rainer Bernhard Gehrig</i>	
I3. Méthode et interdisciplinarité - les aspects éthiques et spirituels dans le travail social.....	25
<i>Klaus Baumann</i>	
I4. La spiritualité - un cas de rencontres entre théologie et travail social.....	37
<i>Rainer Bernhard Gehrig</i>	
I5. Lien entre travail social et loi, éthique et religion	53
<i>Nándor Birher</i>	

II. Perspectives

II.1. Engagement du travail social envers les clients	73
<i>Michal Opatrný</i>	
II.2. Concepts et théorie de la spiritualité dans le travail social.....	81
<i>Michal Opatrný, Rainer Bernhard Gehrig</i>	
II.3. Concepts et théorie de l'éthique sociale dans le travail social	101
<i>Emanuele Lacca</i>	

III. Spiritualité et éthique à des niveaux sociaux divers

III.1. Spiritualité des clients, des assistants sociaux, et l'ethos des organisations dans un monde laïc	115
<i>Klaus Baumann</i>	
III.2. Évaluation spirituelle dans le travail social.....	129
<i>Michal Opatrný</i>	
III.3. Spiritualité et décisions éthiques	145
<i>Emanuele Lacca</i>	

III.4. Organisations ecclésiastiques de charité et régulations du secteur social.....	155
<i>Birher Nándor</i>	
III.5. Soutien spirituel dans les structures des organisations d'aide	171
<i>Daniela Blank, Karel Šimr</i>	
III.6. Encadrement dans travail social et spiritualité.....	183
<i>Klaus Baumann</i>	

IV. Domaines d'application particuliers

IV.1. Migrations dépersonnalisées : vers une société accueillante	203
<i>Aaron Muñoz Devesa, M^a Dolores Pereñíguez Olmo</i>	
IV.2. Spiritualité, travail social et autonomisation des femmes : un instrument du changement social	215
<i>M^a Dolores Pereñíguez Olmo, Aaron Muñoz Devesa</i>	
IV.3. Spiritualité et santé mentale	225
<i>Francisco José Moya-Faz, Klaus Baumann</i>	
IV.4. Le travail avec les jeunes et la spiritualité en Irlande.....	239
<i>Brian McManus</i>	
IV.5. La spiritualité à l'âge avancé.....	253
<i>Věra Suchomelová, Francisco Moya Faz</i>	
IV.6. Religion et spiritualité dans le processus du développement de la communauté ...	267
<i>Michal Opatrný</i>	

Collaborateurs

KLAUS BAUMANN est professeur ordinaire à l'Université Albert-Ludwig (Freiburg., Allemagne), où il assure depuis 2004 la présidence des Sciences de la Charité et du Travail social chrétien. Il a été professeur aux Universités d'Erfurt et de Paderborn (2002-2004), où il assurait la présidence des Sciences Humaines Appliquées. Suite à ses études de théologie et psychologie à Freiburg et à l'Université pontificale grégorienne, il a obtenu le diplôme de doctorat et le Prix Bellarmino (1996). Il est chercheur principal au Freiburg Institute for Advanced Studies (FRIAS). En tant que prêtre de diocèse catholique il collabore avec les ministères paroissial et prisonnier, et pratique également en tant que psychothérapeute psychologique dans un cabinet privé. De par cette formation et pratique interdisciplinaire en arrière-plan, les sujets de ses recherches portent sur le soutien spirituel, la santé et la psychothérapie, la théologie de la charité et la psychologie de religion.

NÁNDOR BIRHER est professeur ordinaire et conférencier au Collège Théologique de l'Archevêque à Veszprém et responsable du département de la Faculté de Loi (Université réformée Gáspár Károli (Hongrie). Il est théologien (Université pontificale grégorienne), juriste et ingénieur en assurance qualité. En tant que Conseiller principal du Recteur il est responsable de la structure du système de gestion de la qualité à l'Université Catholique Péter Pázmány. Son domaine de recherche porte sur les normes, en particulier le rôle de la loi, la moralité et la religion en vie de société. Pendant son travail sur les systèmes normatifs, il a développé la théorie de la *Complexité réglementaire* (2020. Szabályozáskomplexitás (Regulatory Complexity). *Glossa Juridica*, 7 (1-2), 285-315; 2015. Ius, Fas, Mos: The emergence of norms. *Deliberationes*, 8(3), 11- 20). Il examine dans ses recherches le rôle des réseaux sociaux dans les processus de satisfaction des besoins du système de soins sociaux.

DANIELA BLANK est depuis 2012 chercheuse associée et conférencière au département des Sciences de la Charité et du Travail social chrétien à l'Université Albert-Ludwig. Elle a étudié le Travail social (Théologie sociale) ainsi que les Sciences de la Charité et l'Éthique sociale chrétienne (M.A.) et a obtenu un PhD en Sciences de la Charité. Ses recherches portent sur l'histoire de la Charité, en particulier sur les femmes dans l'Église catholique.

RAINER B. GEHRIG est professeur adjoint du département des humanités, de l'éthique et des sciences de la religion à l'Université Catholique San Antonio Murcia (Espagne). Il a obtenu le grade de doctorat en Développement social et dirige le programme de Master en Développement social. Ses recherches sont en rapport avec les organisation confessionnelles de l'action sociales en Espagne, la pauvreté et l'exclusion sociale, et la théologie de la charité. Sa recherche actuelle porte sur l'analyse anthropologique des comportements addictifs en utilisant la technologie (2020. *Viviendo en una burbuja: Pasos tentativos para una antropología de la «adicción a las nuevas tecnologías»*).

EMANUELE LACCA est professeur adjoint au département du Travail social et de charité à l'Université de Bohême du Sud à České Budějovice (République tchèque). Il a obtenu le doctorat en philosophie à l'École de Salamanca et étudie actuellement les relations entre premières cultures modernes et contemporaines. Ses recherches sont liées en particulier à l'éthique de la Renaissance méditerranéenne et à la pensée catholique sociale dans les perspectives théologique et philosophique. Il étudie dans sa recherche actuelle les théories de la dignité humaine dans le débat occidental contemporain sur l'éthique sociale, en approfondissant ses racines et son héritage.

BRIAN MCMANUS est responsable du travail avec les jeunes au Clare Youth Service (CYS), un service et une charité régionaux qui se trouvent sur la côte ouest de l'Irlande. Aussi bien que travailleur professionnel avec la jeunesse il est enseignant et volontaire expérimenté à l'école secondaire, impliqué dans le travail avec les jeunes pendant plus de 30 ans. Son domaine de travail en ce moment sont des projets ciblés sur les jeunes considérés en situation de désavantage majeur ou en situation criminelle. Il soutient, entraîne et encadre également les volontaires travaillant dans les clubs de jeunesse locaux et il s'occupe de l'entraînement et du développement du personnel. Il est

animateur de *Comhairle na nÓg* – le Parlement de Jeunesse régional - et coordinateur des Études de l'Enfance et de la Jeunesse (CYS) en programme Erasmus+. Brian a un intérêt vif au renversement de la tendance actuelle dans l'approche du Gouvernement envers le travail avec la jeunesse qui est en train de changer vers une augmentation du travail ciblé et qui considère les jeunes comme un problème qui peut être réglé par des solutions à court terme.

FRANCISCO J. MOYA FAZ. Professeur de Psychologie, Physiothérapie et Thérapie occupationnelle à la Faculté des Sciences de la Santé et de la Criminologie à la Faculté des Sciences juridiques à l'Université Catholique de Murcia-UCAM (Espagne). Il est Docteur en Sciences de la Santé (2007), Docteur en Psychologie (2017) et directeur de la Chaire de Psychogériatrie ainsi que chercheur principal (PR) du Groupe clinique et de recherche en Santé de la Psychologie. Ses domaines de recherche sont : Psychogériatrie, Psychogérontologie et La Fin de la Vie. Il examine actuellement le thème du deuil et du suicide auprès de personnes âgées.

AARON MUÑOZ DEVESA est depuis 2011 professeur adjoint à la faculté des soins infirmiers à l'Université Catholique San Antonio Murcia (Espagne), où il dispense le cours de l'Histoire, des Fondements historiques et des Soins infirmiers fondamentaux ainsi qu'en Master de la recherche en Sciences socio-sanitaires le cours de la Pensée infirmière et de l'Anthropologie infirmière. Il a obtenu le Diplôme universitaire en Soins infirmiers, le Diplôme en Sciences religieuses, titre de Master en bioéthique et titre de Docteur en Soins infirmiers. Il est chercheur en histoire, spiritualité et santé. Ses publications se rapportent au conseil et accompagnement spirituel dans les soins infirmiers (2020). *The path of personal development through the care of Saint John of God*.

MICHAL OPATRŇY est professeur adjoint pour le travail social, la théorie de la charité et de la théologie pastorale à la Faculté de la Théologie à l'Université de Bohême du Sud à (République tchèque). Il préside au Département du Travail social et de la Théorie de la Charité et a obtenu le grade de doctorat à l'Université Catholique privée à Linz en Autriche. Il est diacre permanent à l'Église catholique. Ses recherches portent sur les enjeux transdisciplinaires dans le travail social, y compris l'interaction de la théologie avec les sciences sociales. Il est chercheur principal du projet Spiritualité KA2 d'Erasmus-Plus et de l'Éthique sociale dans le travail social, ainsi que d'autres projets de subvention publique de recherche appliquée. Il a obtenu en 2019 à l'université de Freiburg en Allemagne la Bourse de Recherche Humboldt destinée aux chercheurs expérimentés.

MARÍA DOLORES PEREÑÍGUEZ OLMO est anthropologue et travailleur social. Elle enseigne actuellement à la Faculté des Soins infirmiers à l'Université Catholique San Antonio Murcia (Espagne) le cours des Soins aux groupes à risque d'exclusion. Elle prépare sa thèse de doctorat sur la vulnérabilité et les femmes immigrantes. Son axe de recherche porte sur la migration, le genre et la violence sociale.

KAREL ŠIMR est professeur adjoint au département du Travail social et de charité à la Faculté de Théologie à l'Université de Bohême du Sud à České Budějovice et pasteur évangélique. Dans sa thèse il a traité la saisie de la diaconie dans l'Église évangélique du point de vue de la théorie des systèmes sociaux. Ses recherches sont liées à la théologie de la diaconie, plus récemment au sujet de la spiritualité de l'aide dans le contexte de la foi chrétienne.

VĚRA SUCHOMELOVÁ est professeure adjointe au Département de la pédagogie à la Faculté de la Théologie à l'Université de Bohême du Sud (République tchèque). Ses recherches sont liées à la spiritualité à l'âge avancé et plus généralement à la qualité de vie des personnes âgées. Elle participe au programme Soins pour la Dimension spirituelle de l'Homme offert par l'Université du Troisième Âge. Elle est auteure de la monographie « *Seniors and Spirituality : Spiritual Needs in Everyday Life* » (2016). Elle travaille actuellement sur l'utilisation de la réalité virtuelle pour maintenir les personnes âgées en activité, en particulier sur comment l'expérience virtuelle peut-elle favoriser la satisfaction de leurs besoins psycho-spirituels.

Liste des relecteurs des chapitres (par ordre alphabétique)

En plus des révisions entre les collaborateurs, tous les chapitres sont passés par une relecture à l'aveugle par les pairs. Nous remercions particulièrement pour le soutien et les conseils utiles :

Dr. Francesco de Angelis, Université Catholique Murcia – UCAM, Murcia
(Espagne)

Dr. Jakub Dolezel, Université Palacky, Olomouc (République tchèque)

Dr. Robert V. Doyle, Marymount California University, Palos Verdes CA,
(États-Unis)

Dr. Joaquín Guerrero Muñoz, Université de Murcia (Espagne)

Dr. Jan Kaňák Université Charles, Prague (République tchèque)

Dr. Dr. Klaus Kiessling, Université St. Georgen, Francfort-sur-le-Main (Allemagne)

Dr. Adela Mojzisoava, Université de Bohême de Sud, České Budějovice (République tchèque)

Dr. Elaine Wright, Brescia University, Owensboro (États-Unis)

Dr. Jozef Zuffa, Université de Trnava, Bratislava (Slovaquie)

Introduction

Introduction

« La spiritualité, l'éthique et le travail social » est le résultat d'un projet européen étalé sur deux années entre universités partenaires de la République tchèque, l'Allemagne, la Hongrie, l'Espagne et une organisation de jeunesse en Irlande. L'objectif de cette brochure est d'offrir un guide et un outil de formation aux travailleurs sociaux et autres assistants qui s'occupent de leurs clients dans le cadre européen social, économique, politique, culturel et religieux dynamique du début du 21^e siècle. Nous, les partenaires du projet, vivons dans cet espace et temps et nos expériences, recherches et domaines de formation sont fortement influencés par ces aspects.

Le recueil est conçu comme outil de formation à accès libre pour le troisième degré d'études supérieures, dans lequel les enseignants et formateurs trouveront une structure générale d'objectifs de formation (*ce que l'on peut obtenir*) avec les connaissances, compétences et attitudes, une *introduction* brève du sujet, et des *questions pour la réflexion individuelle* à la fin, qui peuvent être utilisées comme tâches. Tous les chapitres sont conclus par une liste de références bibliographiques actualisées. Notre recommandation est de commencer par les chapitres se trouvant dans la première partie que nous considérons comme fondamentaux, les autres chapitres pouvant être choisis selon l'intérêt du lecteur.

Suite aux discussions sur les méthodes, explicitées dans ce livre (I.3., pp. 25-37), nous organisons les vingt chapitres autour de quatre aspects principaux : une première partie avec *les Éléments fondamentaux* (I.1. — I.5., pp. 7-70), une deuxième partie avec *les Aperçus* (II.1. — II.3., pp. 73-111), une troisième partie avec *les Réflexions sur la spiritualité et l'éthique en rapport avec les différentes couches sociales* (III.1. — III.6., pp. 115-200), une quatrième partie avec *les Domaines d'application choisis* (IV.1. — IV.6., pp. 203-273).

Par le premier chapitre (Opatrný, I.1.), les lecteurs sont amenés au contexte de la situation européenne du nouveau millénaire avec une pluralité religieuse et diversité culturelle croissantes. Celles-ci résultent de mouvements de sécularisation, adaptations et transformations de la chrétienté, de processus de migration, de changements économiques et de nouvelles constellations géopolitiques. Le second chapitre (Gehrig, I.2.) place au centre la réalité fondamentale et la raison d'existence du travail social : l'être humain. Aider les autres professionnellement demande une compréhension de la personnalité, de l'environnement, de la complexité de la vie et une attitude réfléchie ainsi qu'une capacité de comprendre ces situations, processus et personnes. Le chapitre ouvre la discussion d'une perspective chrétienne humaniste avec une attention particulière au concept de la personnalité. Le troisième chapitre sur l'interdisciplinarité et méthode (Baumann, I.3.) semble être une articulation entre la contextualisation initiale, les *Aperçus* qui suivent et le reste du livre. Son orientation plus complexe et théorique fondée sur le modèle de Lonergan des quatre niveaux de *l'intentionnalité consciente* offre un outil global pour réfléchir sur la pratique par laquelle les travailleurs sociaux peuvent améliorer leur capacité d'attention, d'intelligence, de raison et de responsabilité. En rapport avec le chapitre et ses orientations interdisciplinaires, Gehrig montre dans la partie I.4. comment la spiritualité est un domaine où se rencontrent la théologie et le travail social. *Les Aperçus* se clôturent par un texte

comparatif théorique sur le lien entre le travail social et les concepts juridiques éthiques et religieux liés en tant qu'expression de normes (Birher, I.5.). Les travailleurs sociaux se rendent compte de la manière, dont les cadres normatifs influencent la pratique et les situations professionnelles, et dont les clients se sentent dans nos sociétés.

La deuxième partie de ce livre recentre avec ses trois chapitres l'attention sur les concepts majeurs du sujet, les *Éléments fondamentaux*. Cette partie commence par une explication brève de la question fondamentale éthique et pratique de l'engagement envers les clients dans le travail social dans le contexte de la spiritualité et l'éthique (Opatrný, II.1.). Le problème de l'engagement apparaît comme un élément constant dans le livre et ses chapitres. Afin de comprendre les concepts de la spiritualité dans ce manuel et dans le travail social, le chapitre II.2. (Opatrný et Gehrig) offre les connaissances nécessaires, suivies de quelques idées fondamentales sur l'éthique sociale orientée à ce métier (Lacca, II.3.).

Dans la troisième partie, plus exhaustive, les lecteurs trouveront les explications de *la spiritualité et de l'éthique des différentes couches sociales dans les domaines pratiques*, en particulier en rapport avec le contexte des organisations. Baumann offre un chapitre de transition entre les deuxième et troisième parties (III.1), dans lequel la spiritualité des clients, celle des travailleurs sociaux et l'esprit des organisations en un âge sécularisé mènent ensemble envers une pratique spirituellement et éthiquement attentionnée, intelligente, raisonnable et responsable. Dans la partie III.2, Opatrný réfléchit sur la pratique de l'évaluation spirituelle en tant qu'outil et expression de la pratique spirituelle sensible dans les métiers d'assistance. Les lecteurs peuvent trouver ici quelques modèles et conseils pratiques. Le chapitre suivant III.3. (Lacca) élargit les questions liées à l'évaluation par une réflexion éthique sur le sujet. Le reste de la troisième partie est dédié au domaine organisationnel et à l'encadrement. Les lecteurs trouveront un exemple d'organisations ecclésiastiques de charité (III.4., Birher), par lequel l'auteur relie les idées exprimées dans la partie I.5. aux normes et les explique ; dans la section III.5, Blank et Šimr montrent les cas d'une organisation protestante et catholique en Allemagne et en République tchèque et son soutien au sujet de la spiritualité ; la section III.6. (Baumann) termine la troisième partie par des réflexions sur l'encadrement dans le travail social lié à la spiritualité.

La quatrième partie montre avec *les Domaines d'application choisis* comment se traduit le sujet de la spiritualité et de l'éthique dans les groupes donnés en exemple et les domaines de référence dans le travail social. IV.1. (Muñoz et Pereñiguez) décrivent pour les travailleurs sociaux les situations dramatiques des réfugiés et migrants et les questions spirituelles émergentes. Les deux auteurs présentent ensuite dans la partie IV.2. un dialogue sur comment la spiritualité peut faire partie de l'autonomisation des femmes et un instrument de changement social. Dans le chapitre IV.3. (Moya Faz et Baumann), nous incluons le sujet de la santé mentale, étant donné que la spiritualité apparaît fréquemment dans la recherche sur les soins psychologiques et de la santé. Les travailleurs sociaux sont fortement présents professionnellement dans ce domaine également : la santé mentale fait en effet partie de la plupart des programmes de formation pour le travail social. Le travail avec les jeunes et la spiritualité en Irlande (IV.4, McManus) exprime un sujet émergent et résulte des rencontres et formations enrichissantes des universitaires et praticiens dans le projet. Bien entendu, les défis de réalité sociale des personnes âgées en Europe représentent un point incontournable

et pressant dans le champ du travail social et la spiritualité ainsi que dans la pratique éthique. Suchomelová et Moya Faz résumant les aspects importants dans le chapitre IV.5. La partie pratique conclut par une réflexion brève sur le développement communautaire (Opatrný), étant donné que le travail social n'est pas seulement travail de cas ou de pratique organisationnelle et que les individus appartiennent toujours aux communautés, groupes de référence et réalités sociales locales qui doivent être intégrées dans le travail social spirituellement sensible.

Nous estimons qu'il est important de souligner que notre livre propose une pluralité de points de vue. De l'approche habituelle à la spiritualité et à l'éthique dans le travail social que le livre présente diffèrent notamment les chapitres I.5 et III.4. En raison du sujet de ce livre, nous avons fait le choix de respecter la pluralité d'opinions de l'ensemble des auteurs.

Nous espérons que le livre deviendra un outil utile pour le développement futur pour la formation dans les domaines de la spiritualité et l'éthique, la recherche et la pratique du travail social – promouvant systématiquement la compréhension, l'attention, l'aperçu, la réflexion et la responsabilité.

Murcia, České Budějovice, Szeged, Freiburg, juillet 2021

Rainer Gehrig, Michal Opatrný, Nándor Birher Klaus Baumann

Première partie

Éléments fondamentaux

I.1. Les pluralité et diversité religieuses de l'Europe laïque

Michal Opatrný

Introduction

Bien que l'Union européenne soit une organisation séculaire d'États européens laïques, nous vivons dans une pluralité et diversité sociales, culturelles et religieuses croissantes (Taylor, 2007). Non seulement sommes-nous confrontés d'une intensité nouvelle aux cultures et religions qui ont leurs origines historiques et sociales dans d'autres pays européens, mais nous rencontrons également de nombreuses cultures et religions diverses provenant d'autres pays et continents. Nous faisons leur connaissance à travers les personnes et leurs familles concrètes. Leurs cultures et religions (Davie, 2002) se reflètent dans leurs manières de vivre en Europe, dans leurs soucis, leurs conflits et les racines de leurs espoir et puissance. Lorsque le travail social s'occupe de leurs problèmes et conflits, ainsi que des racines de leurs espoir et puissance, il doit traiter également leurs religiosité et spiritualité. Le travail social effectue cette tâche dans un cadre d'environnement public séculaire avec le mandat de l'État laïc.

Ce chapitre explicite brièvement comment cette tension entre le mandat laïque du travail social et l'intérêt pour la religiosité et la spiritualité est enracinée dans l'histoire européenne et dans l'héritage de la culture européenne.

Ce que l'on peut retenir de ce chapitre

Acquis

Les lecteurs obtiennent un aperçu général des pluralité et diversité en Europe aux niveaux économique, culturel, religieux et spirituel.

1. La diversité économique et culturelle en Europe

L'expérience de pluralité et diversité étant nouvelle et plutôt surprenante pour certains d'entre nous qui sommes nés en Europe, elle n'est cependant ni le *résultat* ou la *conséquence* de la politique de l'Union européenne, ni du libéralisme global imaginaire et de la culture d'accueil. La pluralité sociale, culturelle et religieuse est en premier lieu l'héritage historique de l'Europe et une composante essentielle de l'identité constituée pendant des centaines d'années. Jusqu'à nos jours, certains États et sociétés en Europe comme la Suisse conservent un haut niveau de pluralité et diversité culturelles et religieuses. Dans l'histoire européenne, des États plus grands avec un niveau élevé en diversité culturelle et religieuse se sont effondrés et ont disparu, telle la monarchie danubienne (1526-1918) en Europe centrale, où les chrétiens catholiques, protestants et orthodoxes cohabitaient avec les musulmans.

Bien que l'Europe fût un continent culturellement et religieusement diversifié, cette diversité se voyait détruite à de maintes reprises dans des conflits violents et des guerres – où *les autres* allaient être annihilés. Deux épisodes de régimes autocratiques – le nazisme (avec le fascisme) et le communisme ont interrompu, arrêté ou ralenti le développement de la démocratie libérale dans les pays européens du 20^e siècle. Lors de la Première ainsi que la Deuxième Guerre mondiale les pays ont également été déchirés depuis leur intérieur. Ensuite, la guerre froide et le rideau de fer divisaient l'Europe pendant plus de 40 ans. Les conséquences et l'impact de cette situation sont présents encore aujourd'hui et provoquent une division de nos jours : l'Europe se trouve répartie entre régions riches et pauvres. De

plus, les États de l'Union européenne se divisent en partie développée et sous-développée - quoique la plupart d'entre eux soit mieux positionnée que de nombreux autres pays du monde. Eurostat (l'office statistique de l'Union européenne) utilise ce que l'on appelle *la consommation individuelle effective* (CIE) pour exprimer le pouvoir d'achat (la consommation individuelle effective per capita) dans chaque pays de l'UE ainsi que dans les pays de l'Espace économique européen (EEE) (Eurostat, 2020B). Selon les données d'avant la COVID-19 situant l'indice de la CIE de l'Union européenne à 100 % en 2019, la CIE atteignait 124 % en Suisse, 122 % en Allemagne, 118 % en Autriche, 114 % dans les Pays-Bas, 109 % en France, 99 % en Italie, 95 % en Irlande et 91 % en Espagne. En Tchéquie, la CIA était à 85 %, en Slovaquie à 69 % et en Hongrie à 67 %. Dans les pays baltes, la CIE était à 92 % en Lituanie, 76 % en Estonie et 71 % en Lettonie. Cependant en Grèce, la CIE (78 %) était comparable à celle des pays membres de l'Union européenne appelés nouveaux ou de l'Est (Eurostat, 2020A). Depuis cette perspective, la séparation entre les pays de l'Union européenne n'est pas une différence entre l'Est et l'Ouest, il y a également une différence entre le Nord et le Sud et, de manière plus générale, une différence entre les pays riches et pauvres. Par conséquent, les racines historiques de la diversité européenne ne sont pas uniquement positives.

De plus, nous pouvons constater une différence entre les États de l'Union européenne du point de vue des valeurs respectées et préférences politiques. Le Pew Research Center aux États-Unis constate dans son enquête de 2017 *Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe* qu'il existe un lien entre le niveau de confiance sociale plus bas et le soutien mitigé ou ambigu de la démocratie dans les pays européens de l'Est. L'ancien rideau de fer entre les pays de l'Europe réapparaît en tant que délimitation des pays à haut niveau de confiance sociale et fort soutien de la démocratie libérale (anciens pays de l'Ouest) et des pays à niveau inférieur de confiance sociale et soutien mitigé pour la démocratie (anciens pays de l'Est).

2. La diversité religieuse et spirituelle en Europe

L'un des éléments importants dans ce cas-ci est la relation différente envers la religion et la spiritualité dans les pays européens. Dans l'histoire des pays de l'Europe centrale et de l'Est, la religion avait été utilisée comme moyen de délimitation au sens culturel et national. Ceci est particulièrement évident dans le cas de la Pologne qui est réputée pour le lien très étroit entre la culture nationale et la religion catholique. Celui-ci est dû à la position de la Pologne entre la Russie orthodoxe et la Saxe - la région majoritairement protestante à l'Est de l'Allemagne. Par conséquent, l'identité catholique de la nation est liée à son auto-détermination par rapport à ses voisins géopolitiquement dominants. La philosophie laïque dominante en Tchéquie doit être entendue dans ce même sens (Václavík, 2010). La culture tchèque est beaucoup trop éloignée de la culture russe et de celle d'autres pays traditionnellement orthodoxes. Néanmoins, elle a dû s'opposer au cours de son histoire à des influences de cultures catholique et protestante bien plus puissantes. Cela est dû entre autres à sa position, tant elle se retrouve coincée dans l'espace allemand entre deux états constitutifs qui s'opposent traditionnellement - la Bavière catholique par tradition et la Saxe traditionnellement protestante : cette dernière atteignant jusqu'à la fin de la Deuxième guerre mondiale le territoire de l'actuelle Pologne, l'actuelle République tchèque voisinait en grande partie avec la Saxe. Dans l'âge moderne, les pays tchèques appartenaient à la monarchie de Habsbourg traditionnellement catholique. L'auto-définition de l'identité

nationale tchèque aux 19^e et 20^e siècles s'appuyait par conséquent sur l'opposition à tout ce qui était allemand, même la langue allemande qui était la langue principale officielle de l'État plurinational. C'est pour cela que l'auto-définition de l'identité nationale tchèque a nécessairement signifié la définition de soi-même en opposition au catholicisme bavarois et autrichien ainsi qu'au protestantisme saxe. Il est évident que les courants de pensée actuels en Europe centrale et de l'Est sont nécessairement liés à l'interprétation du rôle de la religion dans l'histoire de ces États. Cette question a été habilement manipulée entre autres par la propagande communiste qui a réussi à cultiver l'aversion d'après-guerre (Deuxième guerre mondiale) envers tout ce qui était allemand pendant des décennies et à la faire partager au reste de l'Europe occidentale et aux États-Unis - telle une religion nouvelle. À l'époque, les religions vraies et réelles jouaient un rôle important dans le contre-poids idéologique à l'idéologie communiste (Weis, 2013). Ce facteur a néanmoins renforcé leur rôle en tant que moyen établi de définir l'identité. De nos jours, ce phénomène peut être observé dans les pays de l'Europe centrale et de l'Est à travers l'opposition publique et non dissimulée aux attitudes et opinions du Pape François. Ceci est d'autant plus marquant qu'il ne s'agit pas réellement d'une opposition, mais plutôt d'incompréhension de la conception de l'Église et de sa mission dans le monde prônée par le Pape (Scavo, Beretta 2018). La religion qui, en Europe centrale et de l'Est à l'âge contemporain et au 20^e siècle en particulier a contribué à la formation et au renforcement, au développement et à la défense de ceux qui se sont retrouvés dans le rouage de l'histoire et dans les conflits entre leurs voisins plus puissants ou sont simplement devenus sujets de leur course au pouvoir (Snyder, 2012), est en train de devenir un instrument d'oppression de tout ce qui est différent et étranger.

Des enquêtes sur la spiritualité et la religiosité dans les pays tels que la Tchéquie et la Slovaquie mais aussi en Pologne, en Hongrie ou dans les états de l'ancienne Yougoslavie (Bosnie et Herzégovine, Croatie, Macédoine du Nord, Serbie, Slovénie) ont d'ores et déjà confirmé que certaines sortes d'anxiété sont présentes dans les sociétés de ces États, indépendamment du fait qu'ils soient catholiques comme la Pologne ou laïcs telle la Tchéquie. Ces anxiétés sont liées au processus de transformation et du niveau de vie moins élevé, ainsi qu'aux anxiétés existentielles, la peur de la mort en particulier, la crainte de ne pas mener sa vie à la hauteur, la crainte de futilité et inutilité (Tomka, Zulehner, 1999 ; idem, 2000). Les craintes au sens de xénophobie pourraient également être une sorte d'impact de la religion et de la spiritualité sur la vie quotidienne des clients du travail social.

La diversité religieuse, culturelle et économique en Europe constitue par conséquent l'héritage de la culture européenne ainsi que la cause du contexte idéologique ou de la justification idéologique des problèmes et conflits actuels. La croissance de cette diversité est renforcée par les réfugiés arrivant des pays non-européens (Moyen-Orient, Afrique) et par les travailleurs migrant des pays non-UE en Europe de l'Est et en Asie (ex. : Ukraine, Turquie). Cela est causé par le fait que les deux groupes arrivants sont de croyances religieuses différentes (ex. : l'Islam et le Christianisme orthodoxe ou grecque-catholique) qui ont un sens plutôt important que négligeable. Pour le travail social, cela possède un sens plutôt significatif qu'insignifiant. Par conséquent, le travail social en Europe doit s'intéresser aux origines religieuses diverses - y compris l'athéisme et l'agnosticisme (Taylor, 2007), à l'héritage des cultures dans les pays européens qui impactent la vie quotidienne des personnes nées en Europe ainsi qu'aux origines religieuses et culturelles diverses des personnes arrivant en Union européenne.

Néanmoins, la diversité religieuse et culturelle est un héritage important de l'histoire européenne et la réaction européenne traditionnelle à cette diversité est la laïcité. Le pire conflit en Europe et le plus grand par la même occasion - la guerre de Trente Ans au 17^e siècle – a été remplacé par l'Âge des Lumières (17^e – 19^e siècles). Quoique la période des Lumières ne soit pas uniquement laïque en France, mais aussi catholique et par conséquent chrétienne dans la monarchie danubienne (c'est-à-dire en actuels Autriche, Bosnie-Herzégovine, Croatie, Tchéquie, Hongrie, Slovaquie et une partie de la Pologne), la laïcisation de la vie en général - publique ainsi que privée - la contrepartie nouvelle, croissante et irréversible en était d'abord en partie avant de devenir caractéristique. Parallèlement au processus de laïcisation, les Églises catholique et protestante ainsi que l'Église orthodoxe ont perdu leur influence sur la vie publique et privée des peuples. Selon le contexte socio-politique historique, les Églises ont perdu plus à cause d'impact sur la vie des peuples ou de leur impact politique (Taylor, 2007). C'est la raison pour laquelle il est de nos jours toujours possible d'observer en Europe aussi bien des pays avec les Églises nationales qui n'ont aucun impact politique (ex. : Irlande) que des États soi-disant laïcs avec un impact fort de l'Église catholique (ex. : Pologne) ou protestante (ex. : Hongrie). Par conséquent, la conception contemporaine de l'État-providence dans certains États de l'Union européenne dépend toujours de leur histoire religieuse (Ebertz, 2011). La Première guerre mondiale (1914-1918) a été suivie par un effondrement de monarchies en Europe. Pour de nombreux pays européens, c'était la rupture ultime entre l'État et l'Église.

Conclusion

Bien que nous vivions en Europe actuelle dans des États laïcs qui sont unis en une Union européenne laïque, le même continent possède un héritage riche de diversité non seulement culturelle, mais aussi religieuse. Cette diversité croît toujours de nos jours et la laïcité affecte la vie quotidienne des peuples en Europe. La caractéristique commune de la situation religieuse et spirituelle dans les pays européens apparaît comme paysage de *croyances sans appartenance* (Davie, 2002). Les Européens natifs sont toujours religieux et spirituels toutefois sans avoir besoin d'appartenir aux Églises, groupes religieux ou religions-mêmes. De plus, ce qui est appelé le *post-sécularisme*, est devenu une caractéristique nouvelle de la tension actuelle entre laïcité et spiritualité – des peuples religieux et non-religieux (Beaumont et al., 2018). En outre, le rapprochement entre religion et raison est typique de la situation post-séculaire (Graham, 2017). Ceci est très difficilement compréhensible pour les personnes qui arrivent dans les pays européens des États en dehors de l'Union européenne et des cultures non-européennes. Non seulement pour ces personnes, de plus, la laïcité semble être une spiritualité répandue sans religion (Rectenwald & Almeida, 2017). Pour les réfugiés et les travailleurs migrants, leur religion représente souvent une partie significative de leur culture d'origine. *Par conséquent, c'est l'un des objectifs du milieu publique laïc en Europe de protéger l'adhésion religieuse particulière et les croyances spirituelles individuelles de chaque peuple.* Réfléter la religiosité et la spiritualité dans le travail social en Europe signifie d'accepter les différences et originalités de chaque client en tant que personnalité. Cela signifie également de faciliter le caractère laïc des États de l'Union européenne et le caractère laïc du travail social. En conséquence, le rapprochement durable et fructueux entre la raison et la religion ou la spiritualité sera également possible.

Questions pour la réflexion individuelle

- Trouvez une définition et expliquez les mots *religion*, *spiritualité*, *laïcité*, *athéisme*, *agnosticisme*.
- Étudiez la différence entre l'Âge des *Lumières* en Autriche et en France.
- Comment votre pays était-il concerné par la guerre de Trente Ans ?
- Que savez-vous de l'« autre » partie de l'Union européenne ?
 - Pour les étudiants de l'« Europe de l'Est »: Que savez-vous de l' « Europe de l'Ouest » et ses États? Que pensez-vous est encore à connaître ?
 - Pour les étudiants de l'« Europe de l'Ouest »: Que savez-vous de l' « Europe de l'Est » et ses États? Que pensez-vous est encore à connaître ?
- Que savez-vous sur les origines culturelles et sociales des réfugiés et des travailleurs migrants qui viennent dans votre pays et dans l'Union européenne ?

Références bibliographiques

- Beaumont, J., Eder, K., Mendieta, E. (2018). Reflexive secularisation? Concepts, processes and antagonisms of postsecularity. *European Journal of Social Theory*, 23(3), 291-309.
- Davie, G. (2002). *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. Londres: Darton, Longman & Todd Ltd.
- Ebertz, M. N. (2011). Charita jako činitel německého sociálního státu: K náboženskému kontextu evropského vytváření sociální péče. *Caritas et veritas*, 2, 20-29.
- Eurostat (2020A, décembre 2020). *Consumption per capita in purchasing power standards in 2019*. https://ec.europa.eu/eurostat/documents/portlet_file_entry/2995521/2-15122020-BP-EN.pdf/cd3fcb0f-faee-d0ce-0916-9be3ac231210
- Eurostat (2020B, décembre 2020). *GDP per capita, consumption per capita and price level indices*. https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/GDP_per_capita,_consumption_per_capita_and_price_level_indices
- Graham, E. (2017). Reflexivity and Rapprochement: Exploration of a 'Postsecular' Public Theology. *International Journal of Public Theology*, 11(3), 277-289.
- Pew Research Center (10 mai 2017). *Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe: National and religious identities converge in a region once dominated by atheist regimes*. <http://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe>
- Rectenwald, M., Almeida, R. (2017). Global Secularism in a Post-Secular Age. In Rectenwald, M.; Almeida, R.; Levine, G. (eds.). *Global Secularism in a Post-Secular Age: Religion and Its Others: Studies in Religion, Nonreligion, and Secularity* (pp.1-24). Boston – Berlin: de Gruyter.
- Scavo, N., Beretta, R. (2018). *Fake Pope: Le false notizie su papa Francesco*. Alba: Edizioni San Paolo.
- Snyder, T. (2012). *Bloodlands: Europe Between Hitler and Stalin*. New York: Basic Books.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tomka, M., Zulehner, P. M. (2000). *Religion im gesellschaftlichen Kontext*

Ost(Mittel)Europas. Ostfildern: Schwabenverlag.

Tomka, M., Zulehner, P. M. (1999). *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*. Ostfildern: Schwabenverlag.

Václavík, D. (2010). *Náboženství a moderní česká společnost*. Prague: Grada.

Weis, M. (2013). Praktiken des kommunistischen Regimes in der Tschechoslowakei. *Dike kai nomos: Quaderni di cultura giuridico-politica*, 5, 47-61.

I.2. Perceptions de l'être humain et du travail social

Rainer Bernhard Gehrig

Introduction

Les assistants sociaux définissent leur identité professionnelle comme axée sur les valeurs et activités envers les autres qui sont en situation de détresse, d'exclusion sociale, de pauvreté et de difficultés liées aux circonstances individuelles, aux relations avec leurs proches et à l'environnement social et ses exigences, possibilités, opportunités et sanctions. L'objectif est de prévenir, améliorer ou transformer les problèmes sociaux à des niveaux divers. Pour aider les autres professionnellement, il faut comprendre la personnalité, l'environnement, de la complexité de la vie, avoir une attitude réfléchie ainsi qu'une capacité de comprendre ces situations, processus et personnes afin de développer des stratégies d'intervention adéquates. Cela n'est pas possible sans les *concepts* qui guident la pratique professionnelle et mène à la *théorisation* dans de telles situations.

Le travail social est en effet une pratique liée à des personnes avec son outil principal qu'est l'action interpersonnelle. Comme nous l'avons vu dans le chapitre sur la méthodologie, il s'agit toujours d'un processus, où les assistants sociaux sont entraînés dans le cadre d'un dialogue interdisciplinaire et acquièrent les connaissances en anthropologie, psychologie, sociologie, pédagogie et autres sciences proches. Dans ce dialogue, le travail social établit sa propre théorie du travail social qui devrait être pratiquée et adaptée aux situations concrètes par les professionnels à travers un processus réflexif. Les assistants sociaux doivent comprendre le mieux possible les situations concrètes et leur rôle dans celles-ci. Ici émergent les questions éthiques et épistémologiques sur comment la compréhension est formée. Est-elle fondée sur les préjugés, habitudes, conjectures ou suppositions non-approuvés ou par toute autre forme qui existe ? Les assistants sociaux doivent également transférer ces connaissances en un *savoir-faire engagé* tel le « souci existentiel et la pratique de la science du travail social » (Engelke, Spatscheck & Borrmann, 2016, p.389).

Dans ce chapitre, j'évoque *les perceptions de l'être humain* (Menschenbilder) qui apparaissent dans la pratique du travail social et reflètent les questions fondamentales comme la question *qui sommes-nous* et si elle est abordée dans le travail social ou pas. De suite, plusieurs questions sous-jacentes apparaissent, par exemple comment faciliter le changement du comportement humain, comment apprendre et comment l'être humain est-il lié aux autres et à la société en général. De nouveau, nous pouvons observer que l'être humain et la société paramètrent le terrain pratique du travail social. Par la même occasion, je voudrais introduire l'arrière-plan et les traditions anthropologiques chrétiens et rendre certaines préconceptions au projet plus transparentes, ce qui s'avèrera pertinent pour la bonne compréhension des chapitres suivants.

Ce que l'on peut retenir de ce chapitre

Acquis

Les lecteurs posséderont une compréhension professionnelle de la pluralité des perceptions de l'être humain existante qui apparaît en pratique. Les lecteurs comprendront la spiritualité dans la diversité en tant que dimension universelle.

Compétences

Les lecteurs réfléchiront sur leurs propres images et perceptions de l'être humain.

Attitudes

Les lecteurs apprennent avec une attitude/un esprit ouverts envers leurs propres perceptions de l'être humain. Les lecteurs croient en la possibilité de l'être humain de changer.

1. L'être humain - son passé et présent en rapport avec le travail social

Dans le chapitre sur les racines historiques du travail social apparaît un fondement religieux fort de la pratique et du savoir-faire. Pendant cette période, l'être humain a été interprété en Europe dans le cadre de l'anthropologie occidentale judéo-chrétienne, où l'humanité est perçue comme une image de Dieu, dotée de liberté et de conscience. À cause de la révolution existante contre Dieu et le rejet de ce besoin naturel d'appartenance à Lui, l'humanité a besoin du salut, est confrontée à la misère et violence, manque d'orientation et connaît des détresses. Il y avait eu un accord approfondi sur le fait que l'Homme seul ne peut pas survivre, que l'être humain a besoin de pouvoirs supérieurs et que, bien entendu, il fait partie d'une communauté, d'un groupe à structures, ordre et pratiques de soins envers ses plus faibles membres. La survie a été possible uniquement à l'intérieur d'un cadre religieux et social qui définissait les normes et pratiques. Vivre en dehors de ces cadres était risqué et signifiait en général la condamnation à mort. L'idée d'une bonne vie pour les personnes est fortement liée à la description d'une société chrétienne médiévale avec ses structures corporatives et sa mobilité sociale réduite.

À partir de l'Âge des Lumières et plus tard le processus d'industrialisation et de modernisation des sociétés européennes aux 19^e et 20^e siècles, l'être humain a été perçu plutôt dans un cadre plus individuel, rationnel et utilitariste de la culture, déconnecté de son existence corporelle et indépendant de son environnement naturel. Il n'y a plus aucun cadre global clair ou une vision de vie communautaire fructueuse. Les États-Nations, les idéologies communiste, fasciste et libérale, le progrès colonial et les narratifs dominants prônent des modèles de société et s'affrontent les uns les autres. En résultent des sociétés autoritaires ou inégales et des périodes très violentes jusqu'à des exterminations massives de peuples (Holocauste). Dans la marche vers une profession laïque, le travail social recoupe le cadre intégral socio-religieux. Il a maintenu un cadre humaniste, positiviste et jusqu'à un certain niveau critique pour la pratique sociale, ce qui lui a permis d'intégrer certaines idées sur l'être humain, sans toutefois une élaboration claire de son anthropologie propre. Bien entendu, les paradigmes occidentaux de l'être individuel, rationnel et auto-déterminé ainsi que les modèles du travail social factuels appartenant à un cadre de référence culturel précis et situé dans ces sociétés industrialisées, urbaines et individualisées - dans le contexte d'États providence aux cadres légaux et politiques exhaustifs – influencent cette pratique. Le travail social était un acteur colonisant par rapport aux autres cultures, les communautés indigènes ou autres cultures ethniques en particulier.

Où devrions-nous commencer le parcours ?

Comme point de départ, je voudrais introduire aux lecteurs la perception du concept de « l'être humain ». Certains pourraient dire que tout le monde l'entend de manière similaire, mais ici tout particulièrement, je voudrais introduire de manière transparente une perception préliminaire qui peut être lue en contraste aux conceptions individuelles, les lecteurs pouvant évaluer plus tard si cette description rentre dans le contexte de la pratique du travail social.

Commençons par une description du concept de l'être humain : Il s'agit de la totalité des

hypothèses et croyances sur ce qu'est cet être par nature, comment il/elle vit dans son environnement social et matériel et quelles valeurs et objectifs sa vie devrait posséder.

Cette définition large nous permet d'observer que ce concept est un cadre global pour exprimer ce que nous entendons par l'essence, les caractéristiques centrales, le lien avec les contextes (environnements) et les principes de comportement (valeurs). Bien entendu, ces quelques lignes permettent une variété de contenus, qui peuvent inclure des suppositions ou valeurs contradictoires, et il n'est pas clair comment ces idées apparaissent, sont articulées ou peuvent changer à travers le temps. L'aspect positif est qu'un cadre aussi large et général est ouvert pour inclure des opinions différentes qui émergent de la pratique du travail social. À cause de

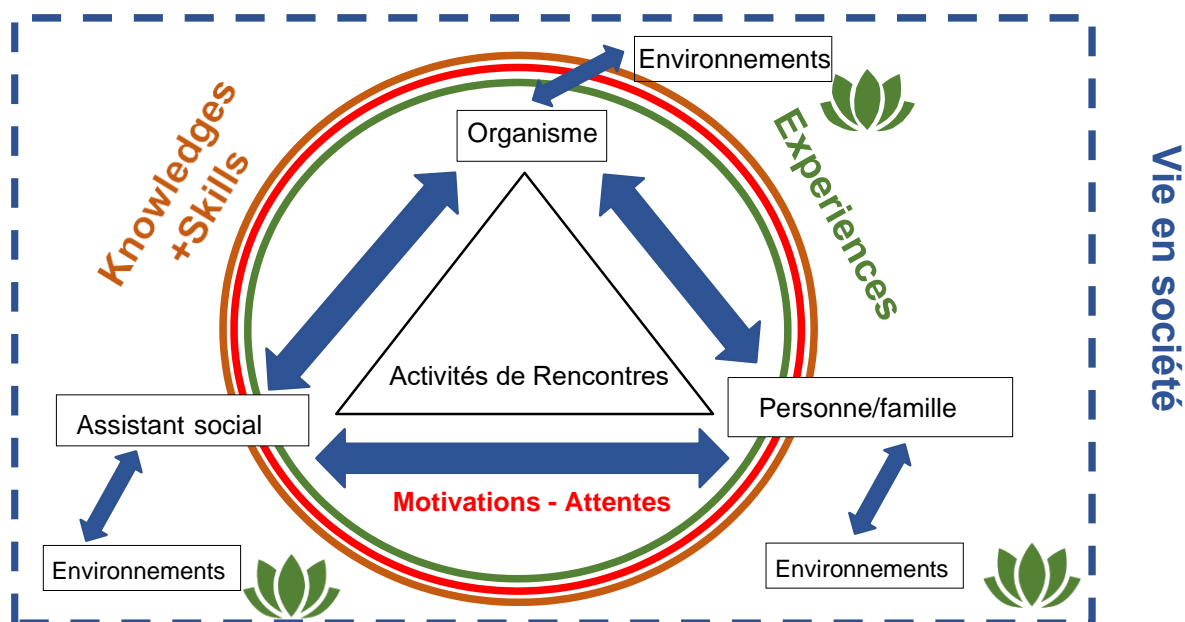
ce qui arrive dans le travail social et ce qui arrive en tant que travail social est saisi par l'être humain; non pas car la profession se tourne vers les personnes, mais plutôt parce qu'elle part des personnes et là d'une idée, d'une conviction qui incite l'assistant à faire ce qu'il ou elle peut faire pour les personnes et ce qu'il ou elle croit impératif à faire. (Schumacher, 2008, p.97)

2 Situations permettant d'activer les vues sur l'être humain sur le terrain du travail social

2.1 Le travail social comme une rencontre

Le travail social représente un triangle d'*activités de rencontre* entre l'assistant social, les personnes ou familles, étant presque toutes en lien avec une organisation (agence). Le déroulement est influencé par les dimensions de base diverses telles *les motivations et attentes, expériences, savoir-faire et compétences* (M-E-C) et leurs environnements. Les activités de rencontre peuvent être interprétées comme des situations permettant d'activer le concept de l'être humain et sont influencées par tous les trois acteurs ou les systèmes en jeu (assistant social, personne/famille, organisation, A-P-O, voir le graphique 1).

Figure 1. Les situations qui permettent d'activer le concept de l'être humain dans le travail social



Source : Élaboré par l'auteur.

Les trois systèmes acteurs (A-P-O) existent en lien avec leurs environnements qui peuvent se chevaucher ou partager et connecter quelques éléments, mais il s'agit d'habitude d'articulations concrètes différentes et structures symboliques dominantes autonomes. Par exemple, le cadre de la politique sociale, les plans stratégiques, les règles bureaucratiques ou administratives peuvent représenter les structures dominantes pour l'organisme, tandis que les valeurs et pratiques professionnelles, à part d'autres éléments tels que les conditions de travail, le mode de vie, le système de valeurs et identités personnelles et autres conditions sociales peuvent être les structures dominantes dans l'environnement de l'assistant social. Pour les personnes et familles, les identités liées à leurs habitats (voisinage, communautés) et leurs structures socioéconomiques et formes symboliques telles que les identités de classe, traditions et valeurs représentent des éléments importants. L'incorporation de la vie dans l'environnement articule de nouveau les connaissances/les compétences et les motivations/attentes (M-E-C) qui sont des dimensions actives et dynamiques (représentées sur le schéma comme une plante verte). Il est important de souligner ici que dans ce modèle analytique, je décris des situations créatives, puisque les humains ne sont pas seulement reproducteurs de structures culturelles et les assistants sociaux perçoivent dans leur pratique professionnelle le cas en tant qu'une situation nouvelle et complexe où les interactions et relations communicatives forment les rencontres. Il ne s'agit pas seulement de processus d'adaptations ou interventions. Toutefois, ces processus ne sont pas des espaces absolument ouverts, mais plutôt formés par les rôles des participants, leurs origines et leurs cadres institutionnels. De par la pratique professionnelle du travail social, ceux-ci devraient créer un environnement favorable pour les processus de changement d'une personne, mais les politiques socioéconomiques, les cadres institutionnels régulateurs et les conditions de travail concrètes ainsi que les problèmes complexes sociaux se mettent au travers des processus de prospérité, croissance et changement.

Dans le triangle des activités de rencontres émergent des situations où les concepts de l'être humain apparaissent dans des formes diverses, en particulier sous les quelques valeurs-phares telle la liberté, l'auto-détermination, l'ouverture. Si nous examinons le rôle de l'assistant social, la mission professionnelle ou les trois mandats (Staub-Bernasconi, 2018, p.111ss.) donnent forme aux rencontres et reflètent un ensemble d'opinions sur l'être humain. Par exemple, la définition internationale du travail social (2014) accentue certains d'entre eux, ce que je souligne en italique :

Le travail social est une profession fondée sur la pratique ainsi qu'une discipline académique qui promeut l'échange social et le développement, la cohésion sociale, l'autonomisation et libération des personnes. Les principes de la justice sociale, les droits de l'homme, la responsabilité collective et le respect des diversités sont essentielles pour ce travail. S'appuyant sur les théories du travail social, les sciences sociales, les humanités et les connaissances locales, le travail social engage les personnes et les structures pour faire face aux défis de la vie et favoriser le bien-être. (IFSW/IASSW, 2014)

L'autonomisation et la libération des personnes sous-entend des structures d'oppression de l'être humain et la capacité d'être résilient, de changer le comportement, d'être un acteur. La seconde partie pointe le fait que les humains sont divers et que cela devrait être respecté : ceci signifie que l'être humain a la capacité de vivre en et avec des constellations diverses de la vie humaine. Bien entendu, il y a de nouveau la dimension sociale de l'être humain et l'idée du bien-être. Les droits de l'homme sont une sorte de vue sur l'être humain qui est fortement intégrée dans la pratique du travail social. L'évaluation et les interventions

reflètent un être complexe, bio-psycho-social et spirituel, incorporé dans des niveaux différents de système. Nous pourrions argumenter que lorsque ces situations d'intervention surviennent, les positions suivantes sont possibles en théorie du côté de chaque acteur :

- Nous n'avons aucun concept de l'être humain / Nous n'en avons pas besoin.
- Tout le monde a son propre concept de l'être humain.
- Je propose plusieurs concepts : Le concept d'être une femme, celui d'être un homme, le concept d'être un enfant, celui d'être une personne âgée.

Mon concept de l'être humain est fondé sur mon identité professionnelle en tant qu'assistant social et mes pratiques / Mon concept de l'être humain est fondé sur mon identité personnelle en tant que client / Notre concept de l'être humain est basé sur notre identité organisationnelle en tant qu'institution et reflété dans notre énoncé de mission / nos objectifs de l'organisation / nos plans et comptes-rendus.

En analysant les activités, l'on se rend compte que la première position est difficile à maintenir, puisque dans les activités de rencontres les personnes agissent au nom de l'autre, envers lui ou avec lui et les identités se forgent à travers les suppositions sur l'autre. Personne n'est une feuille vierge ou un écran vide et les pratiques ne commencent jamais à zéro, puisqu'il existe toujours une empreinte accumulée d'expériences existantes, d'attentes et de savoir-faire qui reflètent les idées et suppositions sur l'être humain. Nos savoir-faire, expériences et attentes sont également formés socialement.

Bien entendu, ceci ne doit pas être ni une formulation précise ou une vue cohérente, ni une constellation déterminée - il s'agit d'un terrain dynamique. Les autres positions méritent d'autres analyses, puisqu'il existe une pluralité de concepts de l'être humain, même dans le cadre du travail social et, bien entendu, parmi les clients. La question qui se pose ici est s'il peut y avoir des éléments convergents des perspectives plus larges, par exemple ce que l'on apprécie comme bon pour la vie, ce qui reflèterait un élément de l'être humain. Un deuxième point à discuter serait si nos présuppositions sur l'être humain peuvent être vérifiées à un niveau plus profond qu'un accord commun atteint dans un certain contexte culturel et à un point historique donné. En d'autres termes, pourrions-nous demander s'il y a un Bien humain vrai et réel qui répondrait à notre besoin de prospérité et de développement ? Pour le moment, je crois qu'il suffit d'utiliser ces constellations en tant que questions d'ouverture à la réflexion. Le but n'est pas de présenter ici un modèle. Je reviendrai à ce sujet plus tard dans ce chapitre.

Les limites du schéma analytique reposent en la réduction aux conditions de personnes et familles, mais pas aux organisations ou communautés. Le contexte du travail communautaire peut susciter un schéma différent, plus compliqué. La substitution du terme personne/famille en utilisant le terme « client », y incluant les individus, les groupes ou les organisations peut mettre en question le modèle des activités de rencontres. Un autre élément est la fonction sociale critique du travail social, ce que le schéma ne représente pas de manière appropriée. Le développement social, l'échange ou la cohésion ne peuvent pas être atteints uniquement sur la base des activités de rencontres. Il faut à la place agir sur les conditions structurales de la vie en société qui empêchent un développement de la vie des personnes, en particulier chez celles qui démarrent avec des handicaps ou des besoins individuels ou des environnements difficiles (familles, voisinages, pratiques discriminatoires en société). Ceci serait une autre dimension dans laquelle le concept de l'être humain surgit. Finalement,

l'encadrement global du cadre culturel de vie en société apparaît et se rapporte à ce que signifie être un homme.

2.1. La nécessité d'un concept de l'être humain dans la dimension des acquis et les compétences du travail social

Dans les activités de rencontres du travail social, plusieurs aspects apparaissent. Premièrement, il y a un mandat du travail social qui justifie pourquoi un assistant social peut agir et sous quelles prémisses, ainsi que quels principes le dirigent. Je pourrais dire qu'il existe certaines pré-conditions pour la rencontre. Les valeurs directrices d'une approche émancipatrice, participative et préservatrice sont plus axées sur la façon d'interagir ou envers quoi le faire. Le savoir-faire dans le travail social n'est pas réduit à la connaissance de ce qui se passe (savoir de l'objet), ou l'explication de cela (pourquoi cela arrive), mais comprend aussi la connaissance de valeurs et critères (changement vers quoi), comment susciter des changements (la connaissance du processus) et comment comprendre les résultats (connaissances fonctionnelles). En faisant la liaison entre ces dimensions différentes, les assistants sociaux ont la tâche de créer la meilleure pratique possible dans chaque situation. Ces dimensions sont liées entre elles en ce qui concerne le regard sur l'être humain et il est nécessaire d'avoir un point de vue conforme, non pas un modèle dissocié ou des théories contradictoires. C'est une perception fondamentale de « ce dont l'être humain a besoin pour devenir un être humain » (Mollenhauer, 1998, p.85) dans un contexte et une situation socio-historiques concrets. Les assistants sociaux doivent être au clair avec leur position et la théorie pour avoir un cadre de travail rationnel et plausible. Pour Schumacher (2018, p.89 ff.), il s'agit toujours d'un regard sur la vie humaine en société, pas d'une abstraction de celle-ci, puisque le concept de la société qui signifie en effet la vie en société est dans sa description du travail social l'*ultima ratio* pour la légitimation de la profession. La *culture* est l'expression de ce mode de vie en société, de comment les personnes y participent et gèrent leur vie en celle-ci. Ce qui me manque ici est une analyse plus différenciée du concept de la « culture » en tant qu'elle apparaît interchangeable à la société - un autre concept sociologique sans analyse plus large en relation avec la perception de l'être humain.

Est-il suffisant d'indiquer ici les questions éthiques qui surviennent dans ces situations et les tensions entre les « perspectives de vie-en-société » du client et de l'assistant social et leurs situations de vie respectives ? Je ne le crois pas. Les valeurs et l'éthique influencent les pratiques telles que l'exigence de la dignité humaine, le principe de ne pas porter atteinte, la justice économique, environnementale et le respect pour la diversité. Même pour Schumacher, il existe une tension entre la perception d'un être humain forgé par la société en tant que partie d'un cadre culturel et l'actualisation concrète du regard à travers les activités de rencontres où les clients avec leurs identité et opinions interagissent avec les regards forgés par les mandats de la profession des assistants sociaux.

Cette situation est liée au problème sociologique fondamental entre l'*Homme moderne* (auto-suffisance humaine complète), exprimé de manière extrême dans l'*homo economicus*, avec son instrumentalisme utilitariste et rationnel et l'*Être sociétal* (dépendance sociale) où toutes nos caractéristiques humaines particulières telles que l'identité propre, la réflexivité, la pensée, la mémoire et la croyance se trouvent réduites au discours de la société (Archer, 2004, p.66). Je pourrais le formuler d'une manière plus adaptée aux situations du travail social : Le bien-être de l'être humain est-il déterminé uniquement individuellement, construit culturellement ou relatif à la morale ? Dans le contexte des situations émergentes dans les activités de rencontres, les assistants sociaux doivent trouver les idées et méthodes directrices

qui font leurs pratiques raisonnables, responsables et adéquates à la situation et aux besoins du client.

Pour un assistant social, la recherche d'une solution au problème apparaît non seulement comme un problème théorique à cause de l'interprétation du travail social en tant que science pratique. Elle est reliée en particulier à la primauté de la pratique. Cela ne peut être assez pour l'assistant social d'accepter uniquement le point de vue du client qui peut être socialement engagé et passif de par son expérience personnelle, rejeté sans motivation, espoir ou croyance en potentiels positifs et épanouissants, dans le cas de personnes exclues socialement ou de groupes discriminés. Si j'acceptais qu'il existe une pluralité non-reliée de perceptions de l'être humain de l'assistant social, les clients seraient à la merci du professionnel et l'exigence de cadres pour la pratique professionnelle serait une illusion. Finalement, l'on pourrait stipuler que le cadre éthique de la pratique permet une certaine pluralité de perceptions dans le travail social, mais pas non-reliés ou contradictoires. Pour Schumacher, le regard communément partagé sur l'être humaine en travail social est exprimé par la pratique d'une appréciation inconditionnelle de l'autre, fondée sur la valeur et dignité de l'être humain, malgré toutes les limites individuelles ou les situations sociales – il s'agit d'une attitude *spirituelle* qui donne à la vie humaine sociale un visage humain, il s'agit d'une pratique qui fait sens, qui repose sur les traditions religieuses (idem, p.124). Bien entendu, ceci ne signifie pas nécessairement que la pratique des assistants sociaux est une pratique religieuse, mais uniquement le fait que je peux établir des corrélations avec les pratiques libératrices, inconditionnellement appréciatives exprimées dans ce domaine. Celles-ci peuvent exister également dans les pratiques humanistes laïques.

D'après cette attitude spirituelle, il me semble que Schumacher reconnaît la position suivante décrite par Margaret S. Archer, selon laquelle ce ne sont pas seulement les éléments instrumentaux utilitaristes qui motivent, génèrent et dirigent l'action humaine :

Il y a la capacité humaine de dépasser la rationalité instrumentale et d'avoir « des inquiétudes ultimes ». Celles-ci sont des inquiétudes qui ne sont pas un moyen en elles-mêmes, mais des engagements qui constituent ce que nous sommes - l'expression de notre identité. Qui nous sommes est l'objet de notre soin le plus important. Cela fait de nous des êtres moraux. C'est seulement dans la lumière de nos « inquiétudes ultimes » que nos actions sont réellement compréhensibles (Archer, 2004, p.65).

Par ces arguments et idées, une approche plus détaillée sur la perception de l'être humain est ouverte et liée aux sujets de la *spiritualité* et de l'*éthique* de ce livre.

3. Esquisse de concepts anthropologiques comme fil conducteur du travail social basé sur un arrière-plan théologique

Suite à l'analyse de la situation où les perceptions de l'être humain émergent fatalement dans le travail social, je voudrais relier ce problème avec le début de ce projet européen dans lequel les auteurs s'identifient avec un fond chrétien humaniste qui inclue les regards religieux sur l'être humain. Nous avons travaillé sur ce projet avec l'ouverture d'esprit et la confiance en le fait que quoique des différences et regards multiples existent, nous partageons la capacité de relier ces regards avec nos traditions et cadres religieux plus larges et nous sommes conscients du fait qu'il existe des regards multiples dans le travail social également. Il peut y avoir des situations dans lesquelles nos différences créent des tensions, malentendus, en particulier lorsque le *relativisme* ne peut pas répondre à la question dans

notre tradition religieuse, mais devient plutôt la motivation à chercher la vérité. Nous pouvons croire en des conceptions erronées et être amenés à modifier notre regard religieux personnel, voire étendre nos modèles d'explication religieux plus larges. La partenaire dans le dialogue devrait posséder la même attitude. Exiger une position épistémique privilégiée n'est pas utile. « Soyez toujours prêts à vous défendre (...) devant quiconque vous demande raison de l'espérance qui est en vous, (faisant cela) avec douceur et respect » (1P 3,15). Il s'agit d'une réalité que nous connaissons en tant qu'êtres individuels et qui est exprimée au travers des pratiques, discours et textes, et qui peut être jugée de manière rationnelle. Les croyances sont toutefois corrigibles (Archer, Collier et Porpora, 2004, p.13).

Pour de plus amples renvois, le chapitre sur la méthode de ce même livre me semble utile, en raison des critères pour le dialogue interdisciplinaire, le modèle rationnel donné pour réflexion et pour l'établissement des meilleures pratiques dans le travail social. Ce qu'est l'être humain peut ne pas être exprimé entièrement dans nos conceptualisations et nos expériences individuelles, car cette réalité est bien supérieure. Les assistants sociaux se rendent compte de cela à chaque rencontre d'une situation nouvelle. À part cette ouverture situationnelle et le besoin d'appliquer *le savoir-faire expérimentiel* dans la réflexion, d'autres catégories pertinentes sont des guides précieux pour la pratique. Une fois essayés, conceptualisés et mis en pratique, ces éléments ne couvrent pas la réalité dans toute sa complexité et dynamisme. Par conséquent, les assistants sociaux gardent une ouverture et créativité dans leurs activités de rencontres et s'essaient à la création commune avec le client et avec d'autres ressources afin d'aboutir à un processus d'échange dans leur contexte social. Ceci ne peut pas se faire sans les perceptions générales de l'être humain et d'une *vie de prospérité*. La théologie chrétienne reflète également ces situations et montre comment la religion peut jouer un rôle thérapeutique et critique. Le dialogue avec ces sources contribue à garder une *pratique du travail social engagé*. Regardons de plus près quelques-uns de ces éléments.

Les projets de la justice sociale, le pouvoir libérateur de la foi et les perspectives d'espoir dans le Christianisme résistent à l'hyperindividualisme moderne, à la *culture d'éloignement de l'autre* dans un monde *de rejet*, l'absence de la dignité humaine aux frontières, les aliénations imposées par une mondialisation économique agressive et la destruction massive de notre planète (cf. Pape François, 2020). La raison d'être de ces perspectives est une anthropologie théologique qui commence avec la relation créationnelle de l'être humain avec Dieu – une relation qui indique que nous sommes différents de tous les autres êtres, que nous sommes *comme Dieu*, une *image de Lui*. D'après ce point de vue théologique, « les êtres humains semblaient capables de se comprendre soi-même en lien avec le monde seulement si Dieu en tant que créateur commun d'eux et du monde était présupposé » (Pannenberg, 2004, p.11). Bien entendu, il est risqué de relier la théologie à l'anthropologie, particulièrement lorsque l'on analyse son développement depuis le 19^e siècle en tant que domaine qui s'émancipe soi-même de par les limites de la religion avec une orientation empirique, une indépendance des positions dogmatiques et un établissement d'un point de vue humain laïc. Et en ce moment, une réalité transcendante avec sa souveraineté se voit introduite ici afin d'expliquer les caractéristiques principales de l'être humain :

Être créé « à l'image de Dieu » signifie que la caractéristique prééminente de soi n'est pas la constitution par les forces naturelles ou historiques, mais plutôt la capacité de créer des liens qui surpassent de telles limites.

Les éléments tels que l'origine ethnique, les rôles du genre ou le statut économique

ne doivent pas déterminer ma relation aux autres. Ces murs descendent. Je suis « ouvert » à d'autres possibilités. L'amour est précisément cette liberté des autres êtres humains, de l'Autre. Cette ouverture résulte de notre relation à la transcendance absolue de Dieu. Aimer Dieu signifie placer cette relation avant toute chose. Le seul « Autrui » en qui nous pouvons trouver ce qui est semblable à nous-même est cet « Autrui » divin. (Wagoner, 1997, p.34)

Dans la perspective chrétienne, il s'agit d'une réalité trinitaire divine décrite en tant que communauté d'amour inconditionnel et ultimement abondant, et dans l'expérience des croyants, cet amour inclut l'être humain et crée l'inquiétude ultime de la vie jusqu'au point où l'amour est indispensable pour le bien-être des êtres humains : Toute personne est créée par Dieu, aimée et sauvée par Jésus-Christ et s'accomplit elle-même en créant un réseau d'une multitude de relations d'amour, de justice et de solidarité avec les autres en menant ses activités diverses dans le monde. L'activité humaine, lorsqu'elle est axée sur la promotion de la dignité intégrale et sur la vocation de la personne, la qualité des conditions de vie et la rencontre solidaire des peuples et nations, se trouve en accord avec le Plan de Dieu qui ne manque pas de montrer son amour et providence à ses enfants (Conseil pontifical « Justice et Paix », 2004, n°35).

Les conséquences de cette relation particulière sont l'ouverture ou son équivalent de l'auto-transcendance (Pannenberg, 2004, p.61ff), notre indétermination (autonomie envers la détermination biologique et sociale), l'aspect important de la liberté humaine qui nous rend uniques et qui en même temps mène à l'appréciation de tout vie individuelle. Ces éléments sont également décrits par Max Scheler (1928) ou Arnold Gehlen (1950) avec leur anthropologie philosophique qui respecte la corporalité de l'existence humaine, en particulier en incluant la fonction de l'esprit (Scheler) dont la capacité d'inhiber les instincts, ou la structure particulière de Gehlen du mode d'existence humain en tant qu'*être défaillant*. Notre existence biologique et sociale nous pose certaines limites, mais non pas dans le sens strict de nous rendre déterminés. Dans nos processus d'humanisation, nous dépendons des conditions naturelles et sociales, mais nous pouvons influencer celles-ci également. Nous avons la capacité de changer, refuser d'agir d'une certaine manière, de renoncer aux besoins biologiques : nous avons la possibilité de nous positionner tout court. En même temps, ceci explique le concept d'être une *image de Dieu* en partie en tant qu'un don originel telle une prédisposition, ou certains auteurs préféreraient-ils de parler d'un potentiel et en partie en tant que destin que l'homme aurait à accomplir dans sa vie. La façon de répondre à ce potentiel peut être décrite comme l'Être de la société ou l'Homme moderne mentionné plus tôt, cependant l'humanisme chrétien a développé au 20^e siècle les idées du personnalisme pour répondre à ces positions. Les Pères fondateurs en Europe tels Emmanuel Mounier ou Jacques Maritain ont déterminé les données pour un humanisme intégral qui a reliée les traditions chrétiennes avec la Modernité et en particulier une vision reconciliée de l'être humain avec la vie sociale, qui ne sacrifie ni la capacité créative et unique de l'homme, ni la dimension sociale de la vie. Il était fondamental de voir l'être humain en tant que sujet, fondement et objectif de la vie sociale (Pius XII, 1944, p.12). Contre une conception purement individualiste la relation intrinsèque d'une personne avec une autre résulte de la structure relationnelle donnée de l'être humain par la création en tant qu'image de Dieu. Mon identité et mon identification de l'être humain ne peuvent pas être conçues sans cette capacité constitutionnelle de créer des liens. Mon bien-être ne peut pas être pensé et accompli sans le bien-être de l'autre. Ceci rend nécessaire la compréhension de ce qui motive les personnes à agir, ce que sont les biens réels et pourquoi peuvent-ils échouer dans les intentions d'aboutir

à une bonne vie. En effet, les modèles modernes du personnalisme sans une argumentation théologique mais uniquement basés sur une réflexion philosophique apparaissent par exemple dans la proposition de Christian Smith (2010 ; 2015) sur l'être humain individuel avec ses caractéristiques :

Par *l'individu* j'entends un centre d'expérience subjectif conscient, réflexif, incorporé, auto-transcendant, une identité durable, un engagement moral, ainsi qu'une communication sociale qui — en tant que cause efficace des actions et interaction propres à l'individu — exerce des capacités complexes pour l'agencement et l'intersubjectivité en vue du développement et du maintien son identité propre incommunicable en relations d'amour avec d'autres individus et avec le monde impersonnel. (Smith, 2010, p.61)

L'anthropologie chrétienne décrit non seulement l'être conscient, réflexif et libéré pour l'action, mais aussi l'effet libérateur en posant des relations religieuses et interpersonnelles sur l'arrière-plan de la considération de l'être en tant qu'image de Dieu.

Une autre conséquence de cette relation particulière est la description de la réalité où les personnes ne répondent pas à l'appel d'être en relation avec Dieu, lorsqu'elles n'entrent pas dans les processus de *theosis*, une divinisation progressive de l'être humain ou lorsqu'elles se replient. Cela exprime la reconnaissance de la conscience d'une non-identité qui voit la faille, le mal et les tendances destructives, exprimés théologiquement par le concept du *péché*. Ceci semble être une notion plutôt descriptive du résultat de l'expérience religieuse de l'individuel qui se sent touché par le mystère transcendant de Dieu. Le croyant ressent la distance à laquelle il se trouve de la réalisation de cette réalité. En même temps, ce concept est utilisé pour décrire en général l'existence de structures sociales dans lesquelles l'erreur individuelle est pratiquée et crée finalement une inégalité ainsi que des situations inhumaines. Contre une interprétation purement psychologique de ce recul en tant qu'agression, Pannenberg rappelle le lien entre l'erreur et le processus non-achevé de l'humanisation :

Si nous comprenons la doctrine du péché en tant que fonctionnelle dans le contexte d'un processus non-achevé qui a pour but l'identité humaine, nous n'allons pas la désinterpréter en tant que produit d'agression tourné à l'envers. La conscientisation de l'erreur propre - c'est-à-dire du péché - est une étape nécessaire dans le processus où les êtres humains sont libérés afin de devenir autonomes (Pannenberg, 2014, p.152).

Conclusion

Les perceptions de l'être humain sont des éléments cardinaux pour la compréhension des activités dans le travail social et un miroir des objectifs d'intervention dans celui-ci. Les professionnels réalisent ce regard actuel par les rencontres des clients, mais doivent également refléter les perceptions véhiculées par les politiques, les organisations et autres structures culturelles. Les anthropologies chrétiennes expriment les points de vue liés aux situations et réalités qui apparaissent dans la pratique du travail social et qui stimulent une lecture critique de ces pratiques. Elles ont un potentiel réaliste, utopiste et une perspective clairement centrée sur la personne, mais pas un regard individualiste. De par ces fondements, nous avons essayé de relier ces concepts de spiritualité, éthique et travail social dans les chapitres suivants et nous invitons les lecteurs à suivre le pas d'exploration de leurs regards propres et ceux supposés acteurs dans toute situation.

Questions pour la réflexion individuelle

La question suivante peut vous aider à réfléchir plus individuellement sur les contenus de ce chapitre. Elle peut être utilisée également pour des activités de groupe et l'entraînement dans le travail social.

- Quel genre de perceptions de l'être humain émerge dans mes rencontres avec les clients* ?
- En regardant la constellation triangulaire des activités de rencontres entre le travail social, les organisations et les clients, lesquels d'entre ces éléments pourraient poser problème dans le processus d'assistance ?
- Que signifie reconnaître la spiritualité en tant que partie de l'être humain ?

* J'utilise « clients » de manière inclusive pour désigner les individus, familles, groupes, organisations et communautés.

Références bibliographiques

Archer, M. S. (2004). Models of man: the admission of transcendence. Dans: M. S. Archer, A. Collier, D. V. Porpora, *Transcendence: Critical realism and God* (pp.63-81). Londres: Routledge.

Archer, M. S., Collier, A., Porpora, D. V. (2004). Introduction. Dans: M.S. Archer, A. Collier, D. V. Porpora, *Transcendence: Critical realism and God* (pp.1-23). Londres: Routledge.

Engelke, E., Spatscheck, C., Borrmann, S. (2016). *Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen*. 4^e éd. Fribourg-en-Brisgau: Lambertus.

Francis (2020, October 3). *Encyclical letter "Fratelli tutti" of the Holy Father Francis on fraternity and social friendship*.
https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

Gehlen, A. (1950). *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 4^e ed. Bonn: Athenäum.

IFSW/IASSW (2014, July). *International definition of social work*.
<https://www.ifsw.org/what-is-social-work/global-definition-of-social-work/>

Mollenhauer, K. (1998). Soziale Arbeit heute. Gedanken über ihre sozialen und ideologischen Voraussetzungen. In R. Merten (Ed.), *Sozialarbeit – Sozialpädagogik – Soziale Arbeit. Begriffsbestimmungen in einem unübersichtlichen Feld* (pp.79-92 Fribourg-en-Brisgau: Lambertus.

Pannenberg, W. (2004). *Anthropology in theological perspective*. Trad. M. J. O'Connell. Londres : T&T International.

Pius XII (1945). Message-radio du 24 décembre 1944 *Acta Apostolicae Sedis* 37 (1945), 23

Conseil pontifical « Justice et Paix » (2004). *Compendium de la doctrine sociale de l'Église* La Cité du Vatican Libreria Editrice Vaticana

Scheler, M. (1991) [1928]. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 12^e éd. Bonn: Bouvier.

Schilling, J. (2000). *Anthropologie. Menschenbilder in der Sozialen Arbeit*. Munich: Luchterhand.

- Schumacher, Th. 2008 *Mensch und Gesellschaft im Handlungsraum der Sozialen Arbeit. Ein Klärungsversuch*. Weinheim: Beltz.
- Smith, C. (2010). *What is a person? Rethinking humanity, social life and the moral good from the person up*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith C. (2015). *To flourish or destruct. A personalist theory of human goods, motivations, failure and evil*. Chicago: University of Chicago Press.
- Staub-Bernasconi, S. (2018). *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft. Auf dem Weg zu kritischer Professionalität*. 2^e éd. Opladen et Toronto: Barbara Budrich.
- Wagoner, R. E. (1997). *The meanings of love. An introduction to philosophy of love*. Westport : Praeger.

I.3. Méthode et interdisciplinarité - les aspects éthiques et spirituels dans le travail social

Klaus Baumann

Introduction

Le sujet du travail social en tant que profession, discipline académique et entraînement est la prévention et la gestion des problèmes sociaux, ainsi que la promotion du développement social. D'autres disciplines sont également concernées par ce sujet, ce qui implique la promesse et l'obligation d'une ouverture interdisciplinaire et la coopération du travail social avec les disciplines proches. Bien que l'interdisciplinarité soit inévitable, le succès de ses entreprises ne peut pas être considéré comme acquis à cause des difficultés de la communication interdisciplinaire. La distinction épistémologique des quatre niveaux de l'intentionnalité consciente selon Lonergan est un outil utile pour la méthodologie de chacun, ainsi que pour le discernement dans les discours interdisciplinaires en tant qu'attitude éthique et spirituelle, et la pratique dans le travail social et dans le dialogue interdisciplinaire.

Ce que l'on peut retenir de ce chapitre

Connaissances

Les lecteurs comprendront la triple signification du travail social et connaîtront son sujet. Les lecteurs comprendront l'ouverture intrinsèquement interdisciplinaire du travail social. Les lecteurs apprendront la complexité du dialogue interdisciplinaire et ses difficultés. Les lecteurs apprendront les quatre niveaux de l'intentionnalité consciente.

Compétences

Les lecteurs pourront faire la différence entre les quatre niveaux de l'intentionnalité consciente et arriveront à les appliquer.

Les lecteurs s'entraîneront à être attentifs, perspicaces, raisonnés et responsables envers eux-mêmes ainsi que les réalités sociales.

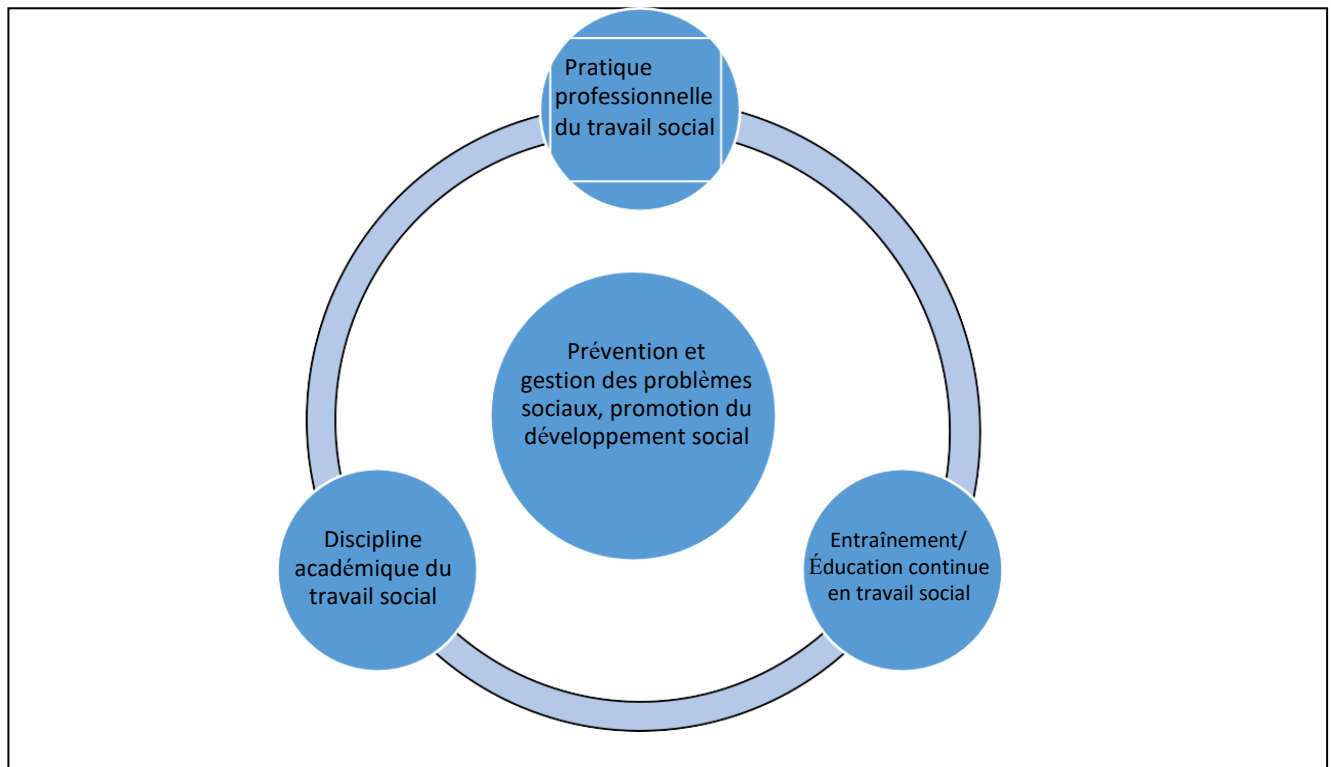
Attitudes

Les lecteurs seront attentifs, perspicaces et responsables dans la perception, la quête, la réflexion et la décision/l'action, en particulier dans la communication et les réalités sociales.

1. Le travail social et son sujet

Le travail social est à la fois une discipline savante (ou académique) et une application pratique des résultats et des standards de cette discipline. Idéalement, une communication et un échange mutuels permanents existent entre la recherche et l'application : elles se trouvent dépendantes l'une de l'autre et s'inspirent mutuellement en continu. De même, l'entraînement et l'éducation continue sont liés dans le travail social et contribuent à la fois à la discipline académique et la pratique professionnelle du travail social. Néanmoins, qu'est-ce que le travail social en effet ? Sur quoi porte-t-il, c'est-à-dire, quel est son sujet ? Engelke et al. (2016) définissent le sujet du travail social en tant que prévention et gestion des problèmes sociaux, alors que la Fédération internationale des travailleurs sociaux (2014) le perçoit comme suit : « Le travail social est une profession fondée sur la pratique ainsi qu'une discipline académique qui promeut le changement et le développement social, la cohésion sociale, l'autonomisation et la libération des personnes ». Grâce à la combinaison des deux en tant qu'objet de la « Prévention et gestion des problèmes sociaux, promotion du développement social », nous pouvons simplifier graphiquement la communication intra-systémique du travail social par le schéma suivant avec trois sous-systèmes de la discipline

Figure 2. Travail social avec ses trois sujets et trois sous-systèmes



Source : Adapté depuis : Engelke et al. 2016, p.20

La définition de la FITS va bien au-delà de la formulation neutre d'Engelke et al. (2016). Elle ne laisse pas ouverte la direction de la valeur de la prévention et gestion des problèmes sociaux, mais indique une orientation de la valeur du travail social intrinsèque de base : le changement et développement social axés sur les valeurs de la cohésion social, autonomisation et libération des personnes. En effet, la FITS rajoute de suite : « Les principes de la justice sociale, les droits de l'homme, la responsabilité collective et le respect des diversités sont essentielles pour ce travail » (FITS, 2014). Ceci implique une imprégnation forte du travail social par des aspects éthiques explicites. Plutôt que rester neutre, le travail social est constamment infiltré par des questions et valeurs éthiques, telles que : équité, dignité humaine, autonomisation, responsabilités individuelle et sociale, inclusion, liberté, autonomie, affiliation sociale et soutien mutuel pour ne mentionner que quelques-unes d'entre elles.

2 Le travail social n'est qu'une discipline scolaire (ainsi qu'une partie prenante) qui traite son sujet

Le système du travail social n'est cependant pas le seul portant sur la prévention et gestion des problèmes sociaux et sur la promotion du développement social. Dans la société (en tant qu'ensemble) existent d'autres systèmes qui traitent ce sujet également de manières différentes, qui peuvent contribuer et interférer avec leurs perspectives, aperçus, appréhensions et pratiques et le font en effet. En abordant par exemple les problèmes sociaux dans l'adolescence, de nombreuses entités sont impliquées en tant qu'intervenants : les familles, l'école, l'État (-providence) ou organisations gouvernementales, organisations de

jeunesse, les cours de justice, institutions de la santé publique, institutions légales (cours), les clubs de sport et d'autres organisations de la société civile y compris les communautés religieuses, etc. Depuis la perspective des disciplines académiques, il existe également une multitude de disciplines qui peuvent intervenir avec une variété d'approches propres à elles-mêmes : la pédagogie, psychologie, sociologie, médecine, le droit, l'éthique, l'économie, la théologie, ethnologie, les études politiques et culturelles, etc. Dans d'autres mots, le sujet du travail social est englobé semblablement (cf. Fig. 1 ci-dessus) par beaucoup d'autres institutions ou intervenants qui s'occupent de la prévention ou de la gestion des problèmes sociaux et recherchent à promouvoir le développement social, ainsi que par beaucoup d'autres disciplines académiques qui examinent et travaillent sur ce sujet avec de multiples facettes, l'ensemble d'entre elles demandant et appliquant leurs questions, états d'esprit, théories et vocabulaires, hypothèses, méthodes établies et outils.

Il en va de soi que dans l'entre-jeu de cette pluralité d'institutions et disciplines académiques, de multiples tensions et malentendus, rivalités et conflits peuvent bien entendu survenir, d'autant plus qu'elle traite les problèmes sociaux, les personnes et les aspects systématiques affectés par ceux-ci.

3. L'orientation interdisciplinaire et la communication sont nécessaires pour le travail social

La conséquence pour le travail social (mais non seulement pour celui-ci bien entendu) a été évidente au passé et le sera également de nos jours et dans le futur : l'orientation interdisciplinaire est inévitable afin d'apprendre depuis les perspectives des autres et de contribuer par ses propres positions et pratiques pour prévenir et gérer les problèmes sociaux, par exemple dans l'adolescence, et en agissant ainsi pour promouvoir le développement social.

Comme expliqué dans le chapitre suivant I.4. (en référence à Klein et Newell, 1998), l'interdisciplinarité (à cause des objets complexes) s'avère *moins* à propos d'une connaissance exhaustive et *plus* à propos de « comment choisir les connaissances, les intégrer et les transférer ou rendre opérationnelles envers une pratique transformatrice ». L'orientation interdisciplinaire implique une communication avec les autres intervenants et disciplines concernées, ce qui demande d'être à la recherche et d'avoir la compétence d'une communication interdisciplinaire en lien avec les réalités sociales ou les questions en jeu. D'autres parlent d'une mise en réseau interdisciplinaire permanente avec une mise en évidence particulière des problèmes et pratiques (Jungert et al. 2010, p.VIII), qui peut au mieux se réaliser au travers du contact interdisciplinaire permanent dans la recherche et l'enseignement. La coopération interdisciplinaire signifie un travail solidaire sur une question de recherche commune, à laquelle chaque discipline contribue depuis son orientation académique et finalement avec un transfert de méthodes entre les disciplines.

Il ne s'agit cependant pas seulement d'un dialogue et d'un échange interdisciplinaires, axés sur les questions communes et les projets partagés, mais aussi d'un travail transdisciplinaire. Un tel travail transdisciplinaire nécessite non seulement un dialogue afin d'accomplir une coopération fonctionnelle, mais aussi une empathie réciproque, des intentions et décisions communes partagées en tant que pré-supposition de travail commun. En plus des questions de recherche partagées, de la coopération et du transfert de méthodes parmi les disciplines, *la transdisciplinarité* va au-delà du domaine académique vers la politique, la société civile, l'économie, etc. (Potthast, 2010). Ces exigences ne peuvent pas être prises pour acquis, mais résultant d'efforts patients sur tous les côtés participants - y compris la patience avec soi-même et les autres. Rassemblements et temps sont nécessaires. Chaque discipline (et intervenant) possède son propre langage, ses standards, un ensemble de théories et

hypothèses théoriques, la perception de soi et son épistémologie pour n'en nommer que quelques-uns. Les clarifications intra-disciplinaires sont également souvent requises. De même, le respect mutuel et la reconnaissance de l'expertise et des compétences sont des présupposés nécessaires entre les disciplines académiques diverses qui ne peuvent pas être prises pour acquis : ils résultent de l'expérience avec les représentants des disciplines et des institutions et des attitudes éthiques, professionnelles et spirituelles des partenaires impliqués. Quoiqu'elles semblent simples, les questions ne sont pas triviales : Qui sont les partenaires ? Qui le travail social cherche-t-il en tant que partenaires interdisciplinaires et où peut-on les trouver ?

4 Problèmes et questions directrices pour le dialogue interdisciplinaire (ainsi que projets transdisciplinaires éventuels)

4.1. Distinction fondamentale en communication : contenu et relation

Pour toute communication et interaction entre les humains et par analogie dans les systèmes de l'homme, Paul Watzlawick et ses collègues (1967) ont identifié cinq axiomes de communication afin de mieux comprendre ce qu'il se passe au cours de l'interaction et de la communication entre les agents, y compris comment les malentendus peuvent survenir. Afin de rester concis et structuré dans les réflexions qui suivront, nous saisissons le deuxième axiome indiquant que dans la communication le niveau du contenu ainsi que le niveau de la relation existent. Alors que les niveaux du contenu se rapportent à ce dont il est question, les niveaux de la relation portent sur comment les partis pris se perçoivent mutuellement et comment ils communiquent cela dans l'interaction/la communication. Tout constat de relation semblable concerne selon Watzlawick et al. (1967) (généralement implicitement) l'une parmi les propositions suivantes : « Je me vois ainsi... Je te vois ainsi... Tu me vois ainsi... ». La communication à ce niveau de relation définit alors comment elle devrait être comprise dans l'ensemble et comment le niveau du contenu devrait être compris en particulier.

Cette distinction fondamentale peut déjà être appliquée à la communication au sein du travail social (en tant que discipline académique, pratique professionnelle, éducation ou entraînement continu), et ensuite à la communication dans les rencontres interdisciplinaires et dans la coopération transdisciplinaire. Nous allons nous concentrer ici au dernier nommé et distinguer les niveaux du contenu et de la relation.

4.2. Au niveau du contenu

Le niveau du contenu est tout d'abord ce qui intéresse le travail social et tout partenaire académique lorsque ceux-ci entrent en dialogue interdisciplinaire ou coopération transdisciplinaire. Tous souhaitent acquérir à travers le dialogue davantage de savoir à propos de leur sujet. Le travail social souhaite connaître plus sur la prévention et gestion des problèmes sociaux en puisant de l'expérience, de l'aperçu et du savoir communiqué par le parti opposé, en espérant d'élargir son propre savoir, ses compétences et attitudes à travers l'apprentissage et l'échange à propos des questions communes. Le travail social désire également contribuer avec son propre savoir et expertise et de faire ainsi avancer le discours académique du côté des partenaires interdisciplinaires aussi. En ce qui concerne les contenus, le travail social s'intéresse à l'acquisition de résultats valides, même s'ils posent un défi et une difficulté d'intégration dans le savoir et compétences actuelles. Le travail social n'est pas statique mais dynamique, transformateur et développeur également envers ses propres savoir, compétences et attitudes.

4.3. *Au niveau de la relation*

Qui sont néanmoins les partenaires ? Et comment sont-ils liés les uns aux autres ? Tout partenaire expert préféré ne s'intéresse pas à entrer dans un dialogue interdisciplinaire particulier voire dans la coopération transdisciplinaire. Le travail social recherche des partenaires qui s'intéressent à cette sorte d'engagement, qui sont qualifiés dans leurs domaines respectifs et qui peuvent communiquer de manière symétrique plutôt qu'asymétrique depuis une position ou supériorité présumée. Ce niveau peut créer de nombreuses difficultés dans la réalisation de dialogues interdisciplinaires et dans la coopération transdisciplinaire. Comment peut-on trouver de tels partenaires ? Et comment le travail social avec ses approches multiples peut-il décider quelles approches d'autres disciplines peuvent se révéler des partenaires prometteurs ? Ces questions restent souvent ouvertes et l'on n'y trouve une réponse qu'au cours des entreprises interdisciplinaires, ce qui peut également ressembler à un apprentissage par essais et erreurs.

4.4. *Attitude interdisciplinaire et questions directrices*

Le travail social demande par essence une attitude interdisciplinaire

- qui serait prête à apprendre depuis d'autres disciplines et résultats académiques ;
- qui serait prête de refléter les présupposés et manières d'agir et de penser ;
- qui serait prête de refléter les implications que les connaissances et savoirs nouveaux signifient pour le travail social et son sujet ;
- qui n'évite pas les résultats dérangeants de la recherche et les défis d'autres disciplines ;
- qui est capable de saisir les niveaux du défi et du discours ;
- qui est capable de poser des questions précises et de s'orienter sur des questions pertinentes (ainsi que leur environnement) afin d'obtenir l'information et les résultats nécessaires d'autres disciplines.

En effet, de nombreuses difficultés et défis du dialogue interdisciplinaire et de la coopération transdisciplinaire se trouvent réduits de manière pragmatique si les instigateurs arrivent à poser correctement les questions fondamentales de recherche sur lesquelles il faut se concentrer et auxquelles les partenaires prêts à le faire peuvent contribuer par leurs propres connaissances ou recherches. Par ailleurs, il existe également une *mauvaise interdisciplinarité* identifiée explicitement en tant qu'*interdisciplinarité agréable*, *interdisciplinarité prétendue* et une *interdisciplinarité prenant contrôle de manière antipathique* (Löffler, 2010).

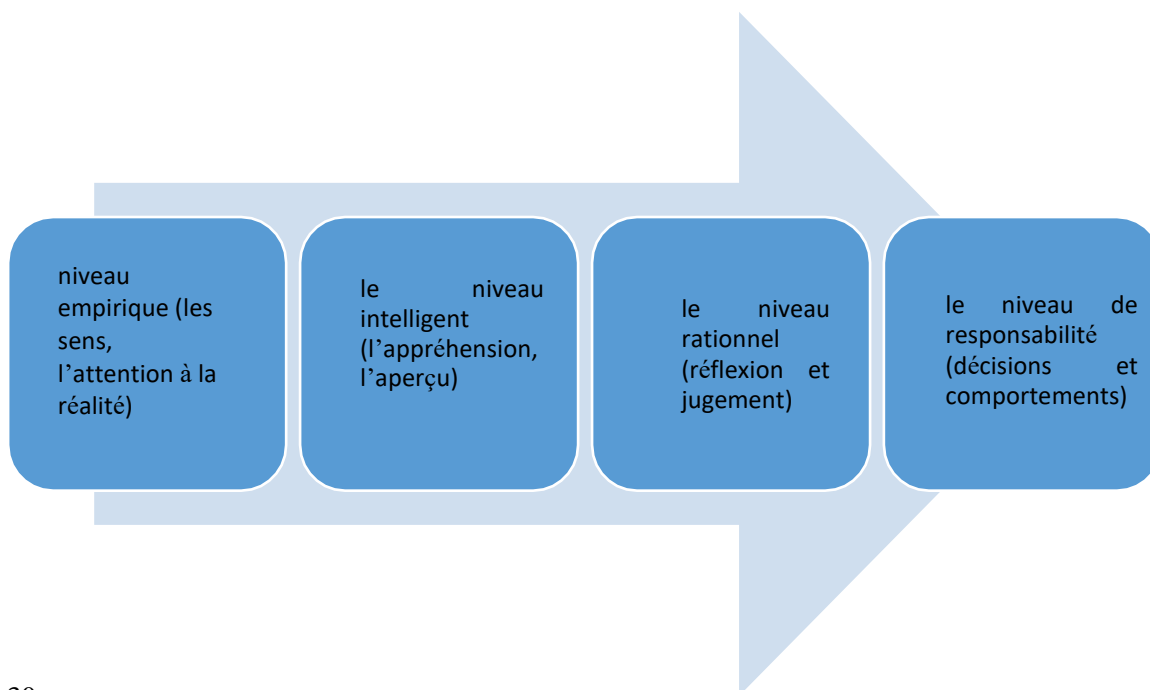
En outre, l'interdisciplinarité et la transdisciplinarité sont prêtes à aller au-delà des limites de certaines disciplines. L'assistant social peut s'entraîner à une attitude de curiosité qui va au-delà et transcende de telles limites et se rendre compte que les positions disciplinaires se complètent plutôt que de s'exclure mutuellement. Le philosophe et épistémologue Ian Hacking semble avoir pratiqué à travers ses accomplissements dans les domaines divers de la philosophie et de la science une approche non-dogmatique, voire pragmatique envers les limites disciplinaires transcendantes, ce qu'il a caractérisé de manière suivante: « Si l'on utilise une partie de notre énergie au sein de notre domaine d'expertise afin de cogiter sur ce que les autres accomplissent, ceux qui sont intéressés seront alors curieux de connaître ce que nous accomplissons dans notre propre domaine d'expertise » (Hacking 2010, p.197. 205).

5. Distinction épistémologique des niveaux de l'intentionnalité consciente (Bernard Lonergan)

Lorsque les disciplines académiques diverses se rencontrent, il y a également une rencontre de méthodologies et résultats divers. Du point de vue philosophique, les disciplines diverses possèdent des épistémologies diverses et des approches diverses pour atteindre les résultats recherchés. Comme mentionné ci-dessus et en référence au chapitre suivant (I.4), l'interdisciplinarité au sein du travail social concerne plutôt *comment* choisir le savoir, l'intégrer et le transmettre ou le rendre opérationnel en vue d'une pratique transformative. Dans ce contexte, nous proposons un outil qui à notre connaissance n'a pas encore été utilisé à une grande échelle dans le contexte du travail social académique. Afin de maintenir une clarté et méthode dans l'apprentissage et le progrès interdisciplinaires, il peut s'avérer utile d'adapter la distinction des quatre niveaux de l'intentionnalité consciente ou des opérations conscientes et intentionnelles de l'esprit humain. Pour introduire cette distinction de quatre niveaux, le philosophe et théologien canadien Bernard Lonergan estime que :

Dans nos états de rêve, la conscience et l'intentionnalité sont habituellement fragmentaires et incohérentes. Lorsque nous nous réveillons, elles gagnent une nuance différente pour s'étendre sur quatre niveaux successifs, liés, mais qualitativement différents. Il y a le niveau empirique, au sein duquel nous sentons, percevons, imaginons, ressentons, parlons, nous déplaçons. Il y a un niveau intellectuel au sein duquel nous investiguons, appréhendons, exprimons ce que nous avons compris, travaillons les présuppositions et implications de nos expressions. Lonergan a accompli son étude exhaustive « L'Aperçu » sur deux premiers niveaux parmi les quatre cités (Lonergan, 1957). Il y a un niveau rationnel au sein duquel nous réfléchissons, rassemblons les preuves, effectuons sur un constat le jugement de véracité ou fausseté, certitude ou probabilité. Il y a le niveau de responsabilité au sein duquel nous sommes préoccupés par nous-mêmes, nos propres opérations, objectifs et par conséquent nous réfléchissons sur toutes les actions possibles que nous évaluons, nous prenons des décisions et les appliquons » (Lonergan, 1972, p.9).

Fig. 3 : Niveaux d'intentionnalité consciente et ses opérations en tant que processus



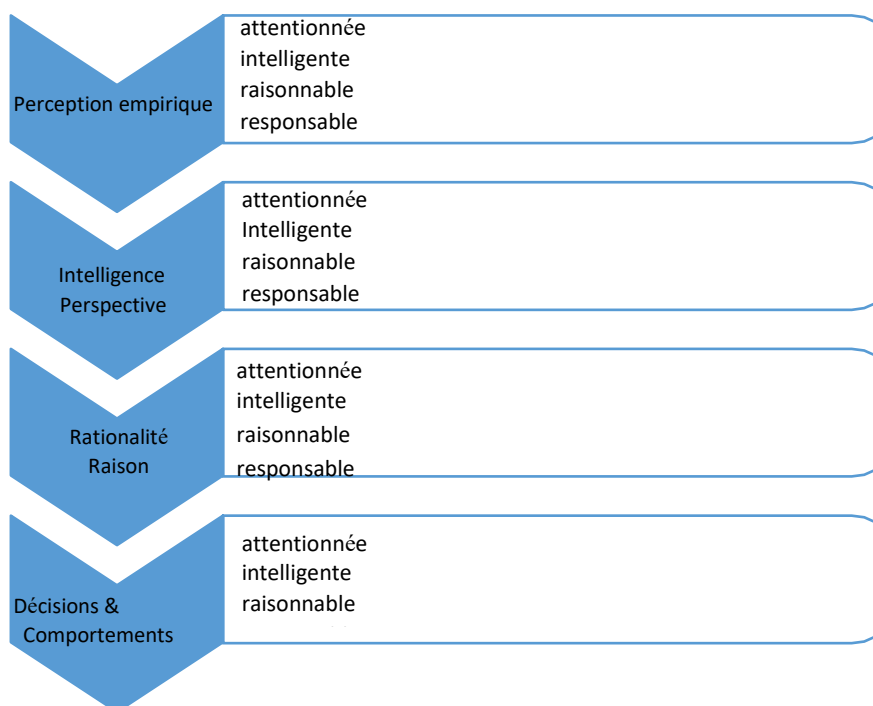
Source : Adapté depuis : Lonergan, 1972.

Les niveaux *antérieurs* du schéma influencent les niveaux *postérieurs* : selon les données prises en compte, ils sont appréhendés ou mènent à la compréhension. Les données négligées le seront également aux niveaux consécutifs. L'appréhension acquise au niveau secondaire peut se refléter dans les mots et peut être exprimée et discutée à travers ceux-ci. Ce qui n'a pas été catégorisé en une unité claire à un niveau secondaire et exprimé à travers les mots ne sera pas pris en compte pour la réflexion et le jugement. Ce qui a été réfléchi et jugé peut devenir l'objet d'un choix ou d'une décision responsable. Cependant, ce qui n'a pas été réfléchi, ne sera pas pris en compte pour la décision - tel un angle mort ou une information manquante - et limitera la qualité du choix et de la décision.

Le déplacement entre les niveaux des opérations intentionnelles conscientes peut néanmoins s'effectuer dans les deux sens, d'autant plus que celles-ci surviennent régulièrement. Ce qui est appréhendé ou un aperçu des données devient plus saisissable comme des données organisées. Les résultats du jugement critique facilitent l'attention aux données critiques perçues afin de déterminer ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas, tandis que le niveau de décision résonne dans la perception comme ce qui est précieux et vaut la peine ou pas. Cela montre qu'à cause de la dynamique répétitive et interconnectée des quatre niveaux d'opérations conscientes intentionnelles, il faut au sein du premier niveau du *rassemblement des données* empiriques, être attentif, intelligent, raisonnable et responsable. Toute personne qui entreprend une recherche empirique se familiarise avec les quatre exigences de la construction d'un projet de recherche : rassembler de manière responsable, raisonnable, intelligente et attentive les données nécessaires pour répondre à la question de recherche.

Par conséquent et par simplification forte de la proposition de Lonergan pour se tenir ici à la brièveté : les opérations peuvent être de nouveau appliquées à tous les niveaux de l'intentionnalité consciente comme montré dans le schéma (3) :

Figure 4 : Intentionnalité consciente à tous les niveaux



Source : Élaboré par l'auteur sur base de dimensions de Lonergan.

À tout niveau, les agents humains peuvent être plus ou moins attentifs, intelligents, raisonnables et responsables, menant à leurs résultats particuliers de perceptions, aperçus, réflexions et décisions ou comportements. Le schéma propose « un motif normatif immanent dans nos opérations conscientes et intentionnelles » (Lonergan, 1972, pp. 18f.), « la structure dynamique de la conscience humaine » (idem, p. 19). En d'autres mots, ces niveaux d'opérations conscientes sont (de manière universelle et transcendante) inhérents dans tout être humain conscient. Il s'agit d'une composante anthropologique fondamentale.

Tous les êtres humains impliqués dans leurs réalités

- ressentent et perçoivent,
- posent des questions afin de comprendre et exprimer ce qu'ils comprennent,
- réfléchissent sur ce qu'ils ont compris, vérifient si c'est correct ou non, certain ou probable,
- considèrent comment eux-mêmes sont concernés, évaluent et décident des actions à prendre.

Ces niveaux se construisent alors de manière dynamique les uns sur les autres et s'influencent mutuellement.

En tant que schéma d'intentionnalité consciente et des opérations de l'esprit humain, cette composante est également inhérente à sa propre discipline et celle des autres impliquées dans le discours ou dans le travail sur l'objet de la prévention et gestion des problèmes sociaux et sur la promotion du développement social : elle est présente dans leurs manières et résultats de la perception, de l'appréhension, réflexion, décision et comportement.

Utiliser ce schéma pour soi-même peut être très utile afin de vérifier ses propres opérations conscientes « méthodiquement », s'efforçant d'atteindre une subjectivité authentique, telle Lonergan l'énonce : Soyez attentifs, soyez intelligents, soyez raisonnables, soyez responsables (p. 20). Néanmoins, il est également utile (pour plusieurs raisons) d'analyser et de saisir les éléments du savoir, les données, les aperçus, les explications et les décisions contribuées dans les communications intra-, inter- et transdisciplinaires par des partenaires et disciplines variées (pp. 20-25).

En analysant les mésententes dans la pratique professionnelle entre deux protagonistes ou dans le discours entre des opinions académique voire des disciplines différentes, tels les enjeux familiaux et l'adoption d'enfants, nous pourrions nous demander :

- S'agit-il d'une question de perception ou de négligence de données ? (Niveau empirique)
- S'agit-il d'une question de compréhension et d'expression de ce que nous appréhendons ? (Niveau intellectuel)
- Plus de réflexion, plus de vérification des preuves, plus de certitude sont-elles nécessaires ? (Niveau rationnel)
- S'agit-il d'une question de nos objectifs, valeurs, décisions ou de ceux des autres qui sont en jeu ? (Niveau de responsabilité)

6. Attitudes éthiques et spirituelles dans le travail social et le dialogue interdisciplinaire

Sans anticiper les contributions multiples de ce livret, une note préliminaire brève semble utile pour l'utilisation de ce modèle de l'esprit humain en tant que méthode ou en tant qu'outil méthodologique pour la tentative académique que nous entreprenons dans ce livret sur la spiritualité et l'éthique dans le travail social.

En ce qui concerne l'éthique, ceci est le plus évident au niveau de la responsabilité. L'outil des quatre niveaux de l'intentionnalité consciente montre que les décisions (y compris les préjugés) peuvent être présentes et influentes à tous les niveaux d'opérations mentales :

- à l'entraînement avec l'expérimentation et l'expérience marquante,
- à l'enquête et à la compréhension et l'exclusion de renseignements et de nouveaux aperçus,
- à la réflexion croissante ou décroissante et celle qui juge ou celle qui effectue une erreur de jugement,
- à l'évaluation et à la décision plus ou moins responsable.

Cela peut être dû à nos objectifs et l'exclusion ou la minimalisation des valeurs concurrentes considérées comme plus importantes par les autres. En particulier dans les relations avec les autres, avec l'être humain, avec les réalités interpersonnelles et avec les problèmes sociaux, toutes ces opérations sont de pertinence éthique et ont un impact sur l'exercice du travail social en tant que pratique professionnelle responsable. Le travail social est à tout moment et endroit une profession, pratique et discipline académique éthique. Les niveaux de l'intentionnalité peuvent stimuler la réflexion de soi-même qui construit les attitudes éthiques afin d'obtenir une expérience, une appréhension, une réflexion ainsi qu'une décision/un comportement plus authentiques.

En ce qui concerne la spiritualité, il existe une tendance forte envers les pratiques et les attitudes de pleine conscience dans les dernières décennies, un élément importé depuis les pratiques spirituelles bouddhistes. Les exercices de pleine conscience attribuent une attention particulière à l'expérience du Présent qui se trouve dans les sociétés occidentales fréquemment surpassée par l'engagement et l'accomplissement, stress et compétition. Le modèle de l'intentionnalité consciente attire l'attention vers l'expérience, l'enquête, l'effort de comprendre et de s'exprimer, vers la réflexion et le jugement, vers la décision et le comportement - tout cela dans le Présent, - mais aussi dans les moments passés et dans la planification des processus futurs, si nécessaire. La pleine conscience est une composante nécessaire et indispensable de la spiritualité dans le travail social, pratiqué et vécue *au travers de la méthode* dans le sens d'une intentionnalité consciente. Il ne s'agit cependant que d'une composante.

Les éléments de l'inquiétude et de l'admiration des aperçus récemment acquis, de la gratitude dans la réflexion et de l'engagement envers ce qui a été découvert en tant que réellement bon sont des éléments sur lesquels nous pouvons nous attarder également en méditation et dans le travail quotidien imprégné de spiritualité. La spiritualité ne concerne en d'autres termes pas uniquement la pleine conscience ou les *convictions ou croyances* spirituelles de manière générale, mais est perçue dans ce volume en tant qu'engageant toutes les opérations de l'esprit humain d'une manière ouverte, dynamique et authentique. Il s'agit beaucoup plus d'attitudes spirituelles telle la préparation et les dispositions à l'expérience, à la compréhension, à la réflexion et décision authentique, que de la proclamation de valeurs et enseignements religieux ; bien entendu, les valeurs et

convictions ou croyances personnelles peuvent être spirituelles également - et de manière réciproque, font appel à l'expérience, la compréhension, la réflexion, la décision et le comportement authentiques.

Questions pour la réflexion individuelle

- Reproduisez un schéma en enrichissant la Fig. 1 avec les intervenants et les disciplines académiques qui s'occupent de la prévention et de la gestion des problèmes sociaux et promeuvent le développement social à l'âge avancé. Vous pouvez également choisir un domaine du travail social différent.
- Pensez à votre expérience de rencontres avec d'autres étudiants de disciplines académiques diverses et à vos débats sur des sujets communs de vos disciplines, s'il y en a, ou sur des questions spécifiques de vos disciplines respectives.
- Appliquez les quatre opérations de l'intentionnalité consciente à l'une parmi vos questions d'étude dans le travail social et formulez une phrase centrée sur cette question d'étude pour chaque opération.

Références bibliographiques

- Engelke, E., Spatscheck, C., Bormann, S. (2016). *Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen*. 4^e éd. Fribourg : Lambertus.
- Hacking, I. (2010). Verteidigung der Disziplin. In M. Jungert, M. Romfeld., E. Sukopp, U. Voigt (Eds.), *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme* (pp.193-206). Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- IFSW (International Federation of Social Workers) 2014: Global Definition of Social Work. <https://www.ifsw.org/what-is-social-work/global-definition-of-social-work/>
- Jungert, M., Romfeld, E., Sukopp, T., Voigt, U. (Eds.) (2010). *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010.
- Klein, J. T., Newell, W. H. (1998). Advancing interdisciplinary studies. Dans: J. G. Gaff, J. L. Ratcliff, & Associates (Eds.), *Handbook of the undergraduate curriculum: A comprehensive guide to purposes, structures, practices, and change* (pp. 393–415). San Francisco, CA : Jossey-Bass.
- Löffler, W. (2010). Vom Schlechten des Guten: Gibt es schlechte Interdisziplinarität? In M. Jungert, M. Romfeld., E. Sukopp and U. Voigt (Eds.), *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme* (pp.157-172). Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lonergan, B. (1957). *Insight. A Study of Human Understanding*. Londres : Longmans, Green and Co.
- Lonergan, B. (1972). *Method in Theology*. Londres : Darton, Longman & Todd.
- Potthast, T. (2010). Epistemisch- moralische Hybride und das Problem interdisziplinärer Urteilsbildung. Dans : M. Jungert, M. Romfeld., E. Sukopp, U. Voigt (Eds.), *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme* (pp.173-192). Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Watzlawick, P., Beavin, J. H., Jackson D. D. (1967). *Pragmatics of Human*

Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes.
New York : Norton.

I.4. La spiritualité - un cas de rencontres entre théologie et travail social

Rainer Bernhard Gehrig

Introduction

L'objectif de ce chapitre est d'expliquer ce que nous pourrions appeler l'*arrière-plan* des résultats des chapitres ultérieurs. Les participants à ce projet ont contribué à ce sujet depuis différents pays de l'Europe, entraînement académique et pratiques divers, néanmoins avec des domaines disciplinaires qui se chevauchent et avec des points de vue partagés ou complémentaires enracinés dans la culture chrétienne occidentale. La plupart des participants sont diplômés en théologie catholique, ainsi qu'en des disciplines telle la psychologie, le travail social, l'anthropologie, la philosophie ou le droit. Le sujet-même contient une orientation interdisciplinaire. La spiritualité se voit expliquée et examinée par les disciplines diverses, l'éthique possède ses propres constructions théoriques et le travail social s'émancipe depuis les autres disciplines pour devenir une science instaurée au lieu de rester uniquement un domaine d'application pratique. Le travail social est particulièrement prédisposé pour articuler un dialogue interdisciplinaire à propos des situations de la réalité complexe de la vie humaine, en grande partie dans des conditions de l'exclusion sociale, l'oppression, la violence, la discrimination et des possibilités limitées, car aucune science ne peut répondre à elle seule à ces réalités complexes en n'utilisant que sa propre approche. En ce chapitre, nous voudrions rendre le débat sur le lien entre l'arrière-plan de la théologie et le travail social plus ouvert et plus transparent. Nous estimons qu'intégrer la théologie dans le curriculum du travail social est un processus fructueux, en particulier en vue de la question urgente de la spiritualité et des compétences nécessaires des professionnels pour les interventions utiles. À travers quelques exemples de témoignages rassemblés par d'autres projets et par nos propres réflexions, ce chapitre ouvre le domaine d'expériences utiles.

Le succès dans l'intégration de perspectives et types de savoir - qu'il s'agisse d'un aperçu plus détaillé ou de l'acquisition d'un problème de société - reste néanmoins une question de manière plutôt que de méthode, demandant une sensibilité pour nuancer et contextualiser, une flexibilité de l'esprit et une capacité d'adaptation et de navigation et transposition de concepts (Frodeman, 2010, p.XXXI).

Ce que l'on peut retenir de ce chapitre

Connaissances

Les lecteurs comprendront comment la théologie est liée en tant qu'élément enrichissant dans les programmes d'entraînement du travail social.

Les lecteurs comprendront l'importance d'études interdisciplinaires pour le travail social.

Compétences

Les lecteurs réfléchiront sur l'interdisciplinarité et le rôle de la théologie en tant que science partenaire.

Attitudes

Les lecteurs évalueront eux-mêmes leur point de vue envers la spiritualité et la théologie et s'ouvriront à de nouvelles idées et nouveaux modèles.

1. Expérience de relations entre les disciplines du domaine de travail social

1.1. Travail social comme science interdisciplinaire

Parallèlement à la création de programmes d'entraînement spécialisés pour une pratique d'aide professionnelle dans le domaine social, le travail social a émergé en tant que discipline nouvelle connectée avec le savoir scientifique à partir des sciences humaines comme élément permanent. Comment cette liaison est-elle pratiquée et appréhendée dans les programmes d'études différents et à travers le temps peut varier et se voit expliquée par des modèles divers. En tant que science nouvelle, la question du statut de la science du travail social perçue comme science dépendante, science véritable, ou simplement comme pratique ou profession a initié un débat fructueux sur l'identité du travail social et a contribué à développer la science du travail social. D'un point de vue historique, nous pouvons observer en Allemagne et dans ses programmes d'entraînement au travail social au cours des 100 ans précédents un groupe de sciences relativement constant qui apparaissent dans des programmes telles la psychologie, sciences politiques, droit, éthique, économie, médecine, pédagogie, histoire et sociologie, qui appartiennent toutes au domaine général de sciences humaines (Engelke et al., 2016, pp. 269ff.). Dans cette liste se trouve également une référence à la théologie, mais les auteurs mettent cette inclusion en cause en raison du fondement normatif de la révélation de cette science. Malheureusement, aucune argumentation supplémentaire n'expose la signification de cette mise en cause, les auteurs fondent peut-être leur doute sur la possibilité d'un partenariat équivalent entre une science normative telle la théologie et le travail social, qui est pour eux une condition *sine qua non* pour les relations. Cependant, toute science comporte des présuppositions normatives, en particulier en rapport avec leurs fondements ontologiques ou épistémologiques, par exemple le paradigme positiviste. Dans le contexte allemand de la discipline du travail social, plus qu'une organisation hiérarchisée des disciplines dans les sciences principales et secondaires, le terme *sciences de référence* ou *sciences liées* (*Bezugswissenschaften*) a obtenu une acceptation plus large dans les décennies passées. Selon Engelke et al. (2016, p. 270), la liaison partagée existe en raison de

- parties des dimensions de l'objet étudié se chevauchant,
- lien fort entre les dimensions diverses,
- perspectives de recherche différentes sur la même dimension d'un objet,
- questions de recherche complémentaires,
- la concordance d'intérêts épistémologiques,
- fait que l'on travaille avec les méthodes de recherche identiques,
- fait que les sciences partagent une histoire de base commune.

Les modèles telle l'accumulation additive de sciences diverses ne sont pas pertinents pour une appréhension adéquate de processus sociaux complexes ou situations et la recherche de prévention ou intervention dans de telles situations. Pour ces auteurs, la multidisciplinarité est un modèle possible, mais le fait de maintenir les disciplines

indépendantes l'une de l'autre initie une dynamique de liaison plus basse, ce qui rajoute un problème à l'orientation pratique du travail social en ce qui concerne comment contextualiser ces disciplines. Dans les situations concrètes et dans la pratique professionnelle en général, les assistants sociaux doivent synthétiser et appliquer un savoir divers et le réaliser au nom des besoins du client et de son autonomisation. Il semblerait qu'une certaine sorte d'interdisciplinarité serait la meilleure forme d'organisation et d'accessibilité pour la pratique des savoirs divers. Les auteurs perçoivent cette interdisciplinarité en tant que la façon la plus pertinente dans les modèles des domaines centrés sur les problèmes ou l'orientation thématique des disciplines, ou en tant que l'unité personnelle dans les domaines académiques avec l'entraînement dans les domaines divers, les modèles synthétiques ou les modèles des sciences liées subordonnées, où le travail social adapte les disciplines aux besoins des pratiques sociales. L'appel à cette caractéristique a été très développé dans le travail social (Birgmeier, 2011 ; Hollstein-Brinkmann, 1993 ; Pfaffenberger, 1993 ; Staub-Bernasconi, 1994). Les modèles interdisciplinaires ont besoin d'une preuve empirico-théorique pour établir les liens synthétiques. Cela n'est pas une tâche facile, lorsque l'on regarde l'ensemble de la recherche sur ce sujet. La définition internationale du travail social englobe le terme lorsqu'il s'agit d'expliquer les fondements savants du métier, mais n'explique pas de manière exhaustive comment l'intégration peut survenir et ce que l'interdisciplinarité signifie concrètement pour le travail social :

Le travail social est à la fois interdisciplinaire et transdisciplinaire et s'appuie sur une multitude de théories et recherches scientifiques. « La science » est dans ce contexte perçue dans son sens le plus fondamental, c'est-à-dire en tant que « les connaissances ». Le travail social s'appuie sur ses propres fondements théorétiques qui se développent constamment, ainsi que sur les théories provenant d'autres sciences humaines, entre autres le développement de la communauté, la pédagogie sociale, l'administration, l'anthropologie, l'écologie, l'économie, la gestion, les soins, la psychiatrie, la santé public et la sociologie. Le caractère unique de la recherche et des théories du travail social réside dans le fait qu'elles se voient appliquées et s'émancipent. Une partie importante de la recherche et des théories sociales a été construite en collaboration avec les utilisateurs du service dans un processus interactif, dialogique et par conséquent inspiré par les environnements de la pratique spécifique. (IFSW, 2014)

La création du savoir transdisciplinaire qui signifie la création collaborative du savoir avec des acteurs en dehors de l'académie ou l'intégration du savoir non-académique et l'idée principale du *savoir pertinent* sous le terme normatif de la recherche *appliquée et émancipatrice* et de l'orientation de la théorie décrivent comment les assistants sociaux devraient organiser la relation avec les autres sciences et leurs savoirs. Ceci comprend la difficulté de l'intégration d'un tel savoir différent ou de sa création sous la nouvelle intégration du savoir local et sous la lecture critique du savoir occidental. L'intégration est l'attitude et le mode du travail dans de telles situations. Bien entendu, le travail avec de telles communautés nécessite une création collaborative du savoir nécessaire par les habitants locaux. De même, nous pourrions rajouter ici le travail avec les personnes qui s'identifient en tant que Tsiganes dans l'Europe. Sous cet angle, l'interdisciplinarité n'est pas une question du rajout de savoir, mais plutôt de la sélection du savoir, de son

intégration et transposition ou comment rendre ce savoir opérationnel envers une pratique transformative. La question d'une théorie unificatrice possible reste ouverte et sans réponse. En ce moment nous pourrions éventuellement conclure ce paragraphe avec la définition largement citée de Klein et Newell (1998), en tant que guide du processus interdisciplinaire qui doit être appliqué envers la liaison entre la théologie et le travail social. L'interdisciplinarité y est comprise en tant que

processus de réponse à une question, de résolution d'un problème ou d'analyse d'un sujet qui est trop large ou complexe pour être examiné de manière appropriée par une seule discipline ou métier... [Elle] s'appuie sur les perspectives disciplinaires et intègre leurs aperçus à travers la construction d'une perspective plus exhaustive (pp. 393 - 394).

1.2. Relation entre théologie et sciences sociales

Pour les Pères fondateurs des sciences sociales, la religion était un sujet important dans le développement des théories. Les approches théoriques ont été régies en grande partie dans la perspective d'un procès de modernisation de sociétés où un passage complexe envers une société plus laïque était un leitmotiv important. Un lien et une relation directs avec la théologie n'étaient pas prévus lorsque les jeunes sciences sociales ont essayé de s'émanciper d'autres sciences et de construire leur propre domaine scientifique avec de nouvelles théories et méthodes empiriques. Dans la tradition catholique, il y avait une opposition significative entre la nouvelle modernité du 19^e siècle (le mouvement ultramontaniste) et la réponse était une théologie formelle encapsulée néo-scolastique. Cette situation changeait encore, en particulier suite à la Première Guerre mondiale avec l'introduction d'une philosophie nouvelle et une vision positive de la modernité. La théologie catholique s'est ouverte à de nouvelles méthodes scientifiques particulièrement dans les sciences pratiques et bibliques, ainsi qu'en philosophie. Le Concile Vatican II était un point marquant dans ce processus transformateur de l'Église, inspiré par le progrès théologique (la nouvelle théologie) des années de l'Après-Guerre et des théologiens tels Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Henri De Lubac, Karl Rahner, Joseph Ratzinger et Edward Schillebeeckx.

Pendant les années 1970, un débat vigoureux a également eu lieu à propos de la question si la théologie pouvait être appréhendée en tant que science et comment (Mieth, 1976 : Pannenberg, 1976 ; Sauter, 1973), en particulier sous l'influence des réformes politiques aux universités qui questionnaient le besoin de la théologie aux universités publiques et l'intérêt croissant en la philosophie de la science. Les sciences sociales doivent justifier leur domaine scientifique également et se trouvent sous pression à des moments divers (Turner et Turner, 1990). Bien entendu, les modèles qui établissent la sociologie en tant que la science principale et dans lesquels la théologie n'est qu'un observateur dans l'appréhension de l'être humain ne sont pas très utiles. D'un autre point de vue, les positions de la théologie en tant que seule *science sociale* véritable où une *ecclésiologie* mise à jour (Milbank, 1990, p. 382ff.) ou une *sociologie chrétienne* qui remplace la sociologie ne sont pas acceptables :

Au contraire, l'affirmation serait que toute théologie doit se reconcevoir en tant que l'enfant de la « sociologie chrétienne » : c'est-à-dire, en tant que l'explication de la pratique socio-linguistique ou en tant que la narration nouvelle de cette pratique telle qu'elle s'est développée au cours de l'histoire. La tâche d'une telle

théologie n'est ni apologétique, ni simplement argumentative. Il s'agit plutôt de raconter le mythe chrétien, prononcer de nouveau le « logos » chrétien et faire de nouveau appel à la pratique chrétienne de façon à ce qu'elle soit rétablie par la fraîcheur et l'originalité. Il faut articuler la différence chrétienne de façon à ce qu'elle apparaisse étrange (Milbank, 1990, p. 383).

Il s'agit d'une position qui se voit rejetée même à l'intérieur de la théologie académique, puisque toutes les disciplines au sein de la théologie ne sont pas d'accord avec cette mission. Les réponses de la théologie en tant que science dépendent du concept de la science utilisé, qu'il s'agisse de faire rentrer la théologie dans un certain paradigme de la science ou de faire rentrer certains paradigmes de la science dans la conceptualisation de la théologie. Quelques points convergents peuvent apparaître lorsque l'on regarde les méthodes utilisées dans les domaines divers de la science.

L'argumentation de Mieth (1976, p.19ff.) me semble être un élément intéressant en raison de l'utilisation du terme *science critique intégrante* qui apparaît dans le travail social également (Brekke, 2014 ; Engelke et al., 2019, p. 49 : Evans, 1976 ; Maier, 2009 ; Meusel, 1976, Tucker et al., 1997). Mieth ne commence pas la description du statut intégrant scientifique de la théologie avec *Dieu* en tant que l'Être englobant (critère radical théocentrique intégrant), mais plutôt avec trois préconceptions théologiques: a) la possibilité d'intégrer un savoir particulier dans l'expérience intégrante de l'être humain (humanum) dans la foi; b) en tant que science méta-pratique qui donne le statut légitime au savoir concernant l'équivalence entre les pratiques liées, mais en surpassant les moment et l'actualité opérationnelle conforme (Wirklichkeit) de Dieu, et c) en tant que science expérientielle qui donne le statut légitime au savoir sur l'équivalence entre l'expérience liée, mais en surpassant les moments de l'occurrence inéluctable et inévitablement approchante (Widerfahrnis) qui en premier lieu change l'être humain et en deuxième lieu peut être rendu explicite par lui. Des liens importants pour la liaison sont les idées philosophiques de la théorie de la corrélation structurelle d'Heinrich Rombach (2010) entre l'expérience de la foi et les expériences scientifiques - je reviendrai à cet élément en point 2.2. Nous pouvons observer la proximité de l'anthropologie philosophique, mais l'approche anthropologique de cette théologie est cadrée par la correspondance christologique qui permet un procès herméneutique plus dynamique et maintient l'orientation particulière théologique. Ce que nous obtenons à ce premier niveau est tout d'abord une tentative de rendre plus transparente et compréhensible la position de la théologie en tant que science intégrative et sa possibilité d'établir des corrélations avec les sciences sociales sans perdre une identité disciplinaire propre - une position nécessaire également pour le travail social. Ensuite, il est clair que la réflexion sur l'être humain semble être un domaine scientifique significatif dans lequel les disciplines scientifiques diverses peuvent converger ou s'associer.

1.3. Travail social au sein des facultés de théologie et théologie au sein des universités de sciences appliquées proposant études de travail social - expériences de l'Allemagne, de l'Espagne et de la République tchèque

L'ouverture fondamentale et la proximité nécessaire du travail social avec les autres sciences et la conception de la théologie en tant que science intégrante est la route à prendre avec les questions plus détaillées de la relation du travail social et de la théologie en tant que l'une des sciences de référence possibles. Historiquement parlant, des

situations diverses apparaissent dans le contexte européen. En Espagne, nous distinguons le processus de la professionnalisation fondé sur les centres d'entraînement liés à l'Église catholique dans les années 50 du 20^e siècle qui occupait presque l'entièreté de l'espace au début des années 60 avec 27 écoles catholiques d'entraînement et seulement cinq écoles de la section féminine de Falange en 1964 (García Padilla, 1990, p. 427). Le processus de la démocratisation après le régime de Franco dans les années 1970 avec une nouvelle conceptualisation du travail social en tant que profession formatrice et recherchant la solution des problèmes en utilisant une approche scientifique a fait dissoudre les centres catholiques et les a intégrés dans le domaine académique des universités, en grande partie les universités publiques. Ce changement a déconnecté le travail social de plus en plus de ses racines religieuses et des activités caritatives et, étant donné que la théologie ne faisait plus partie des études et des départements des universités publiques, la relation des deux domaines d'études était en grande partie perdue. Peu de centres en Espagne tels les Universités des Jésuites (Comillas, Deusto) ou l'Université Catholique de Valencia avec son bachelier en éducation sociale maintiennent un lien avec les domaines d'études.

En Allemagne, la professionnalisation du travail social dans le domaine académique a commencé au sein de la tradition catholique (Université de Fribourg, 1925) et protestante (Bethel, 1905). À Berlin, Alice Solomon a initié en 1908 un projet laïc avec l'*École sociale des femmes* avec environ 16 écoles en 1919. De nos jours, l'entraînement académique en travail social est fortement lié à l'existence des *universités des sciences appliquées* (Fachhochschule) avec des programmes bacheliers d'entraînement en trois années dans plus de 70 centres, dont environ 20 appartiennent à l'Église catholique ou protestante où la relation avec la théologie est un sujet obligatoire. Dans certaines facultés ou départements de la théologie, telles celle à Fribourg ou à Passau, nous pouvons trouver le modèle du travail social dans le domaine de la théologie avec un programme de Master en sciences caritatives et doctrine chrétienne sociale (Fribourg) ou dans la gestion (Passau). La Faculté protestante de la théologie à l'Université de Heidelberg propose un programme de Master en gestion, éthique et innovation dans le secteur sans but lucratif. Pour les étudiants en Master de théologie, il existe la possibilité d'obtenir un certificat en *sciences diaconiques* ciblé sur un programme combinant les éléments de théologie, politique sociale, gestion et sciences sociales. De formes nouvelles innovantes avec l'intégration de la théologie pratique et du travail social constituent les programmes d'entraînement de l'Université évangélique Tabor des sciences appliquées à Marbourg, où les étudiants terminent leur programme de bachelier en quatre années ou l'Université catholique des sciences appliquées à Mayence, où le programme de bachelier double dure cinq années. À Fribourg, les étudiants peuvent choisir le programme de bachelier en théologie appliquée et pédagogie religieuse en sept semestres et suite à ce programme peuvent entamer un programme supplémentaire de bachelier en travail social en trois semestres.

En République tchèque, l'histoire générale de la professionnalisation du travail social montre trois périodes historiques (1918-1948 ; 1948-1989 ; de 1989 jusqu'à nos jours). Comme dans d'autres pays européens, les débuts sont enracinés dans le début du 20^e siècle avec la première École Supérieure du travail social fondée à Prague en 1918 par Alice Masaryk and Anna Berkovcová, influencées par l'expérience de Masaryk dans le projet « Chicago Settlement ». Une association nationale a été fondée en 1921. Le régime communiste marque depuis 1948 la période suivante, pendant laquelle le métier se trouvait

sous le contrôle de l'état communiste et de cette idéologie jusqu'en 1989. En 1953, les 28 programmes de quatre années dans l'enseignement supérieur ont été fermés et réduits à un nouveau métier du contrôle social, où l'État gérait les problèmes sociaux à travers la pénalisation, la médicalisation et bureaucratisation. La troisième période concerne la réorganisation du travail social dans l'État du marché démocratique et libéral après 1989 avec une nouvelle Association du Travail Social organisée en 1993 en tant qu'institution afin d'assurer la qualité des programmes éducateurs. Il s'agissait d'une période pendant laquelle de nouveaux collèges supérieurs apparaissaient et pendant laquelle le travail social se trouvait de nouveau lié aux universités par un programme éducateur en trois années (Nečasová & Křišťan, 2018).

Comme nous l'observons dans les exemples de l'Espagne, de la République tchèque et de l'Allemagne, la théologie et le travail social peuvent créer des relations de référence et pratiquer une coopération fructueuse qui profite aux étudiants et à la pratique du travail social. Sous l'approche scientifique des sciences proches ou d'études interdisciplinaires, la théologie n'apparaît pas comme élément dérangent. En tant que partenaire du travail social, la théologie aborde en particulier les questions de problèmes de vie non résolus, la souffrance, l'espoir, la peine, le sens de la vie et propose des images, des narratifs et cadres globaux pour gérer ces situations et pour stimuler la réflexion critique envers les visions du monde, pratiques et idéologies de l'individu qui existent. Les ressources religieuses des personnes et des institutions sont activement considérées et les travailleurs sociaux sont entraînés à acquérir des compétences pour faire un usage bénéfique de ce savoir. Bien entendu, ceci ne peut arriver seulement si la théologie surpasse ses propres limites, entre en dialogue avec une attitude partenaire en chemin et pas une attitude de figure dominante avec pour objectif d'obtenir les réponses définitives aux questions de la vie.

2. Modèles pour intégrer la théologie dans le travail social de manière efficace

Se basant sur sa propre pratique et sur l'analyse des années d'enseignement de la théologie à une École Supérieure de travail social, Martin Lechner a développé dans sa monographie « Théologie en Travail social » (2000) un modèle détaillé pour la relation entre la théologie et le travail social. Une seconde proposition serait la *théologie relationnelle* de Heinrich Pompey (1997) avec un accent particulier sur la relation entre la psychologie et la théologie. D'autres publications telles celle de Krockauer, Bohlen et Lehner (2006) ou Beuscher et Mogge-Grotjahn (2014) proposent des expériences hétérogènes et diverses et des réflexions sur ce sujet sans un cadre commun plus général.

Une troisième façon consiste en développement du concept du *Travail social chrétien* (Mahler, 2018 : Haslinger, 2009) fondé sur les valeurs et l'éthique chrétienne, une anthropologie théologique et sur les méthodes chrétiennes, reflétées dans le contexte des pratiques professionnelles laïques du travail social. Pour Mahler, l'usage très peu reflété de l'anthropologie dans le travail social, les racines chrétiennes de la profession et l'élément central de la spiritualité sont les arguments principaux à développer par cette approche. L'approche chrétienne n'est pas un cadre de valeurs si différent des valeurs humanistes, mais plutôt un cadre historico-perspectif, « la façon spécifique d'interpréter l'histoire en tant que le passé, le présent et le futur de l'être humain en vue de l'intention de Dieu » (Mahler, 2018, p.18). À part les motivations personnelles de la foi des travailleurs sociaux chrétiens, il existe une opportunité d'enrichir et de rendre fructueux

l'héritage chrétien de l'humanité et d'appréciation, de consolation et de l'espoir pour le travail social. Mahler, provenant d'un environnement protestant, recherche des éléments du travail social dans la tradition biblique et soutient une anthropologie spirituelle et individuelle contre une religion négative, dogmatique et institutionnelle, alors que Krockauer recherche les éléments chrétiens dans le travail social.

2.1. La théologie de Martin Lechner dans le travail social

Avant de développer les caractéristiques de la théologie en tant que science rapprochée du travail social, la recherche de Martin Lechner examine les programmes d'études dans divers centres d'entraînement en Allemagne (pp. 49-125). L'auteur inclut un résumé de propos théologiques telle la Théologie sociale ou la Pastorale sociale (Mette et Steinkamp), qui peuvent tous être regroupés sous le concept de formes diverses de théologies contextuelles (pp. 136-152). Lechner reconnaît enfin sept points connecteurs possibles, ainsi que six domaines convergents (idem, pp. 157-218). Les points connecteurs constituent une théorie interdisciplinaire, telle que nous avons vu dans la partie 1.1., des regards sur l'être humain et la société (voir anthropologie), les connaissances de valeurs, la justice sociale, l'herméneutique professionnelle du monde vécu, le sens de la spiritualité s'adaptant à l'éventualité, les institutions et le travail avec l'histoire et la mémoire. Certains points d'entre ceux-ci sont également développés dans ce manuel, puisque nous partageons l'avis de la pertinence de ces problèmes en lien avec le travail social et la spiritualité. Les domaines convergents du travail social et de la théologie pratique résultent de l'appréhension des deux disciplines en tant que sciences pratiques (Handlungswissenschaft), l'appréhension du sens et de la signification, les relations théorico-pratiques, l'être humain et social, l'orientation du sujet et l'option pour les défavorisés.

Le point connecteur de la théorie interdisciplinaire constitue le cadre pour intégrer la théologie en tant que science proche et utile pour l'appréhension et l'explication de problèmes religieux, les ressources religieuses pour l'adaptation possibles et multiples cadres d'interprétation d'expériences religieuses ou des cadres religieux normatifs. Le fait de comment les clients déterminent ou justifient-ils leurs valeurs et motifs pour expliquer une situation ou un problème, ou comment faut-il agir dans de telles situations peut être expliqué non seulement par des théories psychologiques, mais aussi par des théories théologiques. Nous reverrons cela, ainsi que la théologie relationnelle de Pompey, plus en détail dans la section 2.2. En travail social, les positions diffèrent entre une pratique professionnelle de *valeur libre* et une pratique de *valeur transparente* – la solution serait d'introduire clairement des valeurs générales, étant donné que le métier du travail social est en grande partie un métier de droits de l'homme (Centre des Nations Unies pour les Droits de l'Homme, 1994 : Staub-Bernasconi 2003, 2019 ; Mührel & Röh, 2013). La théologie transmet à travers un cadre de valeurs chrétiennes des éléments convergents avec une option pour les pauvres, pour la dignité humaine générale, pour la justice sociale, pour la solidarité et équité, pour la liberté, etc. La théologie pourrait également offrir un savoir sur les ressources sociales des systèmes religieux pour le bien-être des clients. Pour les prises de décisions éthiques dans les relations avec les clients, le travail social établit les caractéristiques d'une éthique discursive. La morale générale et la tradition casuistique élaborées en théologie pourraient également être liées avec ce domaine.

Dans la recherche d'une appréhension pertinente de l'être humain par le travail social, la théologie propose une anthropologie théologique qui peut être lue de manière critique

depuis la perspective du travail social. Une place devrait être donnée au moins à la supposition que l'être humain est un être spirituel, ainsi qu'à une appréhension des moments tragiques de la vie, des moments de crise et de souffrance et du mouvement profond d'aide aux démunis. La théologie propose un réservoir large de métaphores, narratifs et expériences condensées dans ses histoires bibliques et ses interprétations théologiques au cours des siècles. La question de la justice sociale est un élément clé de l'identité du travail social (pratique juste et équitable) dans l'évaluation éthique des cas et la fonction politique (le rôle de la défense, le métier des droits de l'homme) peut être liée à la tradition globale de l'enseignement catholique social développé depuis 1891 dans différents documents du Magistère et à un principe permanent de la création d'une société juste.

Pour Lechner, la théologie pratique en particulier est liée au travail social. Bien entendu, nous ne pouvons pas rentrer ici dans la discussion du statut de cette théologie pratique avec les autres disciplines de la théologie, où l'on peut observer des positions d'un statut primaire et secondaire de certains domaines, ainsi que des problèmes similaires quant à la construction d'une approche interdisciplinaire au sein de la théologie. Cet enjeu mérite néanmoins d'accentuer certaines caractéristiques de cette théologie. Lechner ne souligne pas ici uniquement une perspective de sciences religieuses, mais aussi les arguments d'une théologie chrétienne. Cette théologie chrétienne montre que son intérêt aux enjeux de notre société reste critique à ses valeurs, qu'il n'est pas enfermé dans un cadre national, mais reste universel et devrait être raisonnable et lié à d'autres approches scientifiques dans son approche académique (voir le chapitre sur la méthode). Une deuxième caractéristique constitue la contextualité, ce qui signifie que les expériences concrètes et réelles de la vie en pluralité des cultures et d'expressions doivent être intégrées en tant que référence afin de pouvoir expliquer les contenus (Beer, 1995). Étant donné que l'ensemble de la tradition chrétienne est trop large pour le rôle de la théologie en travail social, le concept d'une théologie élémentaire qui met en évidence les questions et contenus pertinents s'avère très utile et pratiqué dans le domaine de la pédagogie de la religion des années 1970. Bien entendu, une théologie diaconique reste une référence centrale pour une théologie dans le travail social, puisqu'elle est liée avec les racines de ce travail et possède la plus longue tradition scientifique qui forme une passerelle entre la théologie et le travail social. Son endroit original dans l'entraînement en travail social reste la conceptualisation de la théologie non seulement en tant qu'application de la théologie générale, mais en tant que théologie créatrice des lieux et situations. Ceci constitue la vraie théologie diaconique.

Lechner conclut sa recherche par une explication de comment la théologie contribue aux compétences professionnelles du travailleur social. Il établit une différence entre *les compétences techniques, personnelles, institutionnelles, et socio-pastorales*.

- Les compétences techniques sont liées au savoir sur les religions, dénominations et points de vue, à l'anthropologie chrétienne et l'enseignement de la société, au savoir théologique sur la résilience de l'éventualité et de la vie (la mort, les sensations, la douleur, la crainte, l'amour, le futur, les infractions) et au savoir historique sur la Charité et la Diaconie.
- Les acquis personnels sont les valeurs chrétiennes et les attitudes, les positions socio-éthiques (la solidarité, la justice, la compassion) ainsi que la spiritualité chrétienne.
- Les compétences institutionnelles comprennent le savoir sur les Églises et

communautés religieuses, leur mission, les organisations fondées sur les Églises et les institutions de soins, ainsi que le travail social dans les organisations fondées sur la foi.

- Les compétences socio-pastorales décrivent les éléments de la motivation chrétienne pour travailler socialement, le lien avec les soins pastoraux, la théorie de la Charité, la pédagogie religieuse dans le contexte du travail social et la liturgie.

Avec de tels exemples de compétences, Lechner explique dans la dernière partie de son livre quelques aspects pertinents, non pas en tant que curriculum fixe, mais en tant qu'élément illustratif. Pour le moment, il suffit d'avoir une idée générale de comment la théologie peut être conceptualisée dans le contexte du travail social et un curriculum interdisciplinaire.

2.2. La théologie relationnelle d'Heinrich Pompey

Un second exemple de la liaison entre la théologie et d'autres sciences dans le contexte de métiers d'aide tels le travail social est la *théologie relationnelle* de Heinrich Pompey (1997). L'intérêt particulier de l'auteur était de mieux comprendre les processus de la relation d'aide depuis un point de vue théologique et psychologique et, par l'analyse d'une relation d'aide, comprendre comment ces traditions d'aide et expériences de la foi du Christianisme sont liées et intègrent le savoir d'autres sciences, celui de la psychologie en particulier :

Les soins pastoraux peuvent seulement exister si la vie, la souffrance et la misère des personnes sont perçues en tant que provocations de la foi et de l'action de l'Église; si les questions et pensées des personnes dans leurs espaces de vie familial et étranger, d'autres dénominations et religions sont prises au sérieux et si elles livrent les réponses, concepts, initiatives etc. sur les chemins naturels du savoir de la vie en lien avec une théologie philanthrope et avec une Philosophie - dans le sens de l'axiome connu: la grâce et le salut présupposent des conditions naturelles. Dans ce cas les soins pastoraux et la Charité contribuent de manière qualifiée à la diaconie de la vie, au bien-être des personnes souffrantes et deviennent par conséquent un soin pastoral vivant pour tous (Pompey, 1995, p. 255, traduction par Gehrig).

Cela demande une clarification sur comment est-il possible de lier les disciplines avec leurs cadres théoriques et langages divers. La solution apparaît pour Pompey avec la théorie d'une *analogie structurelle* des processus développés par Heinrich Rombach (1988 ; 2010). Les deux auteurs se sont rencontrés à l'Université de Wurtzbourg et ont pu dialoguer sur les possibilités de cette application. Le résultat en était la *théologie relationnelle*, appréhendée en tant qu'herméneutique pour les processus psychologique et sociaux de l'interaction et communication, dans lesquels différentes logiques des sciences (biologie, psychologie, sociologie, etc.) apparaissent dans des structures analogues (non pas dans un sens ontologique, mais dans le sens de processus analogues) depuis un arrière-plan des connaissances théologiques de la vie. L'objectif est de décrire la liaison entre le savoir théologique et particulièrement les sciences humaines en rapport avec une vie de succès ou d'échec.

Pompey note qu'en ce qui concerne les relations d'aide, l'accompagnateur dans une telle situation communicative doit être conscient des conditions psychologiques, sociales,

biologiques et (comme nous l'appellerions dans notre contexte interculturel) culturelles dans leur caractère spontané, historique, créatif et dynamique. Pour Pompey, cela signifie qu'il faut percevoir les relations d'aide en tant qu'une conversation diaconique entre deux personnes, en laquelle la pratique d'une présence concrète humaine globale (l'authenticité) ouvre un espace libre pour l'action (aspect inconditionnel de la liberté). L'accompagnateur devrait être imprégné par cet espace libre à travers un retour conscient, attentif et sensible envers l'Autre avec pour objectif de renforcer en lui les potentiels de la vie et les énergies. Pompey décrit théologiquement et psychologiquement en des structures analogues ce qui arrive dans le processus : la logique d'incarnation de la rédemption en la guérison de Jésus et action libératrice de ceux en besoin et en la recherche de personnes contient une structure psychologique analogue en cette action d'aide que l'auteur comprend en tant que « solidarité radicale sans identification absolue » (1999, p. 95). Cette solidarité radicale origine en une spiritualité d'empathie et de compassion, où celui qui aide se déplacer et se sent attiré vers l'Autre non pas dans le cadre d'une fonction, mais en raison de sa propre expérience spirituelle et de son identité que certains auteurs décrivent comme une *attentivité relationnelle formée* (Steffensky, 2006).

3. La spiritualité – un domaine de rencontres entre théologie et travail social

Le point de liaison de la *Spiritualité* est particulièrement intéressant pour ce manuel. De nos jours, il s'agit d'un domaine d'études de disciplines diverses et non seulement d'études religieuses ou de la théologie. L'appréhension large de la spiritualité en tant que dimension universelle fondamentale de l'être humain liée aux dimensions biologique, psychologique et sociale favorise un dialogue interdisciplinaire et l'intégration du savoir de disciplines diverses. Le travail social reconnaît en tant qu'élément central l'attention au contexte spirituel (les valeurs, l'esprit, les philosophies, l'éthique, les espoirs et les idéaux des clients) pour la pratique dans un cadre partagé avec les autres tel le contexte géographique, politique, socio-économique et culturel (Centre des Nations Unies pour les Droits de l'Homme, 1994, p. 5). La recherche et les publications dans le domaine américain et anglophone montrent des données croissantes dans les deux dernières décennies, tandis qu'il n'y a que peu de résultats dans le contexte allemand ou espagnol. Il semble qu'en Allemagne pour le moins la tendance est en train de changer avec un accent particulier sur les soins spirituels (Zwingmann & Utsch, 2019) et le manuel ci-présent multilingue résultant d'un projet européen pourrait rendre le savoir sur la spiritualité et sur le travail social plus accessible.

Pour l'entraînement, cela ne signifie pas uniquement une acquisition du savoir sensitive, mais avant tout une acquisition expérimentée pour les cultures religieuses et spirituelles en tant que capacité spécifique dans un cadre plus large de pratique interculturelle. Une théologie pratique pourrait ouvrir des espaces de rencontres et de dialogue avec des groupes et pratiques religieux divers et devenir partenaire pour ce domaine pratique et théorique. Outre les questions du savoir, le métier d'assistance en particulier ne requiert pas uniquement un professionnel avec des compétences techniques. Ce que les personnes demandent est un individu avec des capacités intellectuelles et spirituelles et des aptitudes relationnelles communicatives. Ceci ramène les travailleurs sociaux à limiter des expériences, dans lesquelles ils se sentent épuisés ou frustrés. Afin de maintenir l'équilibre entre le rapprochement et la distance envers les clients et ne pas perdre cette qualité humaine demandée nécessite un entraînement et un lien avec d'autres sources d'énergie et des activités de réalimentation. Les pratiques spirituelles et le savoir apparaissent ici en

tant qu'instrument de prévention pour l'épuisement ou pour l'expression et la contemplation des situations de la vie dans un cadre partagé. La tradition chrétienne ainsi que celles d'autres religions proposent plusieurs outils et ressources pour de telles situations. La croyance que l'on n'est pas seuls dans de telles situations complexes, le recadrement général du travail social motivé de manière chrétienne convergeant avec l'acceptation humaine véritable, la perspective d'espérance en le fait que dans la relation de rencontre peut naître un aspect plus profond entre nous, la reconnaissance d'un processus thérapeutique qui affecte les deux, ne sont que quelques éléments qui aident à percevoir que le travail social peut découvrir des éléments complémentaires dans les traditions riches de la spiritualité diaconique outre les ressources professionnelles techniques. La théologie en tant que partie de l'entraînement peut émerger en tant que domaine qui aide le travailleur social futur à découvrir ces ressources, les siens/les siennes et à construire une appréhension personnelle et une pratique qui lui permettent d'être sensible aux besoins spirituels et aux potentiels existants en les clients et qui renforcent ses propres potentiels résistants de prévenir un épuisement dans la pratique professionnelle.

Outre ses éléments fonctionnels et leur importance pour la pratique professionnelle, la réflexion sur la spiritualité dans la théologie approfondit l'appréhension du concept envers un élément existentiel de la vie, où la personne n'est pas uniquement à la recherche ésotérique d'un bien-être accru, mais où elle fait l'expérience d'un mouvement interne d'une Entité envers l'Autre, qui peut être décrite comme une conversion, un appel, une attention relationnelle plus profonde, une conscience d'un lien plus profond entre les humains, la nature, le cosme, Dieu dans la vie quotidienne.

Conclusion

En commençant avec une mise en évidence interdisciplinaire du travail social et de la théologie, l'on pourrait apprécier l'expérience existante de la liaison entre ces deux domaines. Les propositions d'exemples et pratiques ont montré que différents éléments d'une théologie pratique peuvent être liés aux questions de base du travail social et enrichir le domaine du savoir dans un cadre interdisciplinaire. La spiritualité est en effet un concept paradigmatique pour les rencontres possibles où, avec le respect des traditions et langages propres, l'appréhension des processus atteint un niveau plus profond et où de nouvelles ressources pour les clients et le travailleur social peuvent apparaître en même temps, comme les chapitres suivants essaieront de le démontrer.

Questions pour la réflexion individuelle

La question suivante peut vous aider à réfléchir plus individuellement sur les contenus de ce chapitre. Elle peut être utilisée également pour des activités de groupe et l'entraînement en ce sujet dans le travail social.

- Que signifie l'interdisciplinarité dans le travail social ?
- Quelles sont mes idées à propos de la théologie ?
- Quels éléments de la théologie pratique semblent importants pour mon entraînement ?
- Comment la spiritualité est-elle intégrée à mon programme d'entraînement dans le travail social ?

* « Les clients » est un terme utilisé pour faire référence aux individus, familles, groupes,

organisations et communautés.

Références bibliographiques

- Beer, P. (1995). *Kontextuelle Theologie. Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung*. Paderborn : Ferdinand Schöningh.
- Beuscher, B., Mogge-Grotjahn, H. (Eds.) 2014 *Spiritualität interdisziplinär. Entdeckungen im Kontext von Bildung, Sozialer Arbeit und Diakonie*. Münster : Lit.
- Birgmeier, B. (2011). Soziale Arbeit : Handlungswissenschaft oder Handlungswissenschaft ? Eine Skizze zur Bestimmung des Begriffs der „Handlungswissenschaften“ aus der Perspektive von Grundlagenwissenschaften und Angewandten Wissenschaften. Dans : E. Mührel, B. Birgmeier (Eds.), *Theoriebildung in der sozialen Arbeit. Entwicklungen in der Sozialpädagogik und Sozialarbeitswissenschaft* (pp. 122-148). Wiesbaden : Verlag für Sozialwissenschaften.
- Brekke, J. (2014). A science of social work, and social work as an integrative scientific discipline : have we gone too far, or not far enough ? *Research on Social Work Practice* 24 (5), 517-523.
<https://doi.org/10.1177%2F1049731513511994>
- Engelke, E., Spatscheck, C., Borrmann, S. (2016). *Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen*. 4^e éd. Fribourg-en-Brigau : Lambertus.
- Evans, R. (1976). Some implications of an integrated model of social work for theory and practice. *The British Journal of Social Work*, 6(2), 177-200.
- Frodeman, R. (2010). Introduction. In R. Frodeman, J. Thompson Klein, C. Mitcham (Eds.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity* (pp. XXIX-XXXIX). Oxford, UK : Oxford University Press.
- García Padilla, M. (1990). Historia de la Acción Social: Seguridad Social y Asistencia (1939-1975). Dans : J. Alvarez Junco (Ed.), *Historia de la Acción Social Pública en España. Beneficencia y Previsión* (pp. 397 - 448). Madrid : Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- Haslinger, H. (2009). *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*. Paderborn : Ferdinand Schöningh.
- Hollstein-Brinkmann, H. (1993). *Soziale Arbeit und Systemtheorien*. Fribourg-en-Brigau : Lambertus.
- Klein, J. T., Newell, W. H. (1998). Advancing interdisciplinary studies. Dans : J. G. Gaff, J. L. Ratcliff, & Associates (Eds.), *Handbook of the undergraduate curriculum : A comprehensive guide to purposes, structures, practices, and change* (pp. 393-415). San Francisco, CA : Jossey-Bass.
- Krockauer, R., Bohlen, S., Lehner, M. (Eds.) 2006 *Theologie und Soziale Arbeit. Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf*. Munich : Kösel.
- Lechner, M. (2000). *Theologie in der Sozialen Arbeit. Begründung und Konzeption einer Theologie an Fachhochschulen für Soziale Arbeit*. Munich : Don Bosco.
- Mahler, R. (2018). *Christliche Soziale Arbeit. Menschenbild, Spiritualität, Methoden*. Stuttgart : Kohlhammer.

- Maier, K. (2009). Für eine integrative, praktische Wissenschaft Soziale Arbeit. Dans : B. Birgmeier, E. Mührel (Eds.), *Die Sozialarbeitswissenschaft und ihre Theorie(n)* (pp. 41 - 52). Wiesbaden : VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Mette, N. (1989). Sozialpastoral. Dans : P. Eicher, N. Mette (Eds.), *Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas* (pp. 234 - 265). Düsseldorf : Patmos.
- Meusel, E. J. (1976). Entwicklung der Sozialarbeitswissenschaft als Integrationswissenschaft im Ausbildungsbereich für soziale Berufe: Ein Forschungsprojekt. *Archiv für angewandte Sozialpädagogik*, 7(1), 102–114.
- Mieth, D. (1976). Der Wissenschaftscharakter der Theologie. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 23, 13-41.
- Milbank, J. (1990). *Theology and social theory: beyond secular reason*. Oxford, UK: Blackwell Publishing.
- Mührel, E., Röh, D. (2013). Menschenrechte als Bezugsrahmen Sozialer Arbeit. Eine kritische Explikation der ethisch-anthropologischen, fachwissenschaftlichen und sozialphilosophischen Grundlagen. Dans : E. Mührel, B. Birgmeier (Eds.), *Menschenrechte und Demokratie. Perspektiven für die Entwicklung der Sozialen Arbeit als Profession und wissenschaftlichen Disziplin* (pp.89-110). Wiesbaden : Springer.
- Nečasová, M., Křišťan, A. (2018). Social work in the Czech Republic: conformist or critically engaged ? Dans : C. Nieto-Morales : M. Solange de Martino Bermúdez (Coord.), *Social work in XXI Century St. Challenges for academic and professional training* (pp. 44 - 57). Madrid : Dykinson.
- Obrecht, W. (2004). Soziale Systeme, Individuen, soziale Probleme und Soziale Arbeit. Zu den metatheoretischen, sozialwissenschaftlichen und handlungstheoretischen Grundlagen des „systemtheoretischen Paradigmas“ der Sozialen Arbeit. Dans : A. Mühlum (Ed.), *Sozialarbeitswissenschaft – Wissenschaft der sozialen Arbeit* (pp. 270 - 294). Fribourg-en-Brisgau : Lambertus.
- Pannenberg, W. (1976). *Theology and the Philosophy of Science*. Trad. Francis McDonagh. Philadelphia : Westminster Press.
- Pfaffenberger, H. (1993). Entwicklung der Sozialarbeit/Sozialpädagogik zur Profession und zur wissenschaftlichen und hochschulischen Disziplin. *Archiv für Wissenschaft und Praxis der sozialen Arbeit*, 24(3), 196-208.
- Pompey, H. (1997). Beziehungstheologie - das Zueinander theologischer und psychologischer "Wirk"-lichkeiten und die biblisch theologische Kontextualisierung von Lebens- und Leidenserfahrungen. Dans : idem (Ed.), *Caritas - das menschliche Gesicht des Glaubens: ökumenische und internationale Anstöße einer Diakonietheologie* (pp.92-127). Würzburg : Echter.
- Pompey, H. (1999). Leben, Leiden und Helfen als Inspiration und Ort persönlich erfahrener lebendiger Seelsorge. *Lebendige Seelsorge*, 4/5, 247 - 255.

- Rombach, H. (1988). *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*. Fribourg, Munich : Karl Alber.
- Rombach, H. (2010). *Substanz, System, Struktur. Die Hauptepochen der europäischen Geistesgeschichte. Vol. 1+2*. 3^e éd. Fribourg, Munich : Karl Alber.
- Sauter, G. (Ed.) 1973 *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien, Analysen, Entwürfe*. Munich : C. Kaiser.
- Staub-Bernasconi, S. (1994). Soziale Arbeit als Gegenstand von Theorie und Wissenschaft. In W. R. Wendt (Ed.), *Sozial und wissenschaftlich arbeiten. Status und Positionen der Sozialarbeitswissenschaft* (pp. 75 - 104). Fribourg-en-Brisgau : Lambertus.
- Staub-Bernasconi, S. (2003). Soziale Arbeit als (eine) „Menschenrechtsprofession“. Dans : R. Sorg (Ed.), *Soziale Arbeit zwischen Politik und Wissenschaft: Ein Projekt des Fachbereichs Sozialpädagogik der Hochschule für Angewandte Wissenschaften Hamburg* (pp.17-54). Münster : Lit.
- Staub-Bernasconi, S. (2018). *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft. Auf dem Weg zu kritischer Professionalität*. 2^e éd. Opladen et Toronto : Barbara Budrich.
- Staub-Bernasconi, S. (2019). *Menschenwürde – Menschenrechte – Soziale Arbeit. Die Menschenrechte vom Kopf auf die Füße stellen*. Opladen : Barbara Budrich.
- Steffensky, F. (2006). *Schwarzbrot-Spiritualität*. Stuttgart : Radius Verlag.
- Steinkamp, H. (1991). *Sozialpastoral*. Fribourg : Lambertus.
- Tucker, D. J., Garvin, C., Sarri, R. (Eds.) 1997 *Integrating knowledge and practice: the case of social work and social science*. Westport, CT : Praeger Publishers.
- Turner, J., Turner, S. (1990). *The impossible science: an institutional history of American sociology*. Newbury Park, Calif : Sage.
- United Nations Centre for Human Rights (1994). *Human rights and social work. A manual for schools of social work and the social work profession*. Genève : Nations Unies.
- Zwingmann, C., Utsch, M. (2019). Spiritualität und Soziale Arbeit. *Spiritual Care. Zeitschrift für Spiritualität in den Gesundheitsberufen*, 8(2), 129-130.
<https://doi.org/10.1515/spircare-2019-0008>.

I.5. Lien entre travail social et loi, éthique et religion

Nándor Birher

Introduction

Presque tout travail social commence par la question suivante : En raison de quelles normes (externes et internes) le client se trouve-t-il dans une telle situation ? Pourquoi est-il devenu sans-abri, dépendant, pourquoi personne n'a-t-il pris soin de lui ? L'origine de ces questions se trouve dans les normes qui définissent la vie de nous tous. Dans la sphère sociale, il peut toujours sembler inhabituel que l'on analyse la relation de trois systèmes normatifs fondamentaux – loi, éthique et religion - à la place de simplement discuter à propos de l'éthique du travail social. L'on suppose néanmoins qu'il est insuffisant de considérer uniquement l'éthique, puisque nous ne pouvons ignorer le contexte d'aucun des systèmes normatifs. La loi, l'éthique et la religion peuvent avoir ensemble un impact sur la société. Ceci est vrai même si les hommes ont tendance à les considérer séparément ou, pire, à les confondre. La responsabilité primaire d'un travailleur social ou d'un gérant social est d'être conscient de ces trois systèmes normatifs, de la législation pertinente, de l'éthique qui contrôle le comportement, des règles religieuses et de tout appliquer en même temps au niveau personnel et sociétal.

L'étude ci-présente aide à donner une réponse à des questions telle : quel est le rôle d'un code éthique dans une institution sociale ? Comment être concerné en tant que travailleur social par les besoins et demandes d'un client religieux ? Les considérations légales, morales ou religieuses devraient-elles être prises en compte ? Quel est le rôle de la loi nationale dans une organisation sociale internationale ?

L'étude ne donne pas de réponses précises, mais présente à la place des aspects selon lesquels l'on peut séparer les règles de la loi, de la morale et de la religion.

Prenons quelques exemples.

Tandis que le fait de se serrer la main au début d'une rencontre était une norme de comportement de la vie quotidienne dans la plupart des États européens, la norme est devenue pendant la pandémie de la Covid-19 de ne pas se serrer la main.

Gravé dans le mur d'entrée de la cathédrale à Fribourg, l'on peut trouver les contours d'un pain. La taille du contour servait d'échelle pour vérifier la taille des pains vendus dans les boulangeries de la ville. Si les pains ne rentraient pas dans le contour, ils ne correspondaient pas à la norme. Les boulangers étaient obligés d'obéir à cette norme. Les clients avaient le droit de se plaindre si le pain qu'ils ont acheté n'était pas aussi grand que prescrit. À côté de ce contour, un autre plus petit est gravé dans le même mur. Celui-ci a été rajouté plus tard lors d'une crise économique. La norme des pains s'est vue adaptée. Le prix du pain restait le même, mais sa taille s'est vue diminuer. Les pains devaient ensuite correspondre au modèle plus petit, à la norme nouvelle.

Dans le système social allemand, chaque citoyen a le droit à une rémunération minimale, appelée communément « Hartz IV », afin d'avoir accès à un minimum de vie digne. L'outil principal pour le calcul de cette somme minimale consiste en ce qui est supposé être le montant standard de la vie pour un mois composé des dépenses pour la nourriture, les habits, le ménage, l'hygiène, l'électricité et d'autres besoins pour participer à la vie sociale et culturelle.

En pédiatrie, les médecins (ensemble avec les parents) vérifient d'habitude le développement

corporel de l'enfant et des capacités attendues dans un cadre temporel donné afin d'assurer le développement sain de l'enfant. Le cadre temporel offre une direction suivant la majorité statistique des cas dans l'accomplissement de certaines étapes clés du développement de l'enfant.

Dans les communautés de la foi chrétienne, les personnes sont habituées à prier « Notre Père » chaque jour. Dans les communautés de la foi musulmane, une règle ordonne l'accomplissement de prières spécifiques à cinq moments de la journée.

En tant que travailleur social, l'on se trouve presque exclusivement dans les situations, où il faut garder à l'esprit à la fois les règles de la loi, de la morale et souvent des aspects de la religion également. Néanmoins, cela n'est pas une tâche évidente, de même qu'un avocat, un étudiant de l'éthique ou de la théologie ne répondent pas de la même manière à la question de ce qu'ils voient à travers la fenêtre.

L'avocat voit des entités et objets légaux. La réponse de l'éthique serait qu'il existe un Ailleurs que l'on rencontre. Le théologien voit des créations de Dieu.

Comment ces points de vue peuvent alors se réunir ? Afin de répondre, il faut voir les normes et comment elles se rapportent l'une à l'autre.

Les humains mènent leurs vies selon des règles. Ces règles (appelées normes) peuvent provenir de la conviction individuelle ou des régulations de la communauté. Dans ce texte, nous distinguons trois groupes de normes, lois, éthique et religion, chaque élément influençant les décisions individuelles. Cependant, il serait incorrect de penser que ces normes ne peuvent pas être clairement distinguées l'une de l'autre ou de penser qu'elles n'ont aucun rapport l'une avec l'autre. Mélangeant les normes des lois, de l'éthique et de la religion peut mener au fanatisme, tandis que le déni du lien entre ces éléments résulterait dans une injustice absolue (*summum ius summa iniuria*).

Ce que l'on peut retenir de ce chapitre

La spiritualité est essentielle, mais elle n'est pas capable de répondre aux questions dans une situation de prise de décision particulière, de dire ce que nous pouvons faire ou ce que nous devons faire, ou pourquoi agir, l'essence véritable de la spiritualité peut se voir obscurcie : la relation avec l'Autre et la Vérité.

C'est précisément en raison de cela qu'il devient essentiel d'être au clair avec les normes selon lesquelles nous prenons les décisions dans le domaine social affectant le bien-être physique et mental de l'Autre. L'objectif de ce texte est de démontrer comment les normes légales, éthiques et religieuses peuvent interagir et mener à des décisions responsables aux niveaux individuel et collectif.

Pour toute institution, en particulier pour l'institution de l'Église et de ses travailleurs, il est nécessaire de comprendre les principes fondamentaux selon lesquels ils prennent leurs décisions, proposent de l'aide, se sacrifient ou se voient payés. Il est essentiel que ces principes soient définis clairement, soit par des règles, soit par des symboles religieux, à la fois de manière verbale et non-verbale.

Connaissances

Les lecteurs pourront distinguer les ordres divers des normes. Ils sauront comment les normes sont-elles liées l'une à l'autre.

Compétences

Les lecteurs seront capables de situer leur spiritualité au sein du champs de force des normes. Ils trouveront des réponses aux questions suivantes : que suis-je autorisé à faire, que devrais-je faire, pourquoi devrais-je agir ?

Attitudes

Les lecteurs agiront de manière responsable dans les situations de prise de décision, réfléchissant dans le cadre d'un un réseau normatif. Ils seront conscients du fait que la spiritualité et les normes sont liées.

1. Concepts fondamentaux

En tant qu'introduction à notre sujet, il est nécessaire de définir quelques socles grâce auxquels le reste du travail peut être appréhendé.

1.1. La communauté et l'être individuel

Dans la tradition philosophique antique, le bien commun et le bien individuel ne peuvent pas être vus séparément. Platon indique clairement dans son travail « La République » que l'individu ne peut prospérer qu'avec l'Autre et la question de la justice se voit analysée plus en détail dans « La République » à travers la coopération communautaire. Cette réflexion est renforcée par un disciple de Platon, Aristote, qui l'aborde de manière plus pratique et présente l'être humain en tant qu'être social, en tant que *zoon politikon*. L'individu pratiquement incapable de vivre seul (sans communauté).

L'individu et la communauté renvoyaient l'un à l'autre. Le travail social est un domaine typique dans lequel l'engagement personnel du travailleur social et les valeurs d'expectations sociales, la législation et les codes de l'éthique liés au travail social existent ensemble pour le bénéfice de ceux dans le besoin.

1.2. Le « vrai être humain »

Les hommes ne peuvent pas vivre sans règles. L'un de leurs *avantages évolutionnaires* les plus importants est leur capacité de partager, soit en tant que geste de bonne volonté, soit par jalousie, mais ils aspirent à partager leurs biens de manière équitable en essayant d'établir la justice à travers des règles. Néanmoins, il serait incorrect de penser que cet *avantage évolutionnaire* ne peut être assuré qu'au travers de moyens légaux. En effet, la justice est enracinée bien plus profondément, concerne l'entièreté de l'être humain en tant qu'être éternel et se voit liée de manière proche au thème du sacrifice, autrement connu sous le nom de l'amour. La justice n'est de fait un sujet purement formel (procédural), mais concerne l'existence pleine de la personne.

La capacité de distribuer de manière équitable est influencée d'un côté par la jalousie, de l'autre côté par le désir de l'homme en tant qu'être spirituel d'aider les autres et d'être solidaire, ou d'aimer l'Autre afin de goûter à la joie de l'éternité, comme l'a montré Erich Fromm (1977). Dans une situation idéale, les règles et les normes aident les individus et la communauté à distribuer de manière équitable.

La distribution équitable permet à l'individu de vivre de la meilleure manière possible en tant que membre de la communauté la plus praticable. Néanmoins, la justice n'est pas simplement en train d'exister, mais ses techniques se voient définies par certaines règles.

De plus, les règles - qu'il s'agisse de normes légales, morales ou religieuses - contribuent à

choisir la vie plutôt que la mort. Le système social créé par ces lois aide les faibles à mener une vie digne d'un être humain. La morale, au travers d'un partage équitable, sert à la survie de la communauté et la religion parle de la vie éternelle.

1.3. Systèmes normatifs

Afin de comprendre les systèmes normatifs, nous devons connaître les créateurs et les usagers des normes : le *zoon politikon*, l'être intelligent, l'être humain. Il semble qu'il existe un lien proche entre l'humanité et ses normes.

Afin d'obtenir une image adéquate de notre société, nous devons examiner les systèmes normatifs qui la composent : la loi, la religion et l'éthique. Quoiqu'il y ait eu régulièrement des aspirations au cours de l'histoire pour voir les normes en tant que déterminantes individuelles, tout en ignorant d'autres groupes, le fait a également été régulièrement mis en évidence que la loi, l'éthique et les religions doivent former tous ensemble le cadre fonctionnel d'une société. Nous percevons comme problème fondamental de ne pas séparer les normes (lois, éthique et religions) ou de ne pas définir clairement leurs liens. Sans cela, les concepts risquent de fusionner, résultant éventuellement en des problèmes véritables et sérieux.

Par exemple, masquer des conflits fondés sur les intérêts économiques en tant que conflits religieux peut résulter en un conflit aussi profond qu'une solution « raisonnée » ne serait plus possible. De même, il y a un risque grave d'utiliser la loi uniquement en tant qu'outil pratique pour remplacer l'éthique sociale, puisqu'il existe certaines valeurs que la loi ne peut défendre et protéger par soi-même.

Dans la vie quotidienne, l'on rencontre souvent le cas d'une décision qui est fondée sur des normes diverses de manière diverse. Dans le domaine du travail social, l'on se retrouve souvent dans une situation, dans laquelle l'harmonisation des règles de tous les systèmes normatifs devient en pratique nécessaire. Pouvons-nous dès lors prendre avantage de nos relations si nous devons trouver une place pour nos proches dans une institution sociale ? L'abattage rituel des animaux peut-il être proscrit par la loi et pouvons-nous recommander l'avortement en tant qu'aide aux familles si la loi l'autorise ? L'on peut répondre à chacune des questions de manière raisonnable seulement si l'on peut les interpréter séparément selon les normes de la loi, de la morale et de la religion.

En plus des questions fondamentales, dans la vie quotidienne nous devons comprendre les normes selon lesquelles sont créés les codes de l'éthique, par exemple ce que le responsable de l'Église peut prescrire dans une institution sociale ou ce que la « qualité » signifie dans le système d'assurance de qualité au sein d'une institution sociale.

La loi

Trouver une définition de la loi est une tâche difficile, puisqu'il n'y a pas de réponse unifiée à la question de *ce qu'est la loi*. Par conséquent, la définition de la loi oscille entre deux extrémités. L'une indique que la loi est un système indépendant qui n'a rien en commun avec d'autres systèmes normatifs. Il s'agit simplement des systèmes ratifiés - influencés par la politique à l'Ouest - créés par des règles strictes. À l'inverse, la théorie postmoderne affirme que la loi est un amalgame de pratiques diverses, de discours et d'institutions, dans lesquels les règles de l'État, de la religion et de la société sont présents en même temps dans une confusion insensée. Par conséquent, la seule certitude étant que la loi, nous devons

l'obéir.

Dans ce texte, nous définissons la loi en tant qu'*ordre juste*. Si l'on souhaite approcher la loi depuis une perspective d'une positivité légale - déduisant la loi d'une perspective purement légale - l'on devrait affirmer que la loi n'a - et ne peut pas avoir - aucun fondement du tout. Au contraire, nous soutenons le fait que *la volonté ne conduit pas l'esprit de sa propre entente*, mais pour rendre la société juste, la loi étant la volonté dirigée envers la justesse. Dans la loi, la volonté se manifeste surtout à travers le pouvoir et *la sanction*. La loi indique des relations du pouvoir entre les hommes, désignant des hommes autorisés et des hommes contraints. Dans son appréhension d'origine, la loi est juste et garantit à tous ce qu'ils méritent. La question de *qui mérite quoi ?* se voit quelque peu complexe et compliquée à définir. Par conséquent, tandis que nous peinons à la définir, nous glissons souvent dans le domaine de l'éthique. Néanmoins, les lois sont le fondement de l'ordre social et par conséquent la morale apparaissant en leur compagnie est la vertu liée à la loi. L'objectif de la loi est de clairement définir et maintenir l'ordre social, à travers des sanctions si nécessaire.

L'éthique

Tandis que la religion peut être interprétée dans le cadre de la relation Dieu-homme, l'on peut interpréter l'éthique par une relation communauté-individus. Le sens de l'éthique est de donner sens à la coexistence dans des communautés (comment me conduis-je au sein de ma communauté ?). De plus, l'individu peut interpréter ses actions selon sa propre morale (qu'est-ce que ma conscience me dit-elle ?). Dans l'éthique, une action est dirigée depuis la communauté vers l'individu (ethos), tandis que l'autre est dirigée depuis l'individu vers la communauté (ethos, morale). L'objectif de l'éthique est de rendre la vie de la communauté - la vie de l'individu y compris - plus harmonieuse et adaptée au maintien de la communauté. Étant donné son objectif, l'éthique est un avantage évolutionnaire qui contribue à la survie de la communauté à long terme. Elle se base sur la confiance, l'appui sur l'autre, la responsabilité de chaque membre de la communauté et la capacité d'utiliser les concepts du Bien et du Mal. *Il est clair que l'éthique n'a rien en commun avec le concept habituel de la punition.*

Dans notre époque d'individualité, le point de départ de l'éthique est le bonheur de l'individu. Il pourrait sembler que la loi et l'éthique existent toutes les deux afin que l'individu puisse vivre heureusement sans déranger les autres. Par opposition, Arno Anzenbacher (2010) affirme à juste titre en rapport avec la morale et en référence à Kant que le premier devoir moral est d'aspirer à notre propre perfection et à la joie de l'Autre. Ce principe peut être le centre de toute éthique.

La conscience collective signifie à la fois l'opportunité et la contrainte. Il s'agit d'une opportunité de se justifier et d'une contrainte de respecter la justification de l'Autre ou son opportunité de l'auto-justification. L'équivalent d'un niveau émotionnel supérieur est la responsabilité et l'amour. Une éthique véritable n'est pas une simple relation *moi-toi*, mais plutôt une relation complexe de *nous*.

L'éthique peut être inutile, et cela non pas car il s'agit d'un *manque d'opportunité*, mais plutôt car l'éthique devrait être enracinée aussi profondément dans notre vie quotidienne que l'on ne devrait pas remarquer son existence. Cette condition idéale a été décrite par Bonhoeffer de manière suivante :

L'âge où l'éthique devient un thème en soi doit être remplacé par un âge où la morale redevient le sens commun. Elle ne s'exprime que lorsque la communauté s'effondre ou se

voit menacée, mais lorsque l'ordre s'installe de nouveau, elle peut se retirer vers l'arrière-plan et se taire. ... Le « besoin » appartient là où un manque existe (Bonhoeffer, 1995, p. 228).

La religion

L'essence de la religion est la reconnaissance de la *Sainteté* qui est indépendante de l'homme (Otto, 1968). La religion en soi n'a rien en commun avec la loi ou l'éthique. La religion est une relation directe entre le Créateur et sa création en sa subordination radicale et interchangeable. L'objectif de la religion est de d'accomplir le désir humain - « des créations impuissantes » (Mängelwesen) - de la complétude. Le point de départ de la religion est le fait que notre existence en ce monde n'est pas évidente. L'Homme a été créé pour l'existence depuis l'inexistence et tente de garder cette existence jusqu'à l'éternité. L'homme se rend compte du fait que sans son existence personnelle le monde serait entièrement différent, son existence personnelle possède une valeur unique. En d'autres termes, l'existence de l'humanité a un début, mais n'a pas de fin. Ce sentiment d'éternité mène les hommes vers Dieu. Ils ne peuvent trouver la réalisation de leur existence limitée en éternité avec et en Dieu. Cela leur donne la force de percevoir la vie que *Dieu a favorisée* en tant que don suprême (qui mérite la transmission) ; afin de comprendre la raison des nécessités et souffrances et afin d'être capable d'aider les autres. Dans la perception des religions, la vie humaine peut logiquement être appréhendée en tant que phase de transition (et pas en tant qu'état terminal) depuis la non-existence jusqu'à l'éternité. Ceci est la raison pour laquelle le monde n'est pas le lieu où les hommes croyants devraient trouver leur paradis final (puisque la nature du sujet le rend impossible). À la place, ils doivent coopérer avec les autres afin de se préparer pour l'éternité. Ceci est l'origine de toute activité sociale ecclésiastique.

Faire remonter l'origine éthique et légale des règles à la religion est une simplification fréquente. Néanmoins, nous avons vu que la religion n'est pas simplement un système de règles, mais une relation entre le Créateur et sa création qui explique l'existence humaine. Le phénomène en soi n'est pas nouveau, puisque la supposition des règles se construisant l'une sur l'autre de cette façon-ci a été déjà largement présente dans les cultures antiques. La loi romaine a été le premier système légal dans lequel les limites ont été définies clairement : la loi - en tant qu'entité indépendante - a été définie séparément de l'éthique. Si, toutefois, l'on regarde ce sujet de plus près, l'on se rend compte que les commandements des livres sacrés ecclésiastiques ne peuvent pas être vus ni comme normes éthique directes, ni comme règles légales. Ces commandements ont été transformés en lois pratiques et applicables par des locuteurs légaux. Il serait absurde de penser que l'adhérence aux règles religieuses (commandements, lois) peut garantir à quelqu'un des droits envers Dieu. Ce n'est pas l'objectif de la religion. L'essence de toute religion est que Dieu se retourne envers les humains - et pas inversement. Kierkegaard (II 306) affirme clairement dans sa prière finale qui suit la lettre « l'Équilibre entre l'Esthétique et l'Éthique dans la formation de la personnalité » : *devant Dieu, nous avons toujours tort*. Cela est dû au fait que lorsque nous aimons quelqu'un, nous voudrions qu'il ait raison à chaque fois et cela vaut encore plus lorsqu'il s'agit de l'adoration de Dieu. La religion est un lien existentiel envers le Créateur qui est construit sur l'engagement personnel de la foi. En raison de l'expérience existentielle des hommes, il est dangereux de faire remonter les conflits de l'humanité aux principes de la religion. Bien entendu, la pratique de la religion pourrait être une question différente.

L'amour de Dieu - l'essence de la religion - n'est jamais l'amour d'une sorte de principe

moral : il s'agit plutôt d'une rencontre personnelle avec Dieu et de la confiance en la Providence divine. Il s'agit d'une relation personnelle, car Dieu s'est fait homme - selon la tradition juive - en tant que Père et la tradition chrétienne a rajouté l'idée du Fils et de l'Esprit Saint à ce concept. Uniquement un homme pourrait aimer de manière réciproque. Les objets, les idées et les principes n'en sont pas capables.

La religion en soi n'équivaut pas à l'éthique ou la loi : néanmoins, l'éthique absolue (si une chose pareille existe) peut être possible seulement si un lien fondamental entre Dieu et l'homme existe. L'essence de l'éthique, nécessairement avec validité universelle, ne peut consister qu'en le fait que l'on reconnaisse ce que *la logique de la création* attend. Sans une telle certitude préconçue, l'éthique globale est impensable. Selon Martin Buber,

Là où l'Absolu s'exprime dans la relation réciproque n'existent plus les alternatives. La signification absolue de la réciprocité repose en effet dans le fait qu'elle ne souhaite pas s'imposer mais d'être appréhendée de manière libre. Elle nous donne de la matière à appréhender, mais elle n'offre pas l'appréhension-même. Cet acte doit être entièrement notre afin que ce qui doit être révélé soit révélé, même ce que doit découvrir chaque individu à soi-même. En théonomie, la loi divine vise toi-même et la révélation véritable se révèle à toi-même (Buber, 2016, pp. 86 - 87).

Les religions ne peuvent pas être détruites par la foi fondée sur la morale. Ce sujet a été abordé dans l'Éthique de Bonhoeffer. Dieu est bien supérieur à nous : Il peut *suspendre* l'éthique à tout moment. « Le commandement nous libère de l'angoisse et de l'incertitude des décisions lorsqu'il nous convainc avec son contenu réel et nous conduit à la certitude et cela non seulement lorsqu'il nous menace en tant qu'intrus. » L'on peut comprendre cela uniquement lorsque l'on est convaincus de notre foi, du fait que Dieu nous aime et souhaite toujours le meilleur pour nous tant individuellement que collectivement.

2. « L'encontre » entre lois, religion et éthique

Après avoir vu les concepts fondamentaux des lois, de la religion et de l'éthique, il est évident que chacun d'entre eux repose sur la *rencontre* : sur la vie individuelle et sociale de l'homme. La rencontre signifie la relation entre les hommes qui est la source de toute vie - au sens spirituel et biologique. Toute vie réelle est une rencontre (Buber, 1970, p. 15). À part cet aspect commun, des différences apparaissent également.

Comme nous l'avons vu, les normes nous aident à rendre la vie plus humaine aux niveaux individuel et communautaire. Cela signifie en particulier de trouver une manière comment les trois systèmes normatifs coexistent le plus efficacement possible. Par exemple, quel rôle ai-je dans le système de gestion de qualité de mon institution pour les besoins religieux de mon intervenant religieux si sa satisfaction n'est pas rendue obligatoire par la loi ? Ou encore, préfère-je un client qui ne possède aucun besoin religieux complexe par rapport à celui qui a des demandes particulières de nourriture et prière ? Cela pourrait être une question différente, puis-je écouter ma conscience plutôt que ce qui est prescrit par la loi ? Afin d'être capable de répondre à de telles questions, l'on doit en premier lieu être conscient des *points de rencontre* et des conditions de tout ordre normatif.

Bien entendu, en raison de cette rencontre - le point de référence commun - les effets combinés des lois, de la religion et de l'éthique sont vitaux pour le bénéfice de la société. L'application commune des normes est cardinale et aucun ordre normatif ne devrait rechercher l'exclusivité. Aucune religion ne devrait maintenir le droit de la juridiction sur la

société. Aucun système légal ne devrait non plus coloniser les religions sous le masque des droits de l'homme.

L'on doit admettre que l'application associée des normes de la loi, de la morale et de la religion peut réellement être apte à établir un ordre social viable. Néanmoins, nous ne devrions jamais attendre de Dieu qu'il garantisse des normes ou crée des lois directement, sans l'interférence de l'homme, ou de penser que l'éthique remplacerait Dieu : ou encore que posséder un système légal rendrait l'éthique et la religion redondantes. Chaque concept en soi est une catégorie fondamentale de la rencontre. La religion est la rencontre avec l'*intégralement Autre*, l'éthique est la rencontre avec l'Autrui, la loi est la rencontre avec l'autorisé/le contraint.

La séparation des systèmes normatifs est aussi vitale que difficile, puisque les trois disciplines devraient collaborer étroitement à la place de se disputer le pouvoir l'une contre l'autre.

2.1 Des Jeux et des hommes

Eric Berne dans son livre « Des Jeux et des hommes » (1964) introduit *l'analyse transactionnelle* pour interpréter les interactions sociales. Il décrit trois rôles connus en tant que Parent, Adulte et Enfant et stipule que de nombreux comportements négatifs peuvent être remontés à l'échange ou la confusion entre ces rôles. La seconde partie de ce livre catalogue une série de *jeux d'esprit* dans lesquels les personnes interagissent à travers une série de *transactions* configurées et prévisibles qui sont superficiellement plausibles (c'est-à-dire qui peuvent apparaître normales aux spectateurs ou même aux personnes concernées), mais qui dissimulent en effet des motivations, incluent une signification privée aux parties concernées et mènent à un résultat défini prévisible habituellement contreproductif.

Tout système légal tente souvent d'adopter les façons de communiquer et le langage des autres, tout en causant une confusion significative. Les jeux entre les ordres légaux commencent. Il s'agit d'un fait bien connu par le travailleur social. À la fin de ces jeux, il se produit habituellement qu'une série de normes utilise l'autre d'une manière ciblée, enlevant par cela son autonomie authentique.

Un exemple excellent serait la religion voulant obliger par la force de la loi et à la place de diriger l'attention vers les raisons ultimes imposant fanatiquement des obligations rigides.

Il en est de même lorsque la morale rejette la notion de *devoir* provenant du libre arbitre et contraint à la place, telle l'époque de la morale socialiste.

Bien entendu, il peut arriver également que la norme de la loi souhaite de soumettre la morale et éventuellement la religion et de créer des droits apparemment universaux qu'elle souhaite imposer au monde entier. De nombreuses variations de comment une norme tente-t-elle d'emballer l'autre par soi-même existent.

La description du jeu selon le livre de Berne :

C (Défi) + G (Astuce) = R (Réponse) => X (Changement) => Récompense

C représente le défi qui est orienté sur le défi de la faiblesse de la personne (A). Le défiant répond en se basant sur sa faiblesse. Sur base de cette réponse, la faiblesse (X) devient apparente au défiant et apparaît également en tant que constat dans la conclusion finale (P).

Regardons tout cela à travers un exemple d'ordre normatif. Les communistes dans l'Union

soviétique étaient conscients du fait que la morale marxiste en soi ne pouvait pas être imposée à la société. C'est pour cela qu'ils ont pris avantage de la faiblesse de la société qui faisait confiance à la loi, créant la constitution soviétique. Les tribunaux opéraient sous cette constitution soviétique qui prouvait toutefois que les arrêtés peuvent être écrits en avance au nom de la morale, rendant ainsi la valeur de la loi impossible. Dans ce cas, la morale marxiste a écrasé d'un coup l'essence du système légal.

La même chose peut survenir avec tout autre dictature ou fanatisme religieux dans lequel l'idéologie religieuse ou politique attaquent les convictions morales des personnes et la conscience légale, confirmant ainsi que les croyances religieuses ou politiques sont au-delà de toute norme.

Dans le domaine du travail social, l'on peut rencontrer des cas similaires lorsqu'un mendiant recherche le soutien en référence à Dieu ou lorsque l'institution utiliserait uniquement le code de l'éthique pour sanctionner quelqu'un sur sa base (si aucune législation directement applicable à cela n'existe).

Tout cela conduit à des tensions significatives. Il est intéressant de voir comment Cardinal Sarah l'énonce depuis une perspective légale. Selon lui, le jeu entre la loi et la moralité consiste en limitant la vie d'un homme occidental dans le cadre strict du système légal et le privant pratiquement de sa liberté. Néanmoins, afin que l'individu puisse jouir de la liberté, le système légal offre la liberté de la morale traditionnelle et des contraintes religieuses pour une liberté de vie. Cela dit, l'immoralité et l'impiété deviennent des territoires de la liberté sans se rendre compte du fait que la loi nous prive ainsi de manière croissante de la liberté réelle, en nous forçant à une matrice globale de production et consommation (Sarah et Diat, 2019, p. 348).

2.2 Complexité des normes

En observant l'histoire du développement de la loi, l'on peut voir comment les définitions de chaque ordre normatif ont évolué au cours du temps, Il ne s'agit pas d'un état définitif, mais d'un processus changeant.

Selon cette approche, les hommes primitifs imaginaient Dieu en tant que Créateur de la loi et de règles éthiques. Ceci a été suivi par une époque où les hommes pensaient que *Dieu délèguait son pouvoir* au monarque qui devenaient le créateur de la loi et le gardien suprême de l'éthique au nom de Dieu. Ensuite, l'homme éclairé *a surpassé son enfance* et s'est appuyé pour la première fois sur la raison, - puis sur le moyen de pouvoir et l'argent - afin de créer la loi qui englobe en particulier les règles de la religion et de l'éthique. La foi et l'éthique atteignant l'au-delà ne font pas partie des choses universellement valides de la société.

Dans les dialogues inter-religieux modernes, il est crucial de clarifier les relations entre les normes diverses. Il faut expliquer que l'exécution d'un Musulman converti vers le Christianisme n'est pas la volonté de Dieu, mais un mécanisme défectueux de défense de la communauté ou éventuellement un acte légal qui viole les normes de l'éthique et de la religion.

Cela peut mener à un malentendu si nous considérons qu'un système légal a des origines religieuses ou croyons que la loi n'a autre fondement que la loi même. Les systèmes légaux et l'éthique ne vont sauver personne et ce n'est pas leur objectif non plus. De même, la police religieuse ne rapprochera personne de Dieu. En réalité, ce n'est pas la loi, mais les hommes qui ont besoin d'être croyants afin de se rendre plus près de leur Créateur.

Il est essentiel de réaliser que l'Homme ne croit pas en Dieu pour le salut ou en raison de sa

crainte d'une sorte d'enfer. L'Homme croit en Dieu, car il s'agit pour lui d'un besoin existentiel. Peu importe où il regarde, il croise Dieu, sans qui il ne pourrait pas comprendre soi-même ni son existence finie. De même, l'Homme n'est pas éthique, car il aurait peu de l'exclusion ; il en est ainsi car autrement il ne serait pas capable de penser à soi-même comme à un individu sain ; il ne serait pas capable d'appartenir à une communauté. Il est également évident qu'un citoyen ne suit pas la loi, car il est expert en loi ou car il a lu la Théorie de la Société de Luhmann (1983) ou la constitution ; il en est ainsi, car le système légal protège ses intérêts fondamentaux et en cas de disputes offre un cadre apparemment objectif pour un jugement correct. Nous ne commettons pas de délits, car nous connaissons le code pénal en détail, mais car notre sens naturel de la loi, notre sens moral, proteste contre la commission d'un péché.

Par ailleurs, il serait vain de tenter de débarrasser la religion de ses fondements divins ou de tenter de subordonner l'ordre légal à la légitimation transcendante. De telles aspirations échouent à chaque fois. À la place, nous devons créer une vision de l'homme qui englobe la loi, l'éthique et la religion. Nous ne devons pas trouver l'intersection entre la loi, l'éthique et la religion à tout prix ; à la place, nous devons situer chaque élément dans un contexte plus large. Il s'agit ici du contexte de l'auto-appréhension humaine individuelle et collective. Nous devons penser à l'homme en tant qu'être qui a besoin de la religion, de l'éthique et de la loi pour son auto-appréhension et pour la survie de sa communauté. L'*image de la loi* n'est rien d'autre que l'*image de soi*, et la question est par conséquent adéquate : Comment ma volonté, mes normes et ma religion sont-elles liées à la volonté de l'État envers moi ?

En exemple du besoin de la séparation des systèmes normatifs, nous pouvons constater que malgré son apparence, le commandement *Tu ne tueras pas* ne signifie pas exactement la même chose dans les systèmes normatifs de la loi, de l'éthique et de la religion. Pour la loi, *quiconque tue son prochain* doit être puni en supposant que son acte représente un danger pour la société. Tuer un fœtus ou l'acte de l'euthanasie sont tous les deux considérés comme meurtres, mais ne le sont pas dans des systèmes légaux particuliers, et ne deviendront pas une affaire selon la loi pénale, car le législateur ne le considère pas comme un danger pour la société ou ne le régle simplement pas (par exemple, depuis la perspective de la loi pénale, un fœtus peut ne pas être considéré homme ou des exceptions peuvent être définies pour les cas où il est acceptable de tuer). Le système normatif de l'éthique approche le thème d'une manière différente : dans ce cas, l'interprétation du commandement *Tu ne tueras pas* reflète les habitudes d'une société et la conscience d'un individu. Quoique l'avortement soit légal, la mère a tout de même des difficultés à faire face à sa conscience. De plus, le système normatif de la religion élève ce problème à une dimension toute nouvelle et évalue le commandement *Tu ne tueras pas* depuis la relation Créateur - création incluant la nuisance à l'environnement, les addictions nuisibles et le meurtre des animaux.

Par conséquent, il devient clair que nous traitons les systèmes normatifs qui opèrent dans des ordres logiques propres à eux et chacun d'entre eux - suivant ses propres règles - transforme le monde extérieur en son propre système de signes d'une manière normativement encadrée. Néanmoins, tout cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de lien entre les systèmes normatifs ou qu'ils ne s'approchent pas entre eux avec une *ouverture cognitive*. La loi, l'éthique et la religion possèdent toutes des approches différentes aux questions fondamentales de l'homme à propos de comment il devrait agir ou vivre.

Tableau 1. Questions fondamentales des systèmes normatifs

	<i>Question</i>	<i>Réponse</i>	<i>Question fondamentale</i>
<i>La loi</i>	Que puis-je faire ?	Tout ce qui n'est pas interdit reste permis.	Que devrais-je faire ?
<i>L'éthique</i>	Que devrais-je faire ?	Ce qui contribue à ma perfection et au bonheur des autres.	Que devrais-je faire ?
<i>La religion</i>	Pourquoi suis-je autorisé à/devrais-je agir ?	Pour l'amour du Créateur et des autres, pour la raison de leur existence.	Pourquoi devrais-je agir ?

Source : Élaboré par l'auteur.

Tableau 2. Application des questions fondamentales des systèmes normatifs

	<i>Question</i>	<i>Réponse</i>	<i>Question fondamentale</i>
<i>La loi</i>	Que puis-je faire ?	Tout ce qui n'est pas interdit reste permis.	Que devrais-je faire ?
	Vol ? Code pénal: « Quiconque s'approprie un objet de l'Autrui de manière illégale commet un vol. »	Pas de vol si je m'approprie la voiture de l'autre pour l'utiliser. Pas de vol si l'on ne peut pas prouver que c'était moi.	Y a-t-il un risque d'échec ? Ai-je un bon avocat ?
<i>L'éthique</i>	Que devrais-je faire ?	Ce qui contribue à ma perfection et au bonheur des autres.	Que devrais-je faire ?
	Vol ? 2407 Dans les sujets économiques, le respect pour la dignité humaine demande la pratique de la modération, afin de n'avoir qu'un lien modéré envers les biens de ce monde : la pratique de la vertu de la justice afin de préserver les droits du prochain et de lui rendre ce qui lui appartient; et la pratique de la solidarité en accord avec la règle d'or (Catéchisme de l'Église Catholique).	Il s'agit du vol également si je prends avantage de mes employés ou de la nature.	Puis-je choisir librement contre mes désirs et inclinaiions au nom du sens commun ?
<i>La religion</i>	Pourquoi suis-je autorisé à/devrais-je agir ?	Pour l'amour du Créateur et des autres, pour la raison de leur existence.	Pourquoi devrais-je agir ?
	Vol ? Jésus salue Zachée pour sa promesse « si j'ai fait tort de quelque chose à quelqu'un, je lui rends le quadruple » (Lc 19, 8).	Je reste voleur jusqu'à ce que j'arrange l'affaire avec Dieu.	Je dois être juste devant Dieu, afin que je donne même sans reconnaissance et jugement explicite autant qu'attendu en compensation.

Source : Élaboré par l'auteur.

Nous allons à présent introduire les caractéristiques de chaque système normatif et nous allons ensuite les analyser, ainsi que leurs liens un par un.

Tableau 3. Caractéristiques des systèmes normatifs

	<i>La religion</i>	<i>L'éthique</i>	<i>La loi</i>
<i>Question fondamentale</i>	Pourquoi suis-je autorisé à agir ? (Pourquoi devrais-je agir ?)	Que devrais-je faire ? (ma perfection et bonheur des autres)	Que puis-je faire ? (Tout ce qui n'est pas interdit reste permis)
<i>Méthode de l'obligation</i>	Elle règne par un pouvoir absolu, mais comment puis-je éviter le fanatisme ?	Elle règne par un pouvoir décent, mais « pourquoi devrais-je être décent » ?	Elle règne par un pouvoir d'État, mais qu'est-ce que l'essence du Bien et du Mal ?
<i>L'objectif de suivre la norme</i>	Devenir une partie de l'éternité	Rester membre de la société	Prospérité individuelle
<i>La nature de la sanction</i>	Perdre le lien à l'éternité	Perdre l'adhésion à une société, remords	Restriction individuelle en cas de découverte

Source : Élaboré par l'auteur.

Il est évident que le mélange des systèmes normatifs ainsi que leur séparation d'une façon à considérer leur coopération et liens impossibles est dangereux et c'est précisément pour cela que nous devons les distinguer clairement et définir leurs relations, ce que nous essayons de faire dans les chapitres suivants.

3. Schéma de liens entre les systèmes normatifs

Comme nous l'avons déjà constaté, la distinction précise des systèmes normatifs et une description claire de leurs règles opérationnelles sont cruciales. De plus, il est également impératif de prendre en considération les trois systèmes normatifs et leurs relations lorsqu'elles règlent la vie humaine. Dans la suite, nous allons présenter les modèles les plus communs de liens qui connectent les systèmes normatifs ensemble. Connaître ces modèles est crucial, car les institutions individuelles créent leurs propres systèmes de régulation en appliquant les systèmes ci-cités.

3.1 Code moral

Les codes de l'éthique devraient jouer un rôle essentiel dans la vie de toute communauté. Ces codes peuvent inclure des règles opérationnelles légales, morales et si nécessaires, les religieuses, les affaires communautaires et par conséquent reflètent la coopération des trois normes.

Un bon code de l'éthique contribue à ce que toutes les parties prenantes trouvent la meilleure solution pour la communauté et l'individuel dans une situation de prise de décision. C'est précisément pour cela que les institutions doivent s'assurer que ces codes sont préparés et communiqués de manière appropriée et les individus doivent porter attention aux provisions de ces codes.

Les codes de l'éthique peuvent être un bon outil pour la définition de règles qui manquent dans certains domaines de la loi et les préciser dans le sens pratique. Il s'agit d'un système de règles internes, d'une régulation à laquelle les personnes devraient adhérer dans la communauté habituellement professionnelle.

Néanmoins, les employés ignorent souvent ou ne connaissent que superficiellement les règles éthiques. Bien entendu, la familiarité insuffisante avec le code éthique n'est pas accidentelle : les personnes pensent d'habitude qu'il s'agit de consignes générales et non pas de règles réelles qui pourraient être importantes pour elles. La raison de cela pourrait être le fait que de tels codes définissent les principes « politiquement correctes » qui n'ont pas de contenu substantiel pour la communauté. Par exemple, la majorité de codes éthique en rapport avec les travailleurs sociaux commence par « tous les hommes sont égaux » et avec les principes de la dignité humaine et avertit ensuite les travailleurs que personne n'est autorisé à parler de ses propres perspectives politiques.

Une institution religieusement engagée devrait au moins tenter d'expliquer ces principes. Par exemple en accentuant le fait que le pouvoir suprême de la communauté est Dieu qui parle à son peuple à travers les Saintes Écritures et à travers les habitudes et les régulations ecclésiastiques. Ensuite, l'on peut déterminer que tous les hommes sont égaux lorsque l'on parle du péché, mais la dignité de chacun se déduit de son aspiration à se débarrasser de ces péchés. En cela, l'individu se voit aidé par la communauté. Dans une institution religieuse, il est impossible de ne pas parler de Dieu, puisque le fondement de l'identité de l'institution ne peut pas rester cachée. Il est par conséquent impossible de mettre en parallèle la prohibition de la politisation exposée par le code de l'éthique dans une institution religieuse et la prohibition de parler de Dieu. Les principes mis en évidence ici ne font que provoquer la réflexion, par laquelle nous pouvons commencer un débat au sein duquel la communauté - sans abandonner aucune de ses valeurs - élabore un code éthique qui inclut les normes de la loi, de l'éthique et de la religion de manière égale.

La procédure-même pourrait être d'une importance particulière, en laquelle la communauté crée son propre ensemble de règles éthiques profitant des tables rondes démocratiques. En ce sens, les codes éthiques *imposés d'en haut* ont peu de signification éthique. Dans le cas d'institutions religieuses, il pourrait être important d'inclure toute personne concernée à déterminer et définir ce qu'est *la tâche de la communauté* qui résulte en l'*identité de « nous »*. Afin de faire cela, il n'est pas tout à fait nécessaire de créer et d'accepter les règles éthiques que nous rédigeons en paragraphes. Une image ou un symbole religieux pourraient peut-être accomplir cette fonction de façon beaucoup plus efficace. Le code éthique dans ce sens plus large (culture collective) pourrait éventuellement être capable de contenir des éléments liés au système normatif de la religion.

N'oublions pas toutefois que les déclarations uniques n'existent pas en éthique. L'éthique demande la répétition et le temps et ses règles changent sans cesse - tout comme la vie. Un autre élément significatif de l'éthique est le fait que lorsque l'on arrive aux déclarations, il ne s'agit pas de constater si elles sont vraies ou non, il s'agit également de constater quelle autorité les énonce. Dans la création de tout code éthique, il est essentiel de trouver une autorité authentique.

Une éthique ne peut pas être un livre qui définit comment le monde devrait être, mais malheureusement n'est pas... Une éthique ne peut pas être un guide de référence pour l'action morale qui doit être irréprochable... L'éthique et les éthiciens n'interviennent pas continuellement dans la vie. Ils attirent l'attention vers le dérangement et l'interruption de

la vie par le « doit » et le « devrait » qui empiètent sur la vie depuis sa marge. Ils contribueraient à leur apprendre à jouir de la vie... (Bonhoeffer, 1995, p. 195).

3.2 Normes et assurance qualité

L'assurance qualité nous permet de satisfaire les besoins des consommateurs de manière mesurable. Afin de faire cela, nous devons savoir à qui, quel service et à travers quel processus nous offrons. De plus, nous devons être conscients de qui sont vraiment nos consommateurs et quelles sont leurs attentes véritables. Devons-nous par exemple savoir si nous avons affaire avec les attentes des adultes, des proches, du responsable, du propriétaire ou de l'État dans une maison de soins ? Afin de pouvoir mieux répondre à ces questions, nous avons souvent besoin de la coopération des trois normes.

De nos jours, nous réalisons souvent que de nombreux standards et système d'assurance qualité décrivent et contrôlent la coopération en utilisant une boîte à outils de logique formelle de façon plus polarisée que telle que la décrit la loi positiviste (Luhmann). Un exemple moderne de cela est la régulation purement formelle utilisée dans les communications entre deux machines ou entre l'homme et la machine. D'un côté, un système de décision de travail complètement sécurisé est né, alors que d'un autre côté, il s'agit précisément de cette raison pour laquelle nous nous trouvons menacés par le *summum ius summa iniuria* (la loi appliquée à son extrême étant l'injustice suprême). Nous sommes arrivés à un domaine de régulation où - pour l'homme, conduit par des principes de justesse - l'on doit retourner à l'application combinée de chacun de ces systèmes normatifs de nouveau.

Ce niveau de régulation peut s'appliquer également aux institutions sociales, puisque la mise en place d'un système plus strict de l'assurance qualité est inévitable dans le domaine des services également. De plus, il serait prometteur de penser à de tels standards qui pourraient réguler de manière uniforme dans l'avenir, par exemple l'entière du réseau de la distribution sociale (p.ex. : la télémédecine, les outils de signalisation pour les soins à domicile, l'évaluation des risques, etc.).

Néanmoins, il faut également savoir que la qualité est impensable sans que les besoins suprêmes des « consommateurs » soient pris en compte. De telles demandes sont typiquement morales, spirituelles ou religieuses.

3.3 Conformité

Le besoin d'une affiliation des systèmes normatifs n'est pas évident uniquement en politique internationale, mais aussi dans la vie économique. Les modèles de liaison de la loi et de l'éthique surviennent également dans les entreprises et les ONG, et éventuellement la question de la religion apparaît également. Les systèmes de conformité décrivent des modèles comme celui-ci. Cela se réfère habituellement au système régulateur des entreprises internationales, ce qui inclut la sorte de gestion de valeurs dévouant une attention particulière aux régulateurs légaux et éthiques, en rapport avec l'intégrité en particulier. Les entreprises se rendent compte du fait qu'une expression d'éthique est nécessaire dans la compétition internationale et que celle-ci pourrait être appréciée par le marché. Les entreprises doivent donc investir en éthique - au-delà de l'adhésion à la loi. Cependant, la conformité est également inadaptée pour l'union des trois systèmes, puisque, d'un côté, elle ne concerne pas réellement les normes religieuses et d'un autre côté, elle s'accroche à la découverte

d'abus dans les entreprises à la place d'avoir pour objectif primaire de présenter des valeurs.

Dans ces domaines, l'établissement de normes canoniques devrait aspirer à être au sommet ; à ne pas seulement accomplir les attentes de l'État, mais à représenter également la justice en accord avec ses systèmes de valeurs non-légales. La méthode d'assurance de l'intégrité utilisée par les Églises devrait de toute manière en faire part. Pour le moment, l'établissement de la conformité religieuse est complètement absent de ce type de littérature.

3.4 *Loi internationale*

Les institutions sociales prennent également souvent la forme d'organisations internationales. Leur fonctionnement est déterminé dans ce cas par la loi internationale.

Au cours de sa formation, la loi internationale prenait déjà en considération des lois éthiques et religieuses avec de bonnes pratiques et habitudes. La loi internationale règle en premier lieu les relations entre les États souverains, affichant en même temps un accord et l'acceptation d'une autorité supranationale générale.

La loi internationale a l'objectif en apparence utopiste de créer une coalition entre les nations qui serait capable de réaliser une paix durable et d'augmenter exponentiellement la coopération.

Il est évident que l'on ne peut se conformer aux lois internationales que s'il y a une conviction éthique et religieuse consciente. Les principes de l'égalité et de la non-interférence n'ont sinon presque aucun effet.

Une plateforme de communication nouvelle et partagée doit être créée. En ce qui concerne l'application pratique, les services canoniques doivent s'adresser au niveau international avec audace aux pratiquants de l'autorité à propos de la nécessité d'un monde plus juste. Ce n'est pas assez de soigner les symptômes : nous devons également soigner la maladie-même.

3.5 *Loi naturelle*

Selon notre point de vue, la loi naturelle est le modèle de liaison des systèmes normatifs de la loi, de la religion et de l'éthique, un système capable de connecter les normes réelles tout en gardant leurs objectifs inchangés. Chaque norme détermine les actions appropriées pour l'ordre éternel en tant qu'objectif inchangé et cet objectif est toujours la vie durable et le sens. La loi naturelle n'est donc pas la loi, la religion ou l'éthique : il s'agit plutôt d'un modèle de coopération entre les trois systèmes normatifs.

En fonctionnant, la loi naturelle prend en compte l'objectif centré sur les personnes du système légal et propose des solutions aux problèmes pratiques en gardant le concept de la justice à l'esprit. Tout cela est fait avec l'entière de l'humanité à l'esprit et en prenant le sens de l'existence humaine en compte, ce qui est la capacité des humains de reconnaître l'importance du *besoin*, tout en considérant que les hommes ne sont capables de satisfaire à leurs besoins pour une appréhension totale d'eux-mêmes qu'à l'aide de la foi (Pizzorni, 1985, p. 607).

La loi naturelle prend son origine dans l'observation (hypothèse) que l'univers a été créé depuis le désordre (le chaos) et se dirige vers l'ordre (la transcendance de soi) et par conséquent que l'intelligence humaine possède la capacité de reconnaître l'essence des choses indépendantes de la familiarité humaine. Cette reconnaissance est soutenue par les systèmes normatifs de la loi, de l'éthique et de la religion (Kant).

Le fait que chaque système normatif décrit les phénomènes de sa propre manière ne peut pas être mis en cause et les systèmes normatifs les règlent selon leurs propres codes. Nous ne pouvons pas penser à la loi naturelle en tant qu'une sorte de *super-loi*, *super-éthique* ou *super-religion* capable de résoudre tous les problèmes par soi-même en combinant les systèmes normatifs. Il est toutefois certain que les penseurs retournent à la loi naturelle dès qu'ils tentent d'interpréter les événements bouleversants de l'humanité. Dans le monde actuel, les questions de l'humanité, de l'amour, du sacrifice, du pouvoir doivent être revues d'une manière nouvelle et différente. C'est exactement pour cela que nous pourrions avoir besoin encore une fois de l'approche globale et pratique de la loi naturelle qui peut être représentée le plus efficacement par les institutions caritatives actives dans tous les segments de la société.

3.6 Droits de l'homme

Dans le cas des droits de l'homme, un lien fort entre la loi et l'éthique existe. Par ailleurs, nous trouvons en effet les racines des droits de l'homme dans la loi naturelle et plus, dans la loi naturelle chrétienne. C'est pour cela que les penseurs chrétiens se réfèrent souvent aux droits de l'homme. Néanmoins, l'on devrait garder à l'esprit que les droits de l'homme, qui remontent à la loi naturelle, ne sont qu'une interprétation et qu'en accord avec la relégation de la loi naturelle à l'arrière-plan, cette perception se voit également reléguée à l'arrière-plan. Dans cette interprétation classique, la base des droits de l'homme est l'homme capable de distinguer entre le Bien et le Mal (l'être moral) et éventuellement entre le Saint et le Laïque (l'être religieux). C'est le niveau des droits de l'homme qui est reconnu sous une certaine forme par la majorité du monde (Johnston, Islam et les droits de l'homme), mais ce niveau des droits de l'homme est malheureusement souvent devenu partie des jeux mentionnés plus haut et son contenu a été fortement politisé en raison d'intérêts géopolitiques et est devenu un instrument d'idéologies.

De cette approche diffère une qui fait remonter les droits de l'homme aux idées des Lumières et à la Révolution française en particulier. En se basant sur la division de Karel Vasak, l'on peut distinguer entre la première, seconde et troisième génération des droits de l'homme. La première génération sont les droits civils (les libertés, p.ex. la liberté de la presse, la liberté de rassemblement, la liberté de confession...) et les droits politiques (p. ex. le suffrage). La seconde génération des droits concerne les droits économiques, sociaux et culturels. La troisième génération concerne les droits de solidarité, connus également sous le nom de droits de mondialisation. Ici, la coopération transnationale devrait typiquement émerger à côté des principes tel le droit à un environnement propre ou le droit au développement durable qui se voit de plus en plus débattu.

Alors que les droits de l'homme mentionnent de plus en plus des objectifs globaux, leur interprétation peut devenir de plus en plus conflictuelle, ce qui ne peut être résolu qu'à travers un usage propre du cadre conceptuel de la morale et de la religion.

Conclusion

Après avoir clarifié les définitions et les modèles de liens entre la loi, l'éthique et la religion, la tâche évidente apparaît où chacun devrait mettre son expérience dans le champ de force des normes afin de prendre des décisions conscientes dans sa propre institution. Cela peut servir comme une simple auto-analyse ou en tant que création d'un code éthique de l'institution ou d'un système d'assurance qualité. Ces normes détermineront comment la

spiritualité se manifeste-t-elle dans le service de l'Autre et dans son service institutionnalisé. Il aurait pu sembler inintéressant aux travailleurs sociaux en premier lieu de traiter chaque série de normes. Néanmoins, il n'est jamais inintéressant de répondre aux questions qui proviennent des relations interpersonnelles. Dans les situations qui affectent directement les personnes, le travailleur social doit faire des décisions sûres en accord avec les demandes de la loi et de la morale. En tant que croyant, il doit également voir les attentes du Créateur. Afin que ces trois systèmes d'attentes (loi, éthique, religion) ne créent pas le chaos, mais un ordre clair, il a été nécessaire de séparer clairement les concepts et de tracer leurs points communs.

Questions pour la réflexion individuelle

- Quelles sont les règles pour répondre aux questions suivantes: Quelle sorte de cadeau pouvez-vous accepter en lien avec votre métier social et pourquoi?
- Quelles règles légales, morales et religieuses appliquent les résident d'institutions sociales afin d'organiser leur vie? Comment cela concerne-t-il le travailleur social?
- Comment la foi et les croyances morales du travailleur social influencent-elles son travail? La loi et la morale peuvent-elles être en conflit?

Références bibliographiques

- Anzenbacher, A. (2010). *Einführung in die Philosophie*. 7^e éd. Fribourg-en-Brigau.
- Herder. Berne, E. (1964). *Games People Play: The Psychology of Human Relationships*. New York : Grove Press.
- Bonhoeffer, D. (1995) [1949]. *Ethics*. Trad. N. Horton Smith. New York : Simon & Schuster.
- Buber, M. (1970) [1923]. *I and Thou*. Trad. New York : Charles Scribner's Sons. (Hongrois : 1999). *Én és Te*, Európa Könyvkiadó.)
- Buber, M. (2016) [1952]. *Eclipse of God. Studies in the Relation between Religion and Philosophy*. Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Frank, L. Sz. (2005). *A társadalom szellemi alapjai*. Kairosz.
- Fromm, E. (1977). *Psychoanalysis and Religion*. New Haven : Yale University Press.
- Kant, I. (2002) [1788]. *Critique of Practical Reason*. Trad. W. S. Pluhar. Cambridge : Hackett Publishing.
- Kierkegaard, S. (1987). *Either / Or. Part II*. Kierkegaards Writings IV. Trad. H.V. et E.H. Hong. Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Luhmann, N. (1983). *Legitimation durch Verfahren*, Francfort : Suhrkamp.
- Otto, R. (1968) [1917]. *The Idea of the Holy*. Oxford : Oxford University Press.
- Pannenberg, W. (1970). *What is man ?* Philadelphia : Fortress.
- Pizzorni, R. (1985). *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*. 2^e éd. Rome : Città Nuova.
- Stammler, R. (1925) [1902]. *Theory of Justice*. Trad. I. Husik. New York Macmillan.
- Sarah, R.; Diat, N. (2019). *Le soir approche et déjà le jour baisse*. Paris : Pluriel.

(Hongrois : Esteledik, a nap már lemenőben, Szent István Társulat 2019.)

Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. C. K. Ogden et F. Ramsey. Londres : Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Deuxième partie

Perspectives

II.1. Engagement du travail social envers les clients

Michal Opatrný

Introduction

À l'époque antique, le serment d'Hippocrate a été introduit pour formuler, entre autres, l'engagement des médecins envers leurs patients : « Je dirigerai le régime des malades à leur avantage, suivant mes forces et mon jugement... » Par cet engagement, des métiers d'assistance ont été instaurés en tant que professions qui s'occupent en premier lieu du bien de l'Autre. Parmi les métiers d'assistance et à part la médecine, le travail social est le plus fortement engagé envers les clients. Quoique la psychologie, par exemple, soit un métier d'assistance également, il s'agit en même temps d'un outil de contrôle et de répression (c'est-à-dire avec la police, l'armée et le système de justice ou le service pénitentiaire). Le contrôle et l'aspect de la répression est restreint de manière significative en médecine et au travail social. Le travail social utilise également des moyens légaux à l'égard de la protection des enfants ; par conséquent, lorsque les travailleurs sociaux agissent au nom de l'État et prennent des décisions concernant l'avenir des enfants et leurs familles, il s'agit d'un engagement du travailleur social envers ses clients, c'est-à-dire les enfants. Avec l'agenda de la protection d'enfants, le travailleur social a le mandat et le devoir de protéger les enfants au nom de l'État. L'engagement envers le client reste dominant dans le travail social.

Ce manuel est également orienté vers les clients du travail social. Travailler avec la spiritualité ensemble avec la responsabilité éthique dans le travail social signifie en premier lieu respecter les clients des travailleurs sociaux et s'engager dans leurs besoins et objectifs de leurs vies. Ce chapitre devrait expliquer comment l'engagement du travail social est fondé dans l'éthique professionnelle du travail social (première section), quel mandat du travail social peut intervenir en particulier dans les vies des clients et les processus dans la société (deuxième et troisième section) et quelles conclusions (troisième section) peuvent être tirées de ceci pour ce manuel - dans le sens de la spiritualité du travail social et de l'éthique dans le travail social. La spiritualité dans le travail social se voit habituellement discutée depuis la perspective de la spiritualité et son importance dans la vie du client (Hodge, 2015, pp. 13 - 26) ou depuis la perspective de l'histoire du travail social (Dudley, 2016, p. 12), l'objectif de ce livre est cependant celui de débattre la spiritualité également depuis la perspective du travail social. Le chapitre expliquera cette approche dans le contexte du travail social.

Ce que l'on peut retenir de ce chapitre

Connaissances

Les lecteurs comprendront le fondement et la nature éthiques du travail social.

Les lecteurs apprendront la logique éthique de l'engagement du travail social envers les clients. Les lecteurs apprendront le triple mandat du travail social.

Les lecteurs apprendront le lien entre l'éthique professionnelle du travail social et l'utilité de la spiritualité dans le travail social.

Compétences

Les lecteurs obtiendront des arguments pour le travail social avec les clients, leurs besoins et problèmes.

Les lecteurs pourront justifier leur évaluation de la situation de vie et de la spiritualité des clients.

Les lecteurs tiendront compte des décisions prises avec les clients en rapport avec leur situation de vie et la spiritualité.

1. Engagement envers les clients en tant que partie de l'éthique professionnelle

Le travail social doit être - telle la définition traditionnelle d'Alice Salomon – responsable de « l'art de vivre », ce qui signifie le soutien et l'assistance dans les problèmes avec le développement d'apprentissage et des compétences de vie, afin d'aider à l'autonomisation, etc. Cette approche traditionnelle constate que l'on doit d'abord gérer les problèmes que l'on a avec soi-même et ensuite s'occuper des problèmes que la société a avec les personnes en difficultés (Thierisch, 2002). Ce concept orienté au monde de la vie se rapporte à la fois à la tradition du travail social et à la pédagogie sociale. Dans ce modèle, la tâche du travail social est d'assurer la justice sociale dans les conditions de vie dans un contexte de changements, de crises et de situations stressantes auxquelles les personnes doivent faire face dans leur vie. Puisque les conditions de vie sont conditionnées socialement, le travail social est contraint de devenir politiquement engagé dans les structures sociales changeantes qui affectent les mondes de la vie.

La *Déclaration mondiale de principes éthiques du travail social* actuelle (2018) formule neuf principes auxquels le travail social s'engage. Ces principes sont fondés sur la définition internationale du travail social de 2014 et « servent de cadre global aux travailleurs sociaux pour orienter leur travail vers les standards les plus hauts possibles de l'intégrité professionnelle » (ibid.). Sept parmi ces principes sont orientés directement vers les clients ; le huitième et neuvième principe formulent l'usage éthique des technologies et des réseaux sociaux, ainsi que l'intégrité professionnelle du travailleur social :

1. Reconnaissance de la dignité humaine intrinsèque (des clients),
2. Promotion des droits humains (des clients),
3. Promotion de la justice sociale (en faveur des clients),
4. Promotion du droit à l'autodétermination (des clients),
5. Promotion du droit de participation (pour les clients),
6. Respect de la confidentialité et de la vie privée (des clients),
7. Traitement des gens (c'est-à-dire des clients) comme des personnes à part entière.

Le principe qui promeut la justice sociale est orienté vers les clients également, car les travailleurs sociaux « ont la responsabilité d'engager les personnes à accomplir la justice sociale, en lien avec la société en général et en lien avec les personnes avec lesquelles ils travaillent » (ibid.). De plus, le neuvième principe - l'intégrité professionnelle du travail social - pourrait être considérée comme orientée vers les clients, car l'objectif de l'intégrité professionnelle du travailleur social est le bien et le bien-être du client, ainsi que sa sécurité. Par conséquent l'engagement du travail social envers les clients se voit fondé sur l'éthique du travail social acceptée au niveau international qui elle-même se base sur la définition internationale du travail social. L'engagement envers le client fait également partie de la substance éthique du travail social. Le travail social sans engagement envers le client ne resterait qu'une application pratique de la politique sociale, l'administration pure de bénéfices sociaux et la gestion seule des services de soins sociaux tels les soins à domicile, l'hébergement des personnes âgées et personnes handicapées, etc.

2. Le double mandat du travail social

Quoiqu'il semble très clair que le travail social est un engagement envers les clients, un tel constat ne précise pas qui est le client. Dans quelle mesure restent les sept principes orientés vers les clients par leur formulation alors qu'ils sont aussi imprécis quant à qui est concerné ? Le premier principe indique de suite :

les travailleurs sociaux reconnaissent et respectent la dignité intrinsèque et la valeur de tout être humain par l'attitude, la parole et le geste. Nous respectons toute personne, mais nous contestons les croyances et les actes des personnes qui dévalorisent ou stigmatisent soi-même ou les autres (ibid., 2018).

Qui est le client ici ? Les personnes qui souffrent en raison de la dévalorisation ou de la stigmatisation par les autres ? Les personnes qui dévalorisent ou stigmatisent soi-même ou les autres ou toute l'humanité ? De même, lorsque le travailleur social promeut la justice sociale au rang de la société en général en accord avec le troisième principe, s'agit-il d'un engagement à la société ou à ses clients ? Que se passe-t-il lorsque les besoins et les objectifs de la vie du client ne sont pas compatibles avec les principes éthiques du travail social ?

Indépendamment de la définition et des codes éthiques international et national, le travail social est également déterminé par le contrat - la définition d'éléments et d'objectifs du travail d'un travailleur social. Les travailleurs sociaux recherchent une telle définition avec leurs clients lors de l'évaluation de la situation de vie du client. Cependant, un travailleur social est limité dans l'évaluation non seulement par les principes éthiques du travail social, mais aussi par des règles particulières - c'est-à-dire la loi sur les services sociaux nationaux, les règles internes de l'organisation d'assistance, les conditions de subvention et de financement de l'organisation et de son travail, les standards de qualité, etc. Les règles et les conditions de subvention expriment ici une sorte différente de contrat - le contrat entre le travail social et la société représentée par l'État, ses agences (c'est-à-dire l'agence de protection des enfants, le service de l'emploi, etc.) et les autorités locales (régionales et/ou municipales).

Par conséquent, le travail social n'a pas la responsabilité uniquement envers le client, mais également envers la société et agit selon deux contrats qui ne sont que peu ou pas compatibles. Cette responsabilité double du travail social représente en particulier les principes éthiques donnés. Examiner les besoins et les objectifs de vie du client signifie non seulement s'occuper d'un client particulier du travailleur social, mais aussi d'accepter les besoins potentiels et les objectifs de vie d'autres personnes et par conséquent de la société entière. L'on peut donc parler d'un double mandat du travail social – du mandat envers le client et du mandat envers la société représentée par l'État et par les autorités régionales ou locales (Staub-Bernasconi, 2018).

3. Le troisième mandat du travail social

Quoique le travail social reste déterminé par son second mandat (la société) et doit s'occuper de son premier mandat (le client), il doit être indépendant à l'égard des deux mandats. Le client, de même que la société, pourrait également exprimer des besoins et objectifs de vie inadéquats et inappropriés. Cela signifie que les besoins et les objectifs de vie des clients et ceux de la société ne sont pas toujours compatibles. Tout besoin ou objectif des clients ou de la majorité de la société, ou de sa minorité, n'est pas compatible à l'égard de la justice sociale et de la dignité humaine des (autres) membres des minorités dans la société, avec le droit de participation ou la dignité intrinsèque de l'humanité des autres clients ou personnes de la société. Le travail social est également

... partie d'un système organisé et soutenu par l'État de distribution de ressources et services afin de satisfaire à certains types de besoins sociaux d'individus, de familles,

de groupes et communautés et de résoudre, gérer et contrôler le comportement considéré socialement problématique et déviant (Banks, 2001).

La performance du travail social dépend donc largement de la loi et de la politique, ainsi que d'autres réglementations (Thompson, 2009). Par conséquent, l'autonomie individuelle du travailleur social se voit limitée (Banks, 2001). La plupart des travailleurs sociaux sont directement ou indirectement (par le soutien de services sociaux provenant des moyens publics) employés par le gouvernement local qui souhaite obtenir des travailleurs sociaux et des prestataires des services sociaux la loyauté. Il a la fonction de contrôle social et sa préoccupation primaire n'est par conséquent pas de travailler entièrement dans le meilleur intérêt du client (Janebová, 2010).

Ceci est la raison pour laquelle le travail social devrait être limité à suivre, sans évaluer la vie et la situation sociale, les besoins exprimés et les objectifs de vie des clients. De même, des lacunes peuvent souvent être perçues par les travailleurs sociaux dans la politique nationale, locale ou municipale qui risquent par conséquent de poser de nouveaux problèmes à leurs clients. Une limite en rapport avec l'acceptation de la politique sociale de l'État sans discussion publique et négociation politique devrait également exister. Cette limitation du travail social devrait être guidée par le professionnalisme. Le professionnalisme constitue le troisième mandat du travail social.

Dans la littérature, l'on peut trouver de nombreuses définitions du métier, du professionnalisme et du travail social en tant que métier. L'on peut également définir le travail social en tant qu'un des métiers d'assistance. La spécification du travail social en tant que métier devrait toutefois être fondée dans sa substance éthique et sa signification dans l'engagement envers le client. Par conséquent, la définition du travail social professionnel en tant que guidance des clients et de la société lors des interactions perturbées (Musil, 2008, p. 66) ne peut pas ignorer cet engagement au client particulier et aux clients potentiels dans la société. Sans une telle considération de clients réels et présents, le travail social serait un outil d'apartheid contre les besoins de l'homme (Staub-Bernasconi, 2018). Le travail social doit être capable d'une telle considération. Il a besoin d'un fondement interdisciplinaire et transdisciplinaire théorique afin de lier des points de vue différents (tel celui de la psychologie ou sociologie) sur un même problème et afin de lier les niveaux divers d'abstraction (telles les techniques pour la pratique, leur explication théorique et la justification éthique et ontologique des théories données). Cette capacité de se rendre compte de perturbations des interactions entre le client et la société non seulement depuis une perspective du client ni depuis la perspective de la société, mais aussi dans le but de créer un fondement interdisciplinaire et transdisciplinaire du travail social reste le centre du professionnalisme au sein du travail social.

Cette capacité de rester professionnel a toujours besoin d'un « sens de direction ». Il s'agit d'un sens de direction pour aider les travailleurs sociaux afin qu'ils ne se noient pas sous les besoins des clients, les demandes de la société et les techniques diverses suggérées, théories et leurs justifications possibles éthiques et ontologiques. Un tel « sens de direction » signifie poursuivre l'engagement du travail social envers les clients. Dans le cas où le travail social se concentre sur le client et ses besoins humains, son argumentation va « de bas en haut » - c'est-à-dire, depuis le spécifique individuel vers le socialement général. Le point de départ de la réflexion dans le travail social concernera donc ceux qui sont vulnérables (Staub-Bernasconi, 2018). Seulement après avoir répondu à cette question peut-on se renseigner sur la fonction du travail social, ses bénéficiaires, la société et les fondateurs ou opérateurs d'établissements des services sociaux.

4. Les conséquences pour ce manuel - la spiritualité et l'éthique dans le travail social

La question de qui est vulnérable est avant tout une question éthique. Le travail social doit avoir une idée et une conception du Bien - de ce qui est bon pour l'homme, de ce qui est désirable pour la vie d'un être humain, d'évaluer les problèmes exprimés par le client. Une telle idée et une telle conception du Bien est fondée sur la définition du travail social et exprimée dans le code d'éthique - le travail social est engagé aux principes éthiques. Le centre de la substance éthique du travail social a été décrit dans les parties une et trois de ce chapitre. Mais le client et la société (d'autres clients potentiels) ont également leurs idées et conceptions - probablement non systématiques et exprimées. Répondre à la question de qui est vulnérable signifie que le travailleur social doit en fournir une évaluation et prendre une décision. L'évaluation et la décision ont un fondement et une nature éthiques - il s'agit du centre de l'éthique professionnelle du travail social.

L'évaluation et la prise de décision se rangent également sous le thème de la spiritualité du travail social. La spiritualité et les religions sont des racines importantes de valeurs et constituent et forment en tant que telles les valeurs et idées éthiques de personnes particulières et de groupes de personnes, telles les familles et - dans certains cas - la société également. L'évaluation et les décisions du travailleur social se voient toujours inspirées ou influencées par ses propres valeurs et idées éthiques, c'est-à-dire par sa spiritualité et, selon le cas, par sa religion. Il n'y a pas uniquement la spiritualité chrétienne ou enracinée dans une autre religion ou une spiritualité inspirée, mais également la spiritualité laïque ou humaniste (Payne, 2011) et l'éthique inspirante et influençant la personne du travailleur social. Par conséquent, le savoir et l'expérience de la spiritualité devraient être une partie importante de l'éthique personnelle et le professionnalisme du travailleur social. Une telle introspection pourrait l'aider à développer sa personnalité en tant qu'outil pour le travail social. En ce qui concerne la spiritualité dans le travail social, cela signifie l'engagement du travail social envers le client pour les travailleurs sociaux afin de connaître leur spiritualité et son impact sur leurs personnalités, l'éthique personnelle, ce que l'évaluation fournit et la prise des décisions.

Néanmoins, la spiritualité fait également partie du personnage des clients (Dudley, 2016, pp. 12 - 21). La vie des clients pourrait être fortement influencée par la spiritualité enracinée dans une religion, par exemple le Christianisme ou l'Islam, et leurs directions telle la tradition protestante dans le Christianisme ou le Shi'isme en tant que branche de l'Islam. Leurs valeurs et par conséquent l'éthique personnelle (non systématique et exprimée) et l'idée et la conception du Bien pourraient également être déterminées par le système éthique de la religion. Connaître les fondements spirituels des conceptions des clients et les idées du Bien peut aider le travailleur social à parler avec les clients de manière compréhensible, de chercher ses valeurs et d'évaluer comment la spiritualité peut contribuer et soutenir la solution de la situation de la vie du client ou comment cela peut devenir une barrière pour la gestion des problèmes et de la situation de vie (Robert-Lewis, 2011, p. 140).

De même, comme c'était le cas avec le travailleur social, l'on peut également trouver chez les clients une spiritualité laïque et humaniste et une perspective de même que l'agnosticisme et l'athéisme. Toutes ces propositions sont sujet de spiritualité au sein du travail social en tant que fondement et source de valeurs personnelles et de l'éthique personnelle du client, ses idées (non systématiques et exprimées) et la conception du Bien. En ce sens, le travail social est le même pour les clients avec des croyances agnostiques, athéistes, humanistes, laïques, etc., aussi bien que pour ceux avec une spiritualité enracinée dans les religions.

Puisque les religions et les problèmes spirituels peuvent jouer un rôle important en groupes de société ou dans l'ensemble de la société, il est indispensable pour le travail social et les

travailleurs sociaux de connaître la situation religieuse et spirituelle en société. Le savoir et les compétences des études religieuses, de la sociologie et psychologie de la religion, et théologie de manière pertinente, devraient faire partie du savoir et des compétences du travailleur social. Les travailleurs sociaux doivent connaître les procès sociaux influencés par la religion et les problèmes spirituels ou les mouvements au sein de la société. Dans certains pays, ils ont besoin également d'un aperçu du lien caché entre la politique et les politiques particulières et la religion ou ses branches ou groupes particuliers. Un tel savoir et de telles compétences aident les travailleurs sociaux à évaluer les exigences de la société en leurs clients. Afin de fournir l'évaluation et la prise de décision, les travailleurs sociaux ont besoin du savoir à propos des racines des valeurs en société, à propos des fondements d'idées éthiques prédominantes et des idées et conceptions diverses du Bien dans la société. Dans tout cela, les travailleurs sociaux sont aidés par leur savoir et les compétences liées à la religiosité et la spiritualité en société.

Par conséquent, l'objectif de ce livre n'est pas uniquement de débattre sur la spiritualité dans le travail social à l'égard de la spiritualité du client en raison de l'« honoration de l'autodétermination du client » (Hodge, 2015, pp. 17 - 19). De plus, d'autres raisons pour discuter à propos de la spiritualité dans le travail social peuvent entrer en jeu. La première raison est le travail social-même. Le respect et l'honoration de l'auto-détermination du client sont depuis une perspective du travail social des raisons externes. Néanmoins, des raisons internes imposent de débattre également la spiritualité du travail social. Cette perspective en rapport avec la spiritualité dans le travail social est importante pour ce manuel. De plus, il est nécessaire de mentionner la spiritualité en tant qu'obstacle pour le processus de l'assistance dans le travail social. Par conséquent, la spiritualité est depuis cette perspective liée de près au travail social avec le mandat triple de ce travail :

- Être un travailleur social professionnel (troisième mandat) avec un engagement envers le client signifie également être orienté envers sa propre spiritualité et posséder une introspection en rapport avec l'impact de sa spiritualité sur les valeurs, sur l'éthique personnelle et professionnelle, sur l'évaluation des situations de vie des clients et sur la prise de décisions et l'intervention dans la vie du client.
- Examiner les besoins du client et l'aider à gérer sa situation de vie (premier mandat) signifie connaître ses idées à propos du Bien et le fondement de cela en sa spiritualité - soit laïque soit religieuse.
- De plus, s'occuper des besoins des clients et les aider signifie être orienté vers les idées du Bien d'autres clients (potentiels), c'est-à-dire vers la société. Il est nécessaire d'avoir un aperçu des fondements spirituels et religieux et des racines des valeurs, les idées éthiques prédominantes, etc., où la société a un impact sur les exigences envers les individus particuliers (second mandat).

Cette perspective est également l'objectif de ce livre. Le manuel examine le problème de la spiritualité dans le travail social en raison du client et de ses besoins et en raison de l'éthique spirituellement fondée et enracinée (souvent non systématique et exprimée) des travailleurs sociaux, des clients et de la société.

Références bibliographiques

- Banks, S. (2001). *Ethics and Values in Social Work*. New York :Palgrave.
- IFSW (2018). *Global Social Work Statement of Ethical Principles*.
<https://www.ifsw.org/global-social-work-statement-of-ethical-principles/>
- Dudley, J. R. (2016). *Spirituality Matters in Social Work : Connecting Spirituality, Religion, and Practice*. New York – Londres : Routledge.
- Hodge, D. R. (2015). *Spiritual Assessment in Social Work : Mental Health Practice*. New York: Columbia University Press.
- Janebová, R. (2010), Selhala skutečně sociální práce jako obor ? *Sociální práce/Sociálna práca*, 3, 35-37.
- Musil, L. (2008). Různost pojetí, nejasná nabídka a kontrola výkonu “sociální práce”. *Sociální práce/Sociálna práca*, 2, 60-79.
- Payne, M. (2011). *Humanistic Social Work : Core Principles in Practice*. Chicago : Lyceum Books.
- Robert-Lewis, A. C. (2011). Response to Mark Chaves: Practical Interventions to Assist Social Work Students in Addressing Religious and Spiritual Diversity. *Social Work & Christianity*, 38(2), 139 - 145.
- Staub-Bernasconi, S. (2018). *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft : Soziale Arbeit auf dem Weg zu kritischer Professionalität*. Stuttgart : UTB.
- Thiersch, H. (2002). *Positionsbestimmungen der Sozialen Arbeit, Gesellschaftspolitik, Theorie und Ausbildung*. Weinheim – Munich : Juventa.
- Thompson, N. (2009), *Understanding Social Work*. Hampshire : Palgrave.

II.2. Concepts et théorie de la spiritualité dans le travail social

Michal Opatrný

Rainer Bernhard Gehrig

Introduction

Ce texte exploitera l'appréhension de l'usage formel d'un concept de spiritualité et sa description, ce qui conduira l'analyse et la réflexion des chapitres dans le contexte de la théorie et de la pratique du travail social. Envers une simple appréciation positive de la spiritualité et religiosité, l'on reconnaîtra l'ambivalence du problème et son impact sur la vie personnelle et sociale. En même temps, l'on peut observer en Europe l'existence d'une certaine distance ou résistance dans le domaine de l'éducation et de la pratique en travail social en ce qui concerne l'intégration manifeste de la spiritualité en tant que sujet pertinent. Les travailleurs sociaux pourraient ressentir qu'ils ne sont pas suffisamment préparés ou entraînés pour cette pratique (Canda & Furman, 2010 ; Oxhandler & Pargament, 2014). L'image laïque du métier qui considère que la pratique du travail social doit se fonder sur des méthodes scientifiques s'abstenant de tout élément religieux ou spirituel a une influence forte sur le domaine et empêche l'ouverture envers l'intégration de la dimension spirituelle. Les soucis éthiques, tel le prosélytisme inapproprié, l'imposition de croyances ou activités religieuses (telle la prière) aux clients*, les discordes en valeurs religieuses personnelles dans la relation d'aide (les valeurs du thérapeute et l'engagement envers les valeurs du client, ainsi que l'auto-détermination du client ; Harris and Yancey, 2017) ou encore le penchant envers les perspectives spirituelles diverses peuvent empêcher l'application d'une pratique et éducation spirituelles sensibles (Canda & Furman, 2010). De l'autre côté, les travailleurs sociaux aux États-Unis au moins semblent être plus ouverts à l'importance de la spiritualité, malgré le manque d'entraînement et d'expérience (Oxhandler et al., 2015). Bien entendu, le concept ambigu de la spiritualité et sa relation avec la religion ne facilitent pas son intégration. Comme nous pouvons l'observer, de nombreuses questions peuvent émerger lorsque l'on commence à analyser la relation entre la spiritualité et le travail social.

Afin de faciliter la compréhension de ces sujets, le chapitre commencera par les origines religieuses de la culture d'assistance (1) et le contexte de l'évolution du travail social, se concentrera ensuite sur les expériences liées dans le domaine des soins de la santé (2) et attirera l'attention à l'usage de la spiritualité dans le travail social (3) avec certains aspects importants telle la spiritualité des clients, l'environnement et le travailleur social en tant qu'un professionnel.

Ce que l'on peut retenir de ce chapitre

Connaissances

Les lecteurs obtiendront une appréhension éthique et professionnelle de la spiritualité et de la religion pour un travail efficace.

Les lecteurs comprendront la spiritualité dans la diversité en tant que dimension universelle.

Compétences

Les lecteurs réfléchiront sur leurs propres valeurs et leur spiritualité. Les lecteurs pratiqueront l'auto-évaluation de la spiritualité et de l'éthique.

Attitudes

Les lecteurs promouvoir les pratiques de l'auto-évaluation de la spiritualité et de l'éthique.

Les lecteurs deviendront des apprenants à attitude/esprit ouverts envers leurs propres valeurs,

croyances et attitudes en rapport avec la dimension religieuse ou spirituelle de l'existence humaine.

Les lecteurs apprécieront les ressources spirituelles des clients afin de faire face aux problèmes sociaux.

1. Les racines religieuses de la culture d'assistance

1.1. Héritage des religions

Avant la création d'un travail social professionnalisé au 19^e siècle en Europe et en Amérique du Nord, la motivation pour une activité d'aide et ses nombreuses formes d'organisation dans les pays avec une culture chrétienne établie proviennent de la religion judéo-chrétienne. En effet, ce que Hermann Ebbinghaus (1850-1909) a constaté à propos de la psychologie pourrait s'appliquer au travail social également : *Il possède une histoire brève, mais un passé ancien.* (1909, p. 9). Depuis le tout début, l'histoire du travail caritatif et organisé en diaconie des deux grandes religions a influencé et imprégné les sociétés européennes dans leurs valeurs, pratiques et structures et a créé un domaine multiple d'organisations et services caritatifs (organisation laïques, fondations monastiques et épiscopales ou services fondés par une communauté). La réflexion éthique et morale de telles activités, rituels et pratiques et de leur institutionnalisation a formé une roue de transmission valable pour une culture d'assistance fondée sur la religion. Jusqu'à nos jours, l'on peut observer cet héritage à des niveaux sociaux divers. Les conceptions de l'État-providence au sein de l'Union européenne ne sont par exemple pas uniquement impactées par les idéologies politiques du 19^e siècle (le socialisme, le libéralisme, le conservatisme), mais ont également été construites sur un processus de structuration continu des conceptions chrétiennes diverses et leurs approches différentes envers les problèmes sociaux, l'ethos de la solidarité et l'ordre social qui ont émergé au début du 16^e siècle en raison de la crise profonde de l'Église catholique et ses croyances partagées en luthérienne, calviniste et catholique romaine. Par conséquent, l'on peut décrire les chemins d'un modèle luthérien de l'État-providence tels les États en Scandinavie, un modèle catholique en Italie ou Espagne ou des modèles mixtes tel celui en Allemagne (Kersbergen & Manow, 2009 ; Manow, 2005).

Le concept judéo-chrétien de l'éthique, l'ethos social et l'ordre social, ainsi que les conceptions diverses d'assistance et d'activités d'assistance ont été importantes pour les clients - par exemple pour les pauvres, pour les handicapés, les malades, pour les personnes au chômage ou travailleurs pauvres. Cette structure culturelle de religion, de la spiritualité et de l'éthique liée, ainsi que de l'ethos ont eu un impact à la fois positif et négatif. Il s'agissait d'une source de motivation importante et de soutien pour les professionnels d'aide, les bénévoles et les clients, ainsi qu'une source de construction et d'interprétation de problèmes sociaux en tant que résultat des péchés et du comportement amoral des personnes. Dans le cadre chrétien, toute personne peut échouer et devenir pêcheur, celui qui aide ainsi que sont client, mais il y a également une possibilité de salut et de recevoir la grâce nécessaire par la vie sacramentelle. Celui qui aide et son client ont établi une relation sacrée réciproque de dons et réception. Les personnes démunies ont été nécessaires à celui qui aide afin qu'il puisse recevoir la grâce divine et ressembler au Christ guérisseur ; de la même manière, le Christ apparaît aux démunis en tant que Rédempteur de celui qui aide. Ces personnes n'ont pas besoin simplement de l'aide matérielle, mais d'une aide spirituelle également. Ensemble, ces personnes forment également la communauté, il s'agissait donc toujours d'un modèle intégrant. La religion et la spiritualité ont eu un impact sur les activités d'assistance en tant que sources de motivation et de support pour les professionnels, les bénévoles et le client et ont conduit au changement de circonstances sociales, au soutien de groupes de personnes

avec des problèmes sociaux jusqu'à la révolution industrielle, pendant laquelle de nombreuses congrégations religieuses sociales sont apparues afin de proposer des solutions aux problèmes nouveaux de la société, en particulier aux problèmes urbains.

1.2. Spiritualité dans la période de création du travail social

L'impact de la religion et la spiritualité a résonné dans la période de constitution du travail social professionnel au cours de la seconde moitié du 19^e siècle. La spiritualité était importante pour les professionnels et les bénévoles, ainsi que pour les premiers auteurs du travail social - en raison de leurs motivations, leurs façons de trouver de nouvelles manières d'aider et d'analyser les problèmes sociaux et leurs interprétations. Avec le processus continu de laïcisation en Europe, il semblerait que la religion et la spiritualité ont évolué vers un problème plus privé et non pertinent pour le processus de développement des clients et les cadres professionnels utilisés par les travailleurs sociaux. Ceux qui aident et leurs clients possédaient toujours leur religion et spiritualité, mais celles-ci ne pouvaient pas faire partie de la relation d'assistance établie. Ces éléments sont donc restés une affaire privée de chacun. L'on peut trouver des sujets spirituels chez certains pionniers du travail social telle Jane Addams (Stroup, 1986) - du moins dans leur motivation pour le travail social, le développement et l'envie d'aider les clients (Staub- Bernasconi, 2018, pp. 45ff.).

1.3. Spiritualité comme référence dans la théorie et dans la pratique du travail social contemporain

Le travail social aux États-Unis et dans les pays de l'Union européenne est destiné à être une profession laïque exercée en grande partie dans des organisations laïques en tant que partie indépendante du système de l'État-providence. La pratique se voit guidée par l'éthique et les valeurs professionnelles ainsi que par un modèle solide bio-psycho-social fondé sur des disciplines laïques telles les sciences sociales, les sciences humaines, la psychologie et une appréhension croissante du travail social en tant que discipline scientifique à part. Aux États-Unis, le Conseil sur l'Éducation au travail social (CSWE) comprenait la spiritualité dans les Déclarations stratégiques du curriculum qui ont guidé les programmes d'études du travail social lors des années 1950 et 1960 et qui ont conclu le sujet dans les années 1970 et 1980 (Marshall, 1991, p. 12 - 13). Dans la version actuelle de la « Politique éducationnelle et les standards d'accréditation des programmes du Bachelier et de Master dans les programmes d'études du travail social » (CSWE, 2015), la compétence d'« intérêt pour la diversité et la différence en pratique » mentionne *la religion / la spiritualité* en tant qu'un élément semblable au sexe, race, âge, culture, statut d'immigré qui forme l'expérience humaine. Ceci est un changement international, en particulier pendant les deux dernières décennies, envers une anthropologie et une pratique plus globale, y compris la dimension spirituelle et les connaissances locales, comme nous pouvons les observer dans la définition globale du travail social (IASSW, 2014). Par conséquent, loin d'une relation de divorce définie, la spiritualité est réapparue en tant que sujet de travail social en trois dimensions pratiques en particulier dans les années 90 du siècle dernier (Constable, 1990, p. 5). En premier lieu, en tant que reconnaissance de la complétude des personnes et de leurs processus du développement. Cela pourrait être décrit en tant que *spiritualité des clients et pour eux*, reconnue en particulier dans la « Déclaration globale des principes éthiques du travail social » de l'IASSW (2018), 7.1 :

Les travailleurs sociaux reconnaissent les dimensions biologiques, psychologiques, sociales, culturelles et spirituelles de la vie des personnes et comprennent et traitent

toute personne de manière complexe. Une telle reconnaissance est utilisée pour formuler des évaluations et interventions globales avec la pleine participation des personnes, organisations et communautés avec lesquelles les travailleurs sociaux engagent le dialogue.

En deuxième lieu, pour Constable, la spiritualité apparaît *depuis et pour l'agence* avec un exemple de combat de communautés sectaires et d'éléments modernisants que l'auteur interprète en tant que caractère environnemental et communautaire de la spiritualité. L'on utilisera ici cela dans ce sens large en tant qu'élément de l'environnement et des communautés auxquelles les personnes appartiennent : *la spiritualité depuis et pour l'environnement et les communautés*. En troisième lieu, cela apparaît en tant que qualité et capacité du travailleur social - *la spiritualité depuis et pour les travailleurs sociaux*. Il semble que le fait que « les travailleurs sociaux doivent posséder une compréhension éthique et professionnelle de la spiritualité et religion afin de travailler de manière efficace dans ce domaine » (Hodge, 2017, p. 3) devient un consensus général. Ceci s'exprime dans une sorte de *sensitivité spirituelle* en tant que partie de la *compétence culturelle* du travailleur social, reconnaissant le domaine pluriel des manifestations spirituelles dans nos société et la diversité des personnes, des groupes, des communautés et des problèmes sociaux (Furness, 2003 ; Gilligan, 2003).

2. Acceptation croissante et utilité de la spiritualité dans le domaine des soins de la santé

En examinant l'explosion d'études de recherche dans le domaine des soins de la santé, des preuves évidentes existent que la spiritualité/la religion figure depuis les années 1990 en tant que sujet de recherche croissant lié au bien-être et la santé mentale. Koenig *et al.* (2012) mentionnent plus de 3000 études. L'intérêt élevé aux États-Unis peut être interprété en lien avec le fait étonnant que les processus de sécularisation ont transformé le paysage religieux mais ne l'ont pas effacé: des millions de personnes utilisent toujours des références de spiritualité ou des religions pour leurs vies. Une seconde raison est la préoccupation avec la société vieillissante et les coûts croissants pour les systèmes de la santé - un savoir à propos de comment le bien-être peut être atteint ou soutenu par d'autres sources devrait exister.

Un troisième élément est la tension dans l'entraînement de médecins pour des domaines médicaux hautement techniques et la capacité de répondre de manière appropriée aux besoins humains et spirituels du patients (Koenig *et al.*, 2001, pp. 4 - 5). Les résultats de recherche particulièrement pertinents pour ce sujet indiquaient une corrélation entre la motivation religieuse/spirituelle intrinsèque et la pratique ou l'engagement avec les valeurs religieuses des personnes avec des résultats modérés ou positifs en ce qui concerne la joie et le bien-être et plus de ressources d'adaptation (Ellison, 1991 ; Koenig 1994 ; Pargament & Brant, 1998). La recherche s'orientait en particulier sur un cadre *stress et d'adaptation*, considérant la spiritualité/religiosité en tant que ressources d'adaptation pour maintenir le fonctionnement face à un élément de stress (par ex. : le réseau de soutien sociale ou la croyance en un pouvoir suprême). Le « manuel de religion est de la santé » de Koenig (2001) qui est apparu en 2012 dans une deuxième édition constitue un étalon en tant que source fréquemment référencée dans ce domaine de recherche. En 2020, Koenig a publié avec Rosmarin une seconde édition de son premier « Manuel de religion et de la santé mentale » (1998) comprenant le terme « spiritualité » en tant que contribution aux paysages moins religieux des sociétés occidentales et aux chiffres croissants de problèmes de la santé mentale au sein de la population. Une étape importante était le rapport de l'Institut de John Fetzer (1999) avec sa « Mesure brève pluri-dimensionnelle de la religiosité/spiritualité » pour l'usage dans la recherche médicale. Cette échelle comprenait une expérience spirituelle quotidienne, des

valeurs et croyances, des sens, l'indulgence, les pratiques religieuses privées, la gestion religieuse et spirituelle, le soutien religieux, l'histoire religieuse/spirituelle, la religiosité organisationnelle, la préférence religieuse, l'auto-classement religieux et l'engagement. Elle répond bien au contexte de sociétés fortement influencées par les religions monothéistes, comme *Dieu* et *religion* apparaissent en tant que termes de référence dans la liste. Pour les résultats de recherche allemands, deux volumes de Zwingmann et al. (2004 ; 2017) ou Klein et al. (2011) contiennent de très bons aperçus.

En général, il existe un usage très pragmatique de la *spiritualité* et *religiosité*, puisqu'elles sont d'après l'expérience empirique des personnes très liées. L'on utilise les mots et les concepts de religions et traditions diverses et l'on crée ce que certains chercheurs appellent *une religiosité patchwork* - cela comprend des éléments très personnels et d'autres appartenant aux religions. Les limites ne sont souvent pas très claires ou sont très rapprochées. La distinction académique entre une description de la *spiritualité* en tant que problème plus individuel, fondé sur la pratique et l'expérience, multidimensionnel et la *religiosité* en tant que pratique en lien avec les formes institutionnalisées semblent devenir de moins en moins pertinentes dans leur impact sur le bien-être et la santé depuis la perspective des personnes concernées. Par conséquent, les auteurs utilisent souvent la spiritualité et la religiosité de façon liée.

À part le soutien croissant de recherche de la pertinence de la spiritualité/religiosité en psychologie et psychiatrie, le mouvement vers des conceptions globales de bien-être, de la vie et de la personne dans les soins de la santé étend le modèle bio-psycho-social par l'intégration d'une quatrième dimension de la spiritualité. La question de la reconnaissance et de la réponse à cette dimension en pratique et en recherche se pose ici. Les lecteurs obtiennent quelques exemples et explications dans le chapitre à propos de l'évaluation spirituelle et l'engagement envers les clients.

Un intérêt particulier pour la spiritualité peut être trouvé dans le domaine des soins infirmiers, étant donné que leur orientation professionnelle est clairement dirigée vers les personnes et vers une perspective de soins globale. De nouveau, l'on peut mentionner ici des personnalités telle Florence Nightingale avec sa motivation religieuse de prendre soin des personnes ou Dame Cicely Saunders qui a fondé le premier hospice en Angleterre en 1967. Cette perspective de soins demande aux professionnels d'être attentifs aux besoins spirituels du patient en faisant usage d'instruments qui s'étalent depuis le dépistage jusqu'à l'évaluation spirituelle. Comme d'autres professions d'assistance, ces travailleurs de soins sont ouverts aux problèmes d'opinions et de valeurs de leurs patients et les éléments spirituels apparaissent également comme besoin exprimé par les clients dans leur souffrance physique et psychique par exemple. Les infirmiers considèrent en général comme difficile de répondre à ces questions de manière appropriée, car ils n'ont reçu que peu d'entraînement formel dans l'assurance de soins spirituels, dissuadées de l'expérience dans le domaine des soins institutionnalisés en raison des contraintes temporelles et pas de retour positif sur ces pratiques (Ali et al., 2015 ; Cetincaya et al., 2013). Ceci constitue un problème que l'on peut observer dans le domaine du travail social également. « Néanmoins, la spiritualité et l'expérience religieuse sont trop importantes pour l'expérience humaine et pour la culture pour les professionnels de la santé mentale ou d'autres médecins pour pouvoir être négligés » (Summergrad, 2020, p. XIV).

3. Spiritualité depuis une perspective du travail social

Suite à cet aperçu historique et à la reconnaissance du sujet de la spiritualité dans le domaine des métiers d'assistance, il est temps de regarder de plus près la pertinence de ce *concept sensibilisant* (Blumer, 1954) pour une appréhension et pratique meilleure du travail social.

Plutôt que de simplement parler de la spiritualité de manière générale en tant que sujet important dans tout processus d'aide aux clients ou groupes, l'on peut également identifier des raisons particulières pour l'utilisation de la spiritualité dans le travail social. Parmi les clients du travail social, il existe par exemple des groupes divers de populations avec des besoins et problèmes différents. Les groupes de clients particuliers peuvent être (très) intéressés par leur religion, tels par exemple en Union européenne les réfugiés de guerre avec un taux de religiosité élevé ou les migrants de pays pauvres. Si nous entendons par les clients du travail social la société entière également, nous pouvons identifier plusieurs groupes intéressés en leur religion ou spiritualité qui ont leurs besoins ou problèmes particuliers, qui peuvent être gérés ou résolus dans le cadre de l'usage de la spiritualité dans le travail social.

3.1. Spiritualité comme concept dans le travail social

Suite aux observations de la réapparition de la spiritualité dans le domaine du travail social et sa reconnaissance en tant que quatrième dimension en personnes, une pratique envers l'entièreté des personnes et de leurs besoins, l'exigence de compétences culturellement sensibles pour l'intervention professionnelle à tout niveau social, la question concernant la définition et la description d'une pratique d'aide et de la compréhension d'un tel phénomène complexe se pose.

En analysant des approches diverses dans le travail social, l'on peut observer une tendance à établir un concept plus large de la spiritualité en tant que terme plus général avec un lien possible avec la religion. Les guides officiels de l'éthique et de profession au niveau international évitent une définition claire dans leurs standards, mais il existe quelques propositions d'académiques du terrain. Il s'agit de la recherche d'une description qui réponde à l'éthique professionnelle et ses valeurs et qui respecte entièrement les systèmes de croyance divers de chaque client, sans nier les valeurs professionnelles particulières du travail social. De plus, la définition devrait rendre compréhensible ce que signifie d'évaluer et de travailler avec la spiritualité du client. L'application pratique est plus importante qu'une description théorique forte. Elle devrait répondre à la reconnaissance de la spiritualité en tant que quatrième dimension, ce qui ouvre une perspective distincte. Pour Evan Senreich (2013, p. 553),

la spiritualité se réfère à la relation subjective d'un être humain (cognitive, émotionnelle et intuitive) envers ce qui est inconnaissable à propos de l'existence et comment une personne intègre-t-elle cette relation en une perspective à propos de l'univers, du monde, des autres, de soi-même, des valeurs morales et de la perception de l'importance de chacun.

Certains auteurs peuvent inclure des indicateurs spécifiques comme *sacré* ou *transcendent*, mais ces implications pourraient être une porte d'entrée pour une vue double de ce qui est spirituel et ce qui ne l'est pas. Il existe une reconnaissance de la spiritualité en tant que dimension universelle d'êtres humains qui se voit développée d'une manière individuelle, diverse et pluri-dimensionnelle. De plus, le fait que cette dimension ait un caractère double *relationnel* : de la capacité de la personne (cognitive, émotionnelle et intuitive) de se rapporter à des éléments d'existence qui excèdent le savoir et l'usage de cela en tant que pont vers une perspective du monde. Quelle est cette relation, reste un chemin à découvrir dans le processus de découverte. Senreich utilise le descripteur *inconnaissable* à propos de l'existence en tant qu'indicateur lorsque les perspectives des clients sur le savoir concernant de l'existence peuvent provenir d'autres sources et les travailleurs sociaux-mêmes peuvent avoir des perceptions diverses des limites du savoir. En observant les exemples de Senreich, l'on peut manquer le caractère du processus de la spiritualité. Pour l'auteur, la spiritualité est plutôt une perception dichotome (perception positive ou négative de Dieu), mais les

expériences y liées sont normalement plus dynamiques, peuvent également être ambiguës et se voient souvent en tant qu'existence relationnelle. Prenant en compte le fait que l'élément clé repose en la reconnaissance et la découverte de l'importance de la perspective du client, la description de la spiritualité se voit clairement cadrée par le caractère du processus de la relation d'assistance, ses valeurs et qualités et les cadres éthiques. Par conséquent, une réflexion éthique doit être incluse dans la conceptualisation de la spiritualité au sein du travail social à des niveaux divers, tel que nous l'observons dans ce livre. Une position plus radicale apparaît chez les auteurs tels Canda et Furman (2010, p. 3), qui réclament la dimension spirituelle en tant qu'essentielle au travail social :

La spiritualité constitue le cœur de l'assistance. C'est le cœur de l'empathie et du soin, le pouls de la compassion, le flux vital de la sagesse pratique et l'énergie motrice du service. Les travailleurs sociaux savent que les rôles professionnels, les théories et les connaissances deviennent une routine, se vident et meurent sans ce cœur, peu importe le nom que l'on lui donne. Nous savons également que de nombreuses personnes que nous servons s'appuient sur la spiritualité, peu importe le nom que l'on lui donne, qui les aide à s'épanouir, à réussir dans les défis et à imprégner les ressources et les relations avec lesquelles nous les aidons pour avoir un sens plus significatif que la survie pure et simple. Nous avons tous des manières différentes de comprendre et de s'appuyer sur la spiritualité. Dans la pratique du travail social, toutes ces manières se rassemblent, consciemment ou inconsciemment.

La spiritualité n'est pas ici uniquement une dimension du client, mais une métaphore ou un concept sensibilisant pour une meilleure appréhension du travail social-même. Cela pourrait orienter le travailleur social vers une perspective différente sur la pratique d'assistance :

Plutôt que de commencer par la question « qu'est-ce qui ne va pas avec cet individu », l'on commencerait notre questionnement depuis une perspective différente et nous poserions des questions différentes : « Qu'est-ce qui donne du sens à la vie de cette personne ? », « Qu'est-ce qui l'aide à continuer, même dans le pire de sa souffrance et ses troubles ? », « Où se trouve la source primaire de valeur de cette personne ? », « Que peut-on faire pour améliorer son existence ? » En posant ces questions, la situation de cette personne se voit recadrée de telle manière qu'elle révèle des dimensions invisibles (Swinton 2001, p. 138).

3.2. Spiritualité du client et pour le client

3.2.1. La spiritualité et l'engagement envers les clients

Bien que le travail social dans les États européens soit en grande partie laïc, les cadres pratique et éthique existent afin de s'engager à proposer la *meilleure pratique possible* envers les clients tout en respectant leurs existences diverses (voir Chapitre II.1), leur autodétermination et (co)responsabilité (Spanish Deontological Code for Social Worker, Art. 13). « En général, les intérêts du client ont la priorité » (NASW, 2021, *Code de l'éthique*, Standard éthique 1.01.). Cet *engagement envers les clients* du travail social survient depuis l'ethos essentiel en tant que métier d'aide et de son éthique particulière. La pluralité de courants d'opinions au sein du travail social à nos jours n'est qu'un résultat du fait de s'appuyer sur des paradigmes philosophiques divers. De plus, le travail social est un métier pluraliste et une science avec des définitions et interprétations différentes des problèmes sociaux, d'approches et méthodes variées, ainsi qu'une pluralité de théories éthiques (Payne, 2011). Malgré qu'elles reconnaissent ces différences dans le discours du travail social, elles sont liées par le cadre du meilleur intérêt du client.

Lorsque l'on observe la spiritualité et certains aspects de la religiosité des clients depuis la perspective de l'engagement des travailleurs sociaux envers le meilleur intérêt des clients, l'on peut percevoir la spiritualité en tant qu'un des facteurs importants dans le processus

d'assistance du travail social. La spiritualité des clients et celle des travailleurs sociaux pourraient toutes les deux soutenir ou empêcher le processus d'aide (Opatrný, 2011). Dans le discours commun ou en théologie, la spiritualité est souvent perçue comme un facteur positif pour le processus d'assistance. La motivation pour aider et la disponibilité à faire face aux problèmes dans le processus d'aide proviennent de la spiritualité de ceux qui aident. La capacité à traiter les histoires de vie douloureuses des clients est également perçue comme résultat de la spiritualité de ceux qui aident. Du côté des clients, la spiritualité est perçue en tant qu'espoir et motivation à changer ou à traiter patiemment les problèmes.

De plus, l'on peut observer des éléments problématiques dans les descriptions de la spiritualité des clients également, telle une spiritualité négative ou confuse en tant qu'origine des problèmes ou de l'empêchement de leur gestion. Dans l'opinion publique, il existe un regard largement négatif sur la religiosité islamique liée à la marginalisation des femmes, la violence domestique et la haine pathologique liée à la violence envers la société laïque et les autres religions. Ceci pourrait faire partie d'une séparation plus large entre les Occidentaux et les Musulmans (Pew Research Center, 2006). En théologie, plus précisément dans le discours chrétien, il existe une supposition que la conversion vers le Christianisme et sa spiritualité spécifique peut résoudre les problèmes sociaux et individuels des clients (par ex. : Andrews, 2018). Bien entendu, ce discours se trouve également dans les meilleurs auto-guides avec un mélange syncrétique de principes et idées spirituels.

Les derniers exemples montrent le deuxième type d'influence et de la spiritualité au sein du processus de travail social. La spiritualité ou la religion des travailleurs sociaux et des clients peut également constituer un obstacle à ce processus. Malgré la considération d'une Europe laïque, même en cette société laïque, l'on peut observer la confiance de groupes marginalisés envers une sorte de croyance et de pratiques avec des voyantes, guérisseurs puissants, conseillers, substances ou objets miraculeux. Lorsque les clients paient une somme relativement importante de leur budget réduit pour ces sessions, produits ou objets, ils ne perdent pas uniquement leur argent, mais ils ne respectent pas envers les conseils des travailleurs sociaux et abandonnent les plans de coopération convenus pour résoudre leurs problèmes. La pluralité de perspectives dans le travail social mentionnée peut conduire les travailleurs sociaux à ignorer les principes et les règles du travail social, ce qui signifie que leur spiritualité peut avoir une influence indirecte non seulement sur les processus du travail social, mais également sur le client.

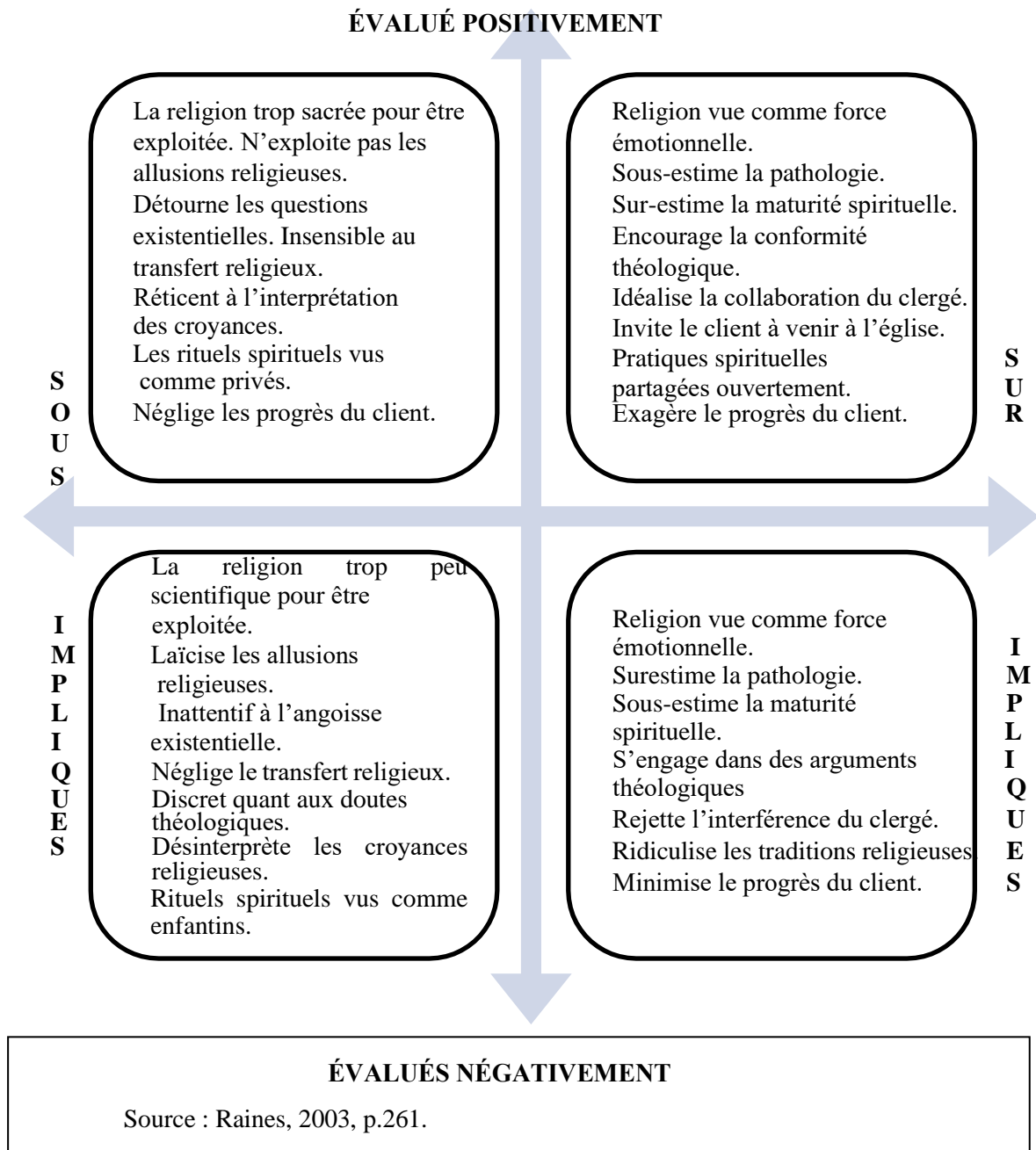
3.2.2. La spiritualité et les situations de contre-transfert

Par rapport à la spiritualité en travail social, l'on doit parler en plus des problèmes du transfert et du contre-transfert entre les clients et les travailleurs sociaux (Raines, 2003). Les indices d'un contre-transfert spirituel apparaissent dans la matrice de tensions entre sous- ou sur-implication et une valorisation positive ou négative de la religion/la spiritualité (figure 4, page suivante).

L'on peut en déduire également que le travail social ne peut pas traiter la spiritualité avec de la négligence. Malheureusement, de nos jours c'est la seule approche que le travail social effectue dans de nombreux cas. Travailler avec la spiritualité en travail social ne signifie pas de suivre les objectifs spirituels et religieux dissimulés dans le processus. Cela signifie plutôt de suivre des objectifs particuliers du travail social - le meilleur intérêt des clients avant tout. Cela signifie l'autonomisation du client afin d'activer ses propres sources de motivation et d'espoir en sa spiritualité. Cela signifie également de travailler avec et de soutenir ses sources d'espoir et de motivation. Étant donné qu'il peut y avoir des questions spirituelles plus spécifiques mentionnées par les clients ou détectées par une évaluation, il existe une obligation de coopérer avec d'autres professionnels tels les aumôniers, le clergé et d'autres

Concepts et théorie de la spiritualité dans le travail social
parmi l'environnement religieux du client.

Figure 4. Les indices du contre-transfert spirituel



Suivre les mandats et les objectifs du travail social signifie également de travailler avec la spiritualité en tant qu'empêchement dans le processus du travail social. Cela reconnaît le fait que les limites de la spiritualité du travailleur social peuvent être un obstacle au processus de la résolution des problèmes des clients. Les professionnels doivent être conscients de telles situations et prêts à déléguer le client à d'autres travailleurs sociaux ou professionnels. Deuxièmement, cela signifie de travailler activement avec les obstacles dans la situation du client. Le travail social ne peut pas modifier la spiritualité des clients ni les convertir soit à l'agnosticisme ou l'athéisme, soit au Christianisme ou autre religion. Travail actif signifie ici d'être conscient des perceptions du transfert et du contre-transfert et de les analyser, d'identifier les obstacles et d'en parler avec les clients, de les consulter avec d'autres professionnels (par ex. : en supervision et avec d'autres travailleurs sociaux, psychologues, scientifiques religieux et théologiens) et de chercher des solutions nouvelles possibles aux problèmes des clients ou des modèles nouveaux de comment gérer leurs problèmes.

3.2.3. Les besoins spirituels des clients

Par conséquent, comme c'est habituel dans le travail social, le professionnel devrait respecter et poursuivre les besoins spirituels du client. En suivant une méta-synthèse qualitative d'onze études de Hodge et Horvath (2011), les besoins spirituels apparaissent dans les paramètres des soins de la santé dans la perspective du client sous six sujets liés : 1) sens, objectif et espoir ; 2) relation avec Dieu ; 3) pratiques spirituelles ; 4) obligations religieuses ; 5) lien interpersonnel et 6) interaction professionnelle de l'équipe. Ces sujets émergent sur l'arrière-plan d'une angoisse émotionnelle, de sentiments d'abandon, de confusion, de détresse, de peur, de désespoir, d'isolement, d'incertitude, de perte et de deuil. De nombreux parmi ceux-ci semblent être des expériences dans d'autres contextes sociaux également (Leary, 1990 ; Wesselmann et al., 2016). Dans le premier groupe, la question du sens, de l'objectif et de l'espoir est un élément cardinal que l'on peut déterminer en tant que partie de la définition de la spiritualité. Pourquoi ces événements m'arrivent-ils ? Cela constitue la question initiale pour commencer la recherche d'explications, l'ouverture du domaine aux éléments positifs également. Il s'agit du désir d'interpréter et de comprendre les événements de la vie. Si la personne est croyante, la relation avec Dieu peut surgir lors d'une crise ou peut être utilisée pour exprimer la douleur, la recherche des soins la confiance. Pour les personnes avec une orientation non-religieuse, d'autres éléments peuvent également où surgir lorsque la transcendance s'exprime. Hodge et Horvath désignent de nombreux éléments du domaine religieux dans les pratiques spirituelles, telle la prière, la réception des sacrements, la lecture de la Bible, l'écoute de la musique de dévotion, mais aussi la musique d'inspiration ou de méditation. Les obligations religieuses expriment fortement les éléments divers des dénominations religieuses. Dans les relations interpersonnelles, les clients montrent des besoins liés aux figures spirituelles traditionnelles (le clergé), mais aussi un « besoin d'une interaction véritable et bienveillante avec des amis, de la famille et dans un certain sens avec ceux qui sont décédés » (ibid. p. 311). Une large diversité de formes prouve l'importance d'aspects relationnels de la spiritualité. Les professionnels sont contraints par certains client à prendre un rôle actif en lien avec les besoins spirituels et à un rôle passif dans un sens très général pour communiquer la dignité, le respect et l'appréciation.

Pour conclure, l'on peut renforcer l'appréhension du fait que les besoins spirituels

surgissent dans une multitude de formes dans les six thèmes mentionnés, la plupart d'entre eux étant liés avec des aspects relationnels. Cela signifie pour les travailleurs sociaux que les rencontres devraient inclure au moins un dépistage de ces besoins afin de mieux comprendre le client depuis cette perspective, tout en respectant l'auto-détermination spirituelle du client (s'il ne s'agit pas d'un élément auto-nuisant ou un obstacle à l'amélioration de la situation) et en facilitant l'engagement emphatique et compatissant du professionnel à l'égard de ces éléments.

3.3. Spiritualité du et pour l'environnement et les communautés

3.3.1. Migrants et réfugiés comme nouvelles minorités religieuses en Europe

Le processus de migration a transformé beaucoup de pays de l'Europe au cours des 60 dernières années, en particulier dans la partie occidentale de l'Europe. Dans les pays de l'Est de l'Europe, ces déplacements de population ont eu lieu sur une échelle beaucoup plus petite. Les États telle l'Espagne sont passés de leur rôle de pays avec un taux d'émigration élevé dans les années 1960 à un rôle du pays à taux d'immigration élevé dans les années 1990 du siècle dernier. Ce que l'on observe est un processus socio-culturel menant à des sociétés européennes pluralistes en termes d'aspects culturels et religieux.

Les sociétés dans tous les pays de l'Union européenne ont été confrontées déjà en été 2015 au problème d'une nouvelle vague de migrants et de réfugiés en raison de la guerre civile en Syrie et les situations instables dans de nombreux pays d'Afrique du Nord et de l'Est. Les réactions des citoyens à cette vague de réfugiés et au drame humanitaire en août 2015 ont été dans chaque État un mélange de solidarité et de crainte croissantes (Zulehner, 2016). Tandis que les États appelés « occidentaux » ont eu une grande expérience avec la migration et l'aide aux réfugiés, les États de l'Europe de l'Est n'en avaient que grâce aux travailleurs étrangers et frontaliers d'autres pays de l'ancienne Union soviétique. La crainte croissante était liée à la fois à l'expérience manquante avec les réfugiés dans les pays orientaux (Opatrný, 2016) et avec le manque de racines spirituelles et religieuses des personnes dans chaque État (Zulehner, 2016). De plus, la culture et la religion différentes des réfugiés arrivants étaient une raison de soucis et d'angoisse. De nombreux Européens étaient confrontés pour la première fois avec une masse de personnes habitant leur voisinage avec une spiritualité forte et une vie religieuse exprimée très différemment - l'Islam.

Malgré le fait que l'Europe semble être un continent avec des États laïques et des États traditionnellement chrétiens à structure et culture de société laïque, la religion joue toujours un rôle important, en particulier dans le cas de problème sociaux et de la cohésion sociale. Ceci constitue un autre argument pour la gestion de la spiritualité dans le travail social, car dans le contexte de problèmes de vie, la spiritualité et la religion jouent un rôle important. Plus précisément : La spiritualité et la religion constituent un contexte de problèmes sociaux des clients. Ce fait n'est pas uniquement lié à l'aide aux réfugiés arrivant en Union européenne depuis le Moyen-Orient et l'Afrique. Il s'agit également d'une réalité de travailleurs étrangers et frontaliers venant d'États plus religieux de l'Union européenne et en dehors de l'UE qui migrent vers les États européens plus laïcs - par exemple les travailleurs polonais venant en Allemagne ou les travailleurs ukrainiens venant en République tchèque. Cela constitue un enjeu pour les travailleurs sociaux et demande une approche culturelle plus sensible qui devrait inclure la conscience de l'importance de la spiritualité et de la religion dans ces minorités et leurs situations sociales spécifiques.

Non seulement les clients tels les réfugiés ou les migrants (y compris les travailleurs étrangers et frontaliers) citent la spiritualité et la religion en tant qu'élément important de leur vie. L'on ne devrait pas sous-estimer le rôle de la spiritualité et de la religiosité dans le contexte des problèmes sociaux dans les sociétés laïques des États de l'UE. Sous le prétexte du besoin de solidarité entre les citoyens et les personnes arrivant avec leur culture et leurs besoins, l'ouverture et les craintes montrés à travers les sociétés européennes ont provoqué l'émergence de la spiritualité et de la religion en tant que contexte important du problème de la cohésion sociale. En ce sens, l'on peut constater que la société est également un *client* du travail social en général, en particulier par le développement communautaire en tant que partie et méthode du travail social. La raison de s'occuper de la spiritualité et la religiosité en travail social dans les États laïques de l'Union européenne est un problème dans le contexte de leur vie, leurs problèmes sociaux et les questions de la cohésion sociale. Par conséquent, dans un cadre plus écologique, les travailleurs sociaux doivent évaluer « si l'usage de ressources spirituelles et religieuses dans la communauté peut être utile pour leurs clients et justifie leur renvoi à de telles ressources lorsque convenable » (Senreich, 2013, p.551 avec indication de l'autre recherche).

3.3.2 Minorités religieuses et groupes marginalisés comme clients du travail social

Dans les États de l'Est et en Espagne, l'on peut trouver d'autres groupes marginalisés avec des liens forts à la religion et aux problèmes spirituels. Les nombreuses minorités de Roms vivent en particulier dans trois États du « Groupe du Visegrád », c'est-à-dire en République tchèque, la Hongrie et la Slovaquie, mais aussi en Bulgarie et Roumanie. Les minorités dans d'autres pays de l'Est telle la Pologne et les pays baltes, c'est-à-dire en Estonie, Lettonie et Lituanie sont considérablement plus petites. Pour ces minorités, les problèmes multiples de la situation de vie sont typiquement : le chômage, la pauvreté profonde sans logement conforme au niveau du 21^e siècle en Europe, l'absence d'éducation élémentaire, des familles larges et un lien fort à la religion et à la pratique spirituelle. Ce genre de problèmes dépend des contextes sociaux et culturels différents dans les États respectifs : par exemple en République tchèque, les Roms trouvent habituellement un meilleur logement qu'en Slovaquie. Au contraire, le lien à la religiosité et la pratique spirituelle est plutôt similaire dans d'autres pays. Néanmoins, la reconnaissance des minorités de Roms avec un lien fort à la religion et la pratique spirituelle n'est toujours pas un problème traité par le travail social, en particulier par la recherche sur la spiritualité en travail social.

Comment utiliser la spiritualité et la religiosité des Roms et travailler avec ceux-ci dans le cadre du travail social n'est pas uniquement une question pour le travail social, mais également pour les études de religion et la sociologie de religion. Bien que les Roms déclarent dans les enquêtes et sondages être Chrétiens de différentes confessions, leur vie est habituellement dirigée par un mélange d'éléments de la foi chrétienne et de vestiges d'autres cultes. Les sujets importants sont simultanément la mort et la *limite* entre celle-ci et la vie (Hrdličková, 2003). Cependant, les Roms déclarent la foi en Dieu chrétien, craignent les morts, en particulier les décédés - ceci étant un paradoxe en raison de la croyance chrétienne en la vie en Dieu après la mort dans laquelle « la vie des morts » entre la vie et la mort n'a aucune place. La crainte des morts et décédés est une motivation forte en particulier dans le temps entre la mort d'une personne et son enterrement ; en d'autres périodes, le lien à la religion et la pratique spirituelle semble significativement plus faible. Comment utiliser cette sorte de pratique spirituelle et de religion dans le processus du travail social n'est pas encore suffisamment été exploité. Il est nécessaire au moins que le

travail social avec les Roms prenne cela en considération.

3.3.3 La population vieillissante de l'Europe

La population croissante des personnes âgées en Union européenne a atteint en 2018 environ 101,1 millions dans les 28 États-membres de l'UE (Eurostat, 2019, p.8), ce qui signifie que

19,7 % de la population totale à l'âge de 65 ans ou plus. Les projections de la population estiment pour 2050 une croissance particulière de 60,5 % dans la tranche d'âge d'entre 75 à 84 ans. Le changement appelé « vert » des sociétés européennes comprend des aspects positifs d'un vieillissement sain et d'activités du groupe de personnes moins âgées et ceux en besoin de soins avec une dépendance croissante de 30,5 % en 2018 jusqu'à 49,9 % en 2050 (ibid.

p. 19). La situation particulièrement problématique est dans les États tels l'Espagne, les Pays-Bas, le Royaume-Uni, le Portugal et la Grèce, où une grande partie des personnes âgées habite dans des régions rurales aux difficultés de transport, un manque de service et peu d'alternatives du logement. Dans le chapitre sur la spiritualité et les personnes âgées (voir chapitre IV. ?6?), les lecteurs trouveront plus de détails sur cette situation. Les risques de santé, les taux de dépression, la solitude et la période étendue d'un âge avancé créent de nombreuses situations dans lesquelles les personnes âgées sont confrontées au stress, à la perte de l'autonomie, à l'expérience de la détérioration du corps et le questionnement croissant par rapport à la mort, à la maladie et au sens de la vie lorsque le travail, les soins des enfants et les activités sociales ne sont plus un élément central. La spiritualité apparaît dans ce contexte en tant que sujet urgent, puisque les personnes doivent gérer ces situations en utilisant leurs cadres soutenant. La recherche suggère que ces ressources correspondent à la gestion réussie de telles situations et une vie plus saine en dimensions sociales, biologiques et psychologique de soutien (Zimmer et al, 2016). Les services sociaux agissent dans de nombreuses situations de transition ou lorsque les systèmes de la famille ne peuvent pas les résoudre. Il existe une demande croissante de ne pas seulement offrir des services réactifs, mais d'effectuer un travail social de prévention en particulier au niveau communautaire. Un soutien plus important des programmes pour un vieillissement actif peut réduire les besoins de soins pour l'avenir. Les résultats positifs de la spiritualité devraient être intégrés dans les stratégies du travail social envers cette population croissante, en particulier dans les programmes de prévention, la revitalisation de communautés, les espaces associatifs et les services.

3.4. Spiritualité des et pour les travailleurs sociaux

Dans le paragraphe 3.2, l'on peut observer la spiritualité en tant qu'obstacle au processus de résolution d'un problème, en particulier lorsque des conceptions et croyances spirituelles contradictoires se heurtent et ne sont plus perçues en tant que rencontre complémentaire enrichissante, mais en tant que mise en question d'identités personnelles ou professionnelles.

La spiritualité des travailleurs sociaux ne contient pas uniquement des aspects problématiques en cas de contradiction avec les perspectives et les pratiques des clients. Les travailleurs sociaux avec leurs propres pratiques de spiritualité peuvent proposer une compréhension plus approfondie des situations du client, plus se rapprocher des pratiques et des questions qui pourraient émerger au cours du processus, offrir un soutien plus direct et une pratique compatissante au cas où ces besoins s'avéraient nécessaire pour le client

(Opatrný, 2010).

La spiritualité pour les travailleurs sociaux constitue une dimension précieuse, en particulier en tant qu'élément de prévention de l'épuisement, d'évaluation de traumatismes indirects et de l'amélioration de l'auto-thérapie (Barrera, Malagón & Sarasola, 2015 ; Collins, 2005 ; Dombo & Gray, 2013 ; Romero, Elboj & Iñiguez, 2020). L'on a besoin d'une recherche encore plus exhaustive afin de comprendre la relation entre les types de spiritualité, les facteurs personnels, l'environnement de travail et les stratégies pour gérer ceux-ci.

Conclusion

La spiritualité apparaît comme une réalité sociale et personnelle complexe qui influence les pratiques du travail social et qui ne peut pas être négligée pour un modèle d'intervention globale. Elle aide à comprendre la diversité d'expériences qui émergent dans le processus de rencontres. La spiritualité intégrée d'une manière adéquate dans les pratiques peut être une ressource de gestion, en particulier pour les clients qui soignent le sens de la vie d'une façon spirituelle mais qui doit être appréhendée en tant que dimension universelle pour exprimer des formes religieuses et non-religieuses. Finalement, l'on a vu qu'il s'agit également d'une source en plus pour une compréhension plus profonde des clients et pour une prévention de l'épuisement chez les professionnels.

Questions pour la réflexion individuelle

Les questions suivantes peuvent vous aider à réfléchir plus individuellement sur les contenus de ce chapitre. Elles peuvent être utilisées également pour des activités de groupe et l'entraînement en ce sujet dans le travail social.

- Qu'est-ce que la spiritualité dans le travail social ?
- Quelles sont mes propres expériences spirituelles ?
- Comment réagis-je lorsque des sujets spirituels apparaissent dans une relation d'aide ?
 - Que fait un travailleur social si la spiritualité ou la religion de l'individu diffère considérablement de sa propre spiritualité ou religion ?

Références bibliographiques

- Ali, G., Wattis, J. P., Snowden, M. (2015). Why are spiritual aspects of care so hard to address in nursing education? A literature review (1993-2015). *International Journal of Multidisciplinary Comparative Studies*, 2(1), 7-31.
- Andrews, E. D. (2018). *Let God use you to solve your problems: God will instruct you and teach you in the way you should*. Ohio : Christian Publishing House.
- Barrera Algarín, E., Malagón Bernal, J., Sarasola Sánchez-Serrano, J. (2015). Trabajo Social, su contexto profesional y el Síndrome de Burnout. *Comunitania. Revista Internacional de Trabajo Social y Ciencias Sociales*, 0(9), 51-71. <https://doi.org/10.5944/comunitania.9.2>
- Blumer, H. (1954). What is wrong with social theory? *American Sociological Review*, 19(1), 3-10.
- Canda, E. R., Furman, L. D. (2010). *Spiritual diversity in social work practice: The heart of helping*, 2^e éd. Oxford : Oxford University Press.

- Cetinkaya, B., Azak, A., Dündar, S. A. (2013). Nurses' perceptions of spirituality and spiritual care. *The Australian Journal of Advanced Nursing*, 31(1), 5-10.
- Collins, W. L. (2005). Embracing spirituality as an element of professional self-care. *Social Work & Christianity*, 32(3), 263-274.
- Constable, R. (1990). Spirituality and social work: Issues to be addressed. *Spirituality and Social Work Communicator*, 1(1), 4-6.
- Dombo, E. A., Gray, C. (2013). Engaging spirituality in addressing vicarious trauma in clinical social workers: A self-care model. *Social Work & Christianity*, 40 (1), 89-104.
- Ebbinghaus, H. (1909). *Abriss der Psychologie*. 2nd ed. Leipzig: Veit Verlag.
- Ellison, C. G. (1991). Religious involvement and subjective well-being. *Journal of Health and Social Behavior*, 32, 80–99.
- Ellison, C. G, Fan, D. (2008). Daily spiritual experiences and psychological well-being among U.S. adults. *Social Indicators Research*, 88, 247–271.
- Eurostat (2019). *Ageing Europe. Looking at the lives of older people in the EU. 2019 edition*. <https://doi.org/10.2785/26745>.
- Furness, S. (2003). Religion, belief and culturally competent practice. *Journal of Practice Teaching in Health and Social Care*, 15(1), 61-74.
- Gil igan, P. A. (2003). "It isn't discussed". Religion, belief and practice teaching: missing components of cultural competence in social work education. *Journal of Practice Teaching in Health and Social Care*, 15(1), 75-95.
- Harris, H. W., Yancey, G. I. (2017). Values, dissonance, and rainbows: Practice tips for Christian social workers in a polarized world. *Social Work & Christianity: An International Journal*, 44(1-2), 123–142.
- Healthcare Chaplaincy and Spiritual Care Association (2017). *Spiritual care and nursing: A nurse's contribution and practice*. SCA White Paper. Retrieved from : <https://www.spiritualcareassociation.org/white-paper-spiritual-care-and-nursing.html>
- Hodge, D. R. (2017). The evolution of spirituality and religion in international social work discourse: Strengths and limitations of the contemporary understanding. *Journal of Religion and Spirituality in Social Work: Social Thought*, 37(1), 3-23. <https://doi.org/10.1080/15426432.2017.1350125>
- Hodge, D. R., Horvath, V. E. (2011). Spiritual needs in health care setting: a qualitative meta-synthesis of clients' perspectives. *Social Work*, 56 (4), 306-316.
- Hrdličková, L. (2003). Smrt a pohřeb u Romů. Smrt a pohřeb v obyčejové tradici Romů. *Dingir*, 7(4), 19-21.
- IASSW (2014). *Global definition of the social work profession*. Retrieved from: <https://www.iassw-aiets.org/global-definition-of-social-work-review-of-the-global-definition/>
- IASSW (2018). *Global social work statement on ethical principles*. Retrieved from : <https://www.iassw-aiets.org/wp-content/uploads/2018/04/Global-Social->

Work- Statement-of-Ethical-Principles-IASSW-27-April-2018-1.pdf

- John E. Fetzer Institute (1999). *Multidimensional measurement of religiousness/spirituality for use in health research: A report of the Fetzer Institute/National Institute on Aging working group*. Kalamazoo, MI: Fetzer Institute.
- Kersbergen, K., Manow, P. (2009). Religion and the western welfare state. Dans: idem (Eds.) *Religion, class coalitions and welfare states* (pp. 1-38). Cambridge: Cambridge University Press.
- Klein, C., Hendrik, B., Balck, F. (Eds.) (2011). *Gesundheit - Religion - Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze*. Weinheim : Beltz.
- Koenig, H. G. (1994). *Aging and God: Spiritual pathways to mental health in midlife and later years*. Binghamton, NY : Haworth Pastoral Press.
- Koenig, H. G., McCullough, M. E., Larson, D. B. (Eds.) (2001). *Handbook of religion and health*. New York : Oxford University Press.
- Koenig, H. G., King, D. E., Carson, V. B. (Eds.) (2012). *Handbook of religion and health* (2nd ed.). New York : Oxford University Press.
- Leary, M. R. (1990). Responses to social exclusion : Social anxiety, jealousy, loneliness, depression, and low self-esteem. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 9, 221–229.
- Manow, P. (2005). Plurale Wohlfahrtswelten. Auf der Suche nach dem europäischen Sozialmodell und seinen religiösen Wurzeln. *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, 46, 207-234.
- Marshall, J. (1991). The spiritual dimension in social work education. *Spirituality and Social Work Communicator*, 2 (1), 12-14.
- National Association of Social Workers (NASW) (2021). *Code of Ethics*. [https://www.socialworkers.org/About/Ethics/Code-of-Ethics/Code-of-Ethics- English](https://www.socialworkers.org/About/Ethics/Code-of-Ethics/Code-of-Ethics-English)
- Opatrný, M. (2010). *Charita jako místo evangelizace*. České Budějovice: JU.
- Opatrný, M. (2011). Třináctá komnata vztahu teologie a sociální práce. K problematice negativních vlivů křesťanské víry na pomáhání. *Caritas et veritas*, 1, 44-59.
- Opatrný, M. (2016). Die Skepsis im Osten. Das Beispiel Tschechien und dessen Blick auf die Migrationswelle in Europa. *ET Studies*, 7(2), 277-294. <https://doi.org/10.2143/ETS.7.2.3170100>
- Oxhandler, H. K., Pargament, K. I. (2014). Social work practitioners' integration of clients' religion and spirituality in practice: A literature review. *Social Work* 59(3), 271–279. <https://doi.org/10.1093/sw/swu018>
- Oxhandler, H. K., Parrish, D. E., Torres, L. R., Achenbaum, W. A. (2015). The integration of clients' religion and spirituality in social work practice: a national survey. *Social Work*, 60(3), 228–237. <https://doi.org/10.1093/sw/swv018>
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping. Theory, research, practice*. New York: Guilford Press.

- Pargament, K. I., Brant, C. R. (1998). Religion and coping. In H. G. Koenig (Ed.). *Handbook of religion and mental health* (pp. 111-128). San Diego, CA : Academic Press.
- Payne, M. (2011). *Humanistic social work. Core principles in practice*. Basingstoke, UK : Palgrave Macmillan.
- Pew Research Center (2006). *The Great Divide: How Westerners and Muslims view each other*. Report of Global Attitudes & Trends. <https://www.pewresearch.org/global/2006/06/22/the-great-divide-how-westerners-and-muslims-view-each-other/#introduction-and-summary>
- Puchalski, C. M., Vitillo, R., Hull, S. K., Reller, N. (2014). Improving the spiritual dimension of whole person care: reaching national and international consensus. *Journal of palliative medicine*, 17 (6), 642–656. <https://doi.org/10.1089/jpm.2014.9427>
- Raines, J. C. (2003). Social workers' countertransference issues with spiritually-similar clients. *Social Work and Christianity*, 30 (3), 256-277.
- Romero-Martín, S., Elboj-Saso, C., Iñiguez-Berrozpe, T. (2020). Burnout entre los/as profesionales del Trabajo Social en España. Estado de la cuestión. *Trabajo Social Global-Global Social Work*, 10 (19), 48-78. <https://doi.org/10.30827/tsg-gsw.v10i19.15342>
- Rosmarin, D., Koenig, H. G. (Eds.) (2020). *Handbook of spirituality, religion and mental health*. Londres : Elsevier.
- Senreich. (2013). An inclusive definition of spirituality for social work education and practice. *Journal of Social Work Education*, 49 (4), 548-563, <https://doi.org/10.1080/10437797.2013.812460>
- Staub-Bernasconi, S. (2018). *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft. Soziale Arbeit auf dem Weg zu kritischer Professionalität. 2. Totally revised and enlarged edition*. Opladen and Toronto: Barbara Budrich.
- Stroup, H. H. (1986). *Social welfare pioneers*. Chicago : Nelson-Hall Publishers.
- Summergrad, P. (2020). Foreword. In Rosmarin, D., Koenig, H. G. (Eds.) (2020). *Handbook of spirituality, religion and mental health* (pp. XIII-XV). Londres : Elsevier.
- Swinton, J. (2001). *Spirituality and mental health care: Rediscovering a 'forgotten' Dimension*. Londres : Jessica Kingsley Publishers.
- Wesselmann E. D., Grzybowski M. R., Steakley-Freeman D. M., DeSouza E. R., Nezlek J. B., Williams K. D. (2016). Social Exclusion in Everyday Life. In P. Riva, J. Eck (Eds.) *Social Exclusion* (pp.3-23). Cham : Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-33033-4_1
- Zimmer, Z., Jagger, C., Chiu, C. T., Ofstedal, M. B., Rojo, F., Saito, Y. (2016). Spirituality, religiosity, aging and health in global perspective: A review. *SSM - population health*, 2, 373–381. <https://doi.org/10.1016/j.ssmph.2016.04.009>
- Zulehner, P. M. (2016). *Entängstigt euch!. Die Flüchtlinge und das christliche Abendland*. Ostfildern : Patmos-Verlag.

Zwingmann, Ch., Moosbrugger, H. (Eds.). (2004). *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie*. Münster : Waxmann.

Zwingmann, Ch., Klein, C., Jeserich, F. (Eds.) (2017). *Religiosität: die dunkle Seite. Beiträge zur empirischen Religionsforschung*. Münster : Waxmann.

II.3. Concepts et théorie de l'éthique sociale dans le travail social

Emanuele Lacca

Dans ce chapitre, nous allons examiner les principaux concepts et théories de l'éthique sociale, en particulier ceux qui s'orientent vers le travail social.

Ce que l'on peut retenir de ce chapitre

Connaissance

En comprenant les questions et problèmes majeurs de l'éthique sociale, les lecteurs seront capables de reconnaître comment l'éthique sociale opère dans le cadre du travail social : de plus, ils seront capables d'appliquer ces acquis à leur travail.

Compétences

Les lecteurs seront capables de reconnaître les sujets principaux développés dans le cadre de l'éthique sociale chrétienne, tout en les comparant à d'autres systèmes d'éthique sociale.

Attitudes

Les lecteurs appliqueront les connaissances et les compétences afin de justifier leurs propres actions dans le travail personnel ou organisationnel, ils évalueront les besoins du client depuis une perspective éthique également et décideront des stratégies à appliquer dans une situation particulière.

Introduction

« La conscience éthique constitue une partie fondamentale de la pratique professionnelle des travailleurs sociaux. Leur capacité et engagement d'agir de manière éthique est un aspect essentiel de la qualité du service proposé à ceux qui font usage des services du travail social » (principes de l'IASSW).

Ce principe qui est un emblème de *L'Association internationale des écoles de travail social* réaffirme que l'éthique est une partie du monde de la pratique du travail social. Les travailleurs sociaux travaillent avec les personnes ayant besoin d'attention et solutions particulières pour répondre aux besoins particuliers ; néanmoins, ils participent également à la société qui d'une certaine façon transmet leurs habitudes, traditions et comportements. Pour cette raison, une discipline particulière qui traite l'appréhension de la relation entre l'homme et la société et ses implications éthiques a été déterminée dans les décennies récentes : l'éthique sociale.

De manière générale, nous utilisons le concept de *l'éthique sociale* afin de séparer son contenu de *l'éthique individuelle* qui porte sur la moralité de la personne et sur les normes qui règlementent sa vie. Cependant, toute éthique est dans un certain sens une *éthique sociale*, car il est impossible dans notre monde de séparer l'éthique individuelle de l'éthique sociale. Tout individu et ses comportements sont placés dans des cercles de relations, groupes et sociétés différents et pour cette raison une éthique qui ne serait pas sociale considérerait l'individu indépendamment de son contexte de référence. À cet égard, l'éthique individuelle en tant que discipline séparée disparaît, puisque chaque être humain possède une existence sociale sans pour autant perdre son caractère individuel : il crée des types différents d'union avec les autres, visant *l'unité*, l'individu parmi d'autres individus créant un ensemble. Par conséquent, les concepts de l'éthique individuelle et de l'éthique sociale

ne peuvent définir que des parties différentes des *sciences éthiques*, mais quant à leurs sujets, ne constituent pas des parties différentes de celles-ci (Wendland 1970, pp. 23-25).

L'objectif de ce chapitre qui suit les arguments en rapport avec la valeur des soins sociaux et l'importance de la spiritualité dans les soins pratiques est de démontrer les principes et valeurs fondamentaux de l'éthique sociale en tant que discipline étudiant l'individu en société. Il en va de soi que le travailleur social comprend l'importance de l'éthique de la société en laquelle l'individu qui prend soin (s'occupe) vit et évolue. Il ne s'agit en effet pas d'un hasard que l'être humain possède des aspirations personnelles en lesquelles il croit et qu'il souhaite réaliser, mais d'un autre point de vue, il existe des stimuli et impulsions donnés par la société dans laquelle il est immergé et qui l'entoure qui véhiculent ses actions et croyances. Pour cette raison, si *sic et simpliciter* l'éthique s'occupe en premier lieu de l'appréhension de l'homme en tant que personne complète en soi, l'éthique sociale rajoute à cette complétude l'appréhension de la façon par laquelle cet individu est lié et harmonisé avec la société. Ainsi, l'étudiant du travail social peut développer des compétences liées à l'évaluation des attitudes et des actions morales de la vie humaine sociale.

Depuis un point de vue historique, toute culture depuis l'époque antique a cultivé et codifié sa propre évaluation morale des *faits humains* et pour cette raison-ci, il est impossible d'expliquer toutes les théories qui ont été formulées à cet égard. En accord avec la conception théorique de ce manuel, l'éthique sociale sera présentée ici depuis un point de vue chrétien, combinant les enseignements bibliques, la tradition chrétienne et la Doctrine sociale de l'Église qui représente l'enseignement social catholique.

1. Les problèmes principaux liés à l'éthique sociale

L'éthique sociale est en principe orientée vers l'analyse de ce qui constitue le sens authentique et véritable de l'existence humaine sociale et se base sur trois suppositions principales : 1. Il existe des valeurs morales objectives capables de réunir les individus. 2. L'on peut distinguer ces valeurs. 3. Elles sont établies dans la vie des personnes et des communautés.

L'analyse de ces suppositions rend possible l'appréhension de l'importance de l'éthique sociale en tant que discipline scientifique. En effet, elle n'est proposée ni en tant que théorie sociale ni en tant que science psychologique puisqu'elle n'élabore pas les contenus de la nature théorique et ne fait qu'un usage instrumental des méthodes statistiques. Elle propose au contraire un enseignement fondé sur l'étude des sociétés et des peuples qui les constituent et, malgré qu'elle contienne a priori de multiples fondements en soi, elle exprime son plus grand potentiel en commentant a posteriori les sujets de son analyse : l'homme, la société et leur relation mutuelle.

L'élaboration de telles relations contribue à la création, reconnaissance et promotion d'un système universel de valeurs qui tend à améliorer les situations existantes tout en cherchant à les débarrasser de tout aspect négatif. Un tel système réussit, puisque l'humanité s'est rendue compte dans les décennies dernières malgré les jugements historiques et historiographiques qu'elle ne forme qu'une seule communauté et pour cela, la distance entre les sociétés diverses et les individus qui les constituent a progressivement disparu (ITC 2009, Introduction). Tous les hommes partagent « les joies et les espoirs, les chagrins et les angoisses des hommes de cette époque » et « vivent par conséquent entièrement et intimement dans la solidarité avec l'humanité et son histoire » (Gaudium et Spes, 1965).

Dans ce contexte d'unité et de redécouverte, la recherche d'expériences communautaires qui font appel aux valeurs éthiques communes a pris la pertinence méritant une meilleure analyse.

L'éthique sociale est destinée à écouter cette recherche qui commence par la reconnaissance de dilemmes internes qui donnent la possibilité aux êtres humains de partager leur identité au sein de la société : l'âme - le corps, l'intériorité - l'extériorité, la nature - l'histoire, la liberté - le déterminisme, la sociabilité - l'individualisme, l'homme - la femme, l'être humain - la nature, la mortalité - l'immortalité. L'ensemble de tels dilemmes restitue la tension que tous les êtres humains possèdent entre l'immanence et la transcendance, c'est-à-dire entre l'expérience de la fin et l'aspiration à l'infini. Cette tension, d'origine individuelle, se voit transférée au niveau social à travers le partage mutuel de croyances, craintes, espoirs, aspirations et toutes les valeurs socialement partageables et partagées.

Si, par conséquent, les valeurs sociales et les dilemmes socialement acceptables restaurent la complexité de l'existence humaine dans le monde, il faut comprendre comme l'éthique sociale peut nous aider à éclaircir cette complexité et à comprendre ce que la *vie sociale* signifie et ce qui constitue ses fondements. En ce sens, nous devons répondre aux trois questions suivantes : 1. Qu'est-ce que l'éthique sociale ? 2. Pourquoi est-il aussi important de comprendre l'être humain ? 3. Y a-t-il une éthique sociale particulière meilleure que les autres ?

La réponse à la première question n'est pas évidente, car les références littéraires critiques sont multiples et de nombreuses interprétations ont été établies quant à la signification de l'éthique sociale (Sorge, 2002). L'une des réponses les plus claires et les plus complètes a été énoncée par James Kombo (Université Daystar, Kenya), qui constate que « l'éthique sociale a un rapport avec les principes et recommandations qui régissent le bien-être collectif au sein de la société, en particulier en ce qui concerne la détermination de ce qui est réputé juste correct et noble » (Kombo, 2007, p. 9). L'éthique sociale qui vise l'étude et la protection du bien-être social, est garante du fait que tout homme appartenant à cette société donnée peut comprendre ce qui est bon pour lui-même et pour la solution de ces dilemmes. Par conséquent, l'éthique sociale ne se présente pas en tant que théologie ou philosophie qui étudie, guide et « conseille » des croyances, mais plutôt en tant que discipline qui montre le rôle de l'homme dans le monde et le parcours de sa vie.

Le domaine de l'éthique sociale rend possible la réponse à la deuxième question. Il est nécessaire de comprendre les actions humaines, car en analysant leurs comportements de plus près, l'on peut comprendre leur signification réelle (ce qu'est véritablement la vie humaine). Grâce à l'éthique sociale nous pouvons donc comprendre la vie humaine sociale depuis de nombreuses perspectives. La vie sociale qui en premier lieu mérite d'être vécue, c'est-à-dire qui comprend le plein sens des actions entreprises et des aspirations auxquelles l'on s'efforce. La dignité est par conséquent inhérente à une vie sociale authentiquement éthique et, pour cette raison, le premier objectif de l'éthique sociale est d'analyser la dignité intrinsèque de la vie. La dignité analysée à la fois dans son caractère statique, c'est-à-dire en tant qu'une sorte d'acquisition innée de la dignité en le fait simple d'exister indépendamment du Bien et du Mal que l'individu met en place et dans son dynamisme, c'est-à-dire en tant que résultat d'actions individuelles qui causent la perte de cette dignité qui peut être regagnée plus tard (Ruotolo, 2014, p. 4). Pour cette raison, l'éthique sociale doit inévitablement étudier

son sujet de manière dynamique, puisque ce sujet se trouve constamment en transformation : « seulement l'action en laquelle l'agent est une personne, porte une signification morale » (Wojtyla, 1979, p. 34). Toute action socialement éthique apporte en effet une signification morale qui unit le savoir de l'individu à sa volonté, les deux étant orientés vers la satisfaction d'un besoin personnel et vers un partage social.

Pour répondre à la troisième question, il n'y a pas d'éthique sociale meilleure que les autres, mais une meilleure approche pour étudier la vie humaine sociale. Lorsque l'éthique sociale analyse sa manière d'exister dans la vie, c'est-à-dire son existence méritant de vivre une vie pleine et utile, il s'agira de l'éthique sociale dans le meilleur sens des mots. Par conséquent, l'éthique sociale concerne la dignité : comprendre pourquoi les êtres humains doivent vivre leurs vies avec dignité signifie de comprendre la signification réelle de leur propre existence. En vivant dans cette conscience, la personne concernée a selon l'éthique sociale les cinq objectifs suivants : 1. La recherche de l'unité ; 2. La conscience de l'excentricité ; 3. La recherche de l'immortalité ; 4. La priorité ontologique de sa vie ; 5. La centralité de l'expérience spirituelle.

Ces objectifs surgissent de la résolution de dilemmes internes et de la conscience de mériter de vivre l'existence pleinement. Par conséquent, il est possible à travers l'éthique sociale d'étudier et d'interpréter la vocation de l'homme envers d'autres êtres humains et la société, conscients de son existence immanente, mais s'efforçant constamment à une transcendance conceptuelle de ce qui l'entoure.

Par conséquent, deux significations de l'adjectif *social* existent dans l'expression *l'éthique sociale* :

1. Une générale et traditionnelle, c'est-à-dire toute manière d'introduire les êtres humains dans un environnement social suivant leur instinct d'association ;
2. Une particulière et récente, c'est-à-dire la conscience et l'expression de la complexité sociale, conseillant de suivre un comportement social moral partagé et demandant une réforme de structures sociales fondamentales.

La convergence de ces deux significations crée la signification habituelle contemporaine de l'éthique sociale qui analyse les relations entre les hommes et les sociétés.

L'importance de l'éthique sociale, telle que décrite dans ce paragraphe, a pour la première fois été rendue explicite depuis une perspective clairement chrétienne par Pie XI (1937) et Jean XXIII (1961). Le premier mentionné écrit dans *Divini Redemptoris* :

De même que dans l'organisme vivant on pourvoit aux besoins du corps entier en donnant à chacune des parties et à chacun des membres ce qu'il leur faut pour remplir leurs fonctions, ainsi dans l'organisme social, pour assurer le bien commun de toute la collectivité, il faut accorder à chacune des parties et à chacun des membres, c'est-à-dire à des hommes qui ont la dignité de personne, ce qui leur est nécessaire pour l'accomplissement de leurs fonctions sociales (Pius XI, 1937, §51).

Le second constate dans *Mater et Magistra* qu'

il est cependant indispensable, aujourd'hui plus que jamais, que cette doctrine soit connue, assimilée, traduite dans la réalité sociale sous les formes et dans la mesure que permettent ou réclament les situations diverses. Cette tâche est ardue, mais bien

noble. C'est à sa réalisation que Nous invitons ardemment non seulement Nos frères et fils répandus dans le monde entier, mais aussi tous les hommes de bonne volonté (Jean XXIII, 1961, §221).

L'éthique sociale n'a pas par conséquent pour objectif d'examiner les paramètres socio-économiques dérivant de systèmes idéologico-pragmatiques qui génèrent des relations économiques, politiques et sociales, mais de décrire et lier les problèmes liés à la vie sociale des êtres humains, leurs valeurs et principes fondamentaux (Conseil pontifical « Justice et Paix » 2004, §§72 - 73).

2. Les valeurs fondamentales et les principes de l'éthique sociale

« Que tout ce qui est vrai, tout ce qui est honorable, tout ce qui est juste, tout ce qui est pur, tout ce qui est aimable, tout ce qui mérite l'approbation, ce qui est vertueux et digne de louange, soit l'objet de vos pensées » (Phil 4,8).

L'éthique sociale, en particulier l'éthique chrétienne, place l'homme et sa relation avec le monde au centre de l'analyse. C'est précisément la tâche de l'éthique sociale de découvrir la place de l'homme dans le monde et de comprendre comment il peut vivre son existence au mieux. Le sens profond de l'existence humaine peut être rempli de sens au plus haut degré uniquement lorsque l'on devient capable de comprendre comment l'individu suit la Vérité, oriente sa vie et la remplit de cette Vérité, tout en reconnaissant son rôle terrestre et son ouverture à la transcendance (Conseil pontifical « Justice et Paix », 2004, §15). Ainsi, chaque être humain devient capable de reconnaître son rôle dans la société. Toute vie sociale est en effet une expression de la personne humaine, de son identité et ses actions, et toute expression de la société est orientée précisément vers l'appréhension de la personnalité de l'individu qui agit en celle-ci.

Étant donné l'ouverture à l'immanence et à la transcendance, l'être humain qui vit et interagit au sein de la société et régulièrement se posent trois questions principales :

1. Qui est mon Créateur réel ?
2. Comment puis-je atteindre ma plénitude véritable ?
3. Comment puis-je comprendre ma vraie façon de vivre ma vie dans le monde ?

Selon l'éthique sociale, la réponse à ces trois questions rend possible de comprendre la complétude ontologique humaine. Une telle réponse est possible en commençant par une première réflexion à propos de cinq suppositions fondamentales pour toute éthique sociale. Par conséquent, la division ontologique précédente la vie donne lieu à la nécessité de comprendre comment l'homme est considéré durant sa vie *réelle*, en tant qu'être agissant dans et à travers le monde :

1. *L'être humain est un composé de corps et âme.* À travers son état corporel, l'homme se reconnaît soi-même en tant que partie du monde qui l'entoure et se reconnaît à son tour semblable à ce monde : à travers son être spirituel, l'homme dépasse ce qui est immédiatement visible et se met à la recherche, cherchant souvent la structure transcendante, de la réalité la plus intime et cachée dans laquelle il vit.

2. *L'être humain recherche la contemplation de la transcendance et de la matérialité.* La reconnaissance de la composition en corps et âme conduit l'homme à la contemplation de l'immanence et de la transcendance desquelles son monde est constitué et à travers cette contemplation, il recherche la vérité authentique de l'existence et de quiconque l'entoure. Pour cette raison, non seulement le corps ou l'âme, mais également ce qu'ils composent rend

possible pour les humains de comprendre et de s'appréhender soi-même durant cette existence.

3. *Les êtres humains recherchent le Bien uniquement en leur liberté véritable.* En prenant en compte les deux points précédents, les êtres humains comprennent que ce chemin de la connaissance leur permet d'être libres dans le monde, motivés par la vérité qu'ils ont trouvée. L'exercice de cette liberté leur permet de se réaliser non seulement en tant qu'êtres pensants, mais en tant qu'êtres existants qui créent des conditions économiques, sociales, politiques et culturelles favorables à cette vie libre. Comprendre la bonté de cette recherche les mène non seulement à la recherche théorique, mais également à la recherche éminemment pratique de *ce que je peux faire pour moi-même et pour le monde qui m'entoure.*

4. *L'être humain est égal aux autres êtres humains par sa dignité.* La réponse raisonnée à la recherche pratique mène les humains à constater que la croissance personnelle n'est possible que si l'égalité de tous les êtres constituant le monde, égaux en rôles et dignité, est reconnue et assurée. Seulement à travers une telle égalité, il est possible de construire un système vertueux dans lequel chaque individu agit selon la dignité statique et dynamique et interagit intentionnellement avec son environnement de manière profitable.

5. *L'être humain recherche naturellement la sociabilité et exprime sa nature au sein de celle-ci.* Les êtres humains, lorsqu'ils reconnaissent ce qui les entoure, s'ouvrent à la sociabilité, mais ne s'ouvrent pas toujours au partage de leur existence dans la société. Cela arrive que car la relation « je-tu », qui semble guidée naturellement par le partage, se trouve régulièrement engloutie par la possession, par le fait de penser en premier lieu à ses propres intérêts plutôt qu'aux intérêts de la communauté (Chalmers, 2003, pp. 39 - 40). Ainsi, malgré le fait que la société « est un ensemble de personnes liées de façon organique par un principe d'unité qui dépasse chacune d'elles » (Catéchisme, §1880), l'égoïsme de l'être humain l'oblige à soutenir la fierté et l'égoïsme plutôt que l'amour et le bien (Conseil pontifical « Justice et Paix », 2004, §149). Néanmoins, si l'on prend en compte les sociétés humaines diverses et leur développement historique, l'on peut remarquer que les hommes établissent naturellement des relations de communication et de coopération orientées au service de l'autre. Pour cette raison, les humains dans leur nature propre désirent le Bien de l'autre et par conséquent celui de la société (Conseil pontifical « Justice et Paix », 2004, §150). Dans chaque société, tous les êtres humains possèdent les mêmes droits et devoirs, ce qui est un constituant ontologique de l'être humain.

Depuis ces cinq suppositions fondamentales émerge la silhouette d'un être humain appelé naturellement à se partager en société et à améliorer le monde environnant en s'améliorant soi-même. Cette considération permet à l'éthique sociale d'identifier les principes et valeurs fondamentaux à travers lesquels ce processus se manifeste.

Les principes identifiés à cet égard sont le bien commun, la subsidiarité et la solidarité :

Le bien commun

Le bien commun signifie « l'ensemble de conditions sociales qui permettent, tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres, d'atteindre leur perfection d'une façon plus totale et plus aisée » (Gaudium et Spes, 1965, §26) ou, en d'autres termes, de mener une vie honorable de la meilleure façon possible. Le principe du bien commun exprimé ici provient directement de l'observation de la coopération humaine au sein des sociétés. Dépassant la séparation « je-tu », l'homme agit afin que d'autres se sentent bien, atteignant au plus haut degré la dimension de l'altérité et de la complicité qui sont fondamentales pour le bon fonctionnement

de la société. Le bien commun n'est pas par conséquent une simple somme des biens particuliers qui, mis ensemble, résultent en un bien commun général. Il s'agit plutôt d'une entité indivisible, car elle dérive de l'union des actions d'individus qui travaillent ensemble avec chacun et non pas pour quelqu'un. Le bien commun est correctement réalisé dans la société de référence et peut pour cette raison être considéré comme « la dimension sociale et communautaire du bien moral » (Conseil pontifical « Justice et Paix » 2004, §164).

La subsidiarité

Bien entendu, chaque société se compose d'individus qui sont hétérogènes en termes de conditions sociales et, afin d'équilibrer cette hétérogénéité, l'éthique sociale identifie la subsidiarité en tant qu'un principe fondamental parmi d'autres en chaque groupe d'individus. Dans la sphère chrétienne, le principe de subsidiarité a été l'un des premiers à être repensé en théorie, précisément car la plupart de tensions sociales provenait de l'hétérogénéité non-résolue des êtres humains en interaction les uns avec les autres, et à un niveau plus général, au sein de l'interaction des sociétés diverses (Conseil pontifical « Justice et Paix », 2004, §185). À travers le principe de subsidiarité, cette hétérogénéité peut être réduite, si non éliminée, par l'adoption d'attitudes d'aide qui réduisent les différences interpersonnelles et inter-sociétales avec le soutien, la promotion et les mécanismes de développement. En ce sens, les différences peuvent être absorbées ou remplacées de telle manière que la dignité de tous les individus en sociétés soit préservée ou renforcée. En d'autres termes, tous les membres de la société doivent interagir afin qu'aucune de ses parties ne soit négligée ou délaissée en retard, comme Pie XI l'a revendiqué (Conseil pontifical « Justice et Paix », 2004, §186).

La solidarité

Le principe de la solidarité met en pratique la dimension théorique du principe de la subsidiarité, tout en recherchant l'égalité des droits et la dignité de l'humanité entière. Il se voit accompli par une forme d'engagement éthico-social en faveur des autres, c'est-à-dire une attitude de bienveillance et de compréhension qui se montre jusqu'au point de s'exprimer en un effort actif et gratuit, orienté vers la réponse aux besoins et malaises de celui qui a besoin d'aide. L'interdépendance mutuelle des membres de sociétés (ou des sociétés en tant qu'ensembles) rend possible la réduction des formes d'exploitation et de l'oppression, ayant pour objectif la protection de tout être humain et évitant « de se répercuter très négativement aussi dans les pays actuellement plus favorisés » (Conseil pontifical « Justice et Paix », 2004, §192).

Le bien commun, la Subsidiarité et la Solidarité représentent ensemble les principes par lesquels l'éthique sociale décrit les interactions humaines en société et les fondements théoriques servant aux ajustements nécessaires à l'amélioration. Ces principes peuvent être mis à jour à travers un système de valeurs codifié qui guide les êtres humains dans l'application pratique. Parmi ces valeurs, l'éthique sociale en identifie quatre fondamentales, inaliénables et tout à fait indispensables à l'application des principes en pratique quotidienne : la vérité, la liberté, la justice et l'amour.

La vérité

Cette valeur rappelle le concept thomiste de la vérité en tant que correspondance entre le monde et l'intellect humain. Elle suggère que tout individu devrait vivre dans un monde qui a pour objectif de résoudre les problèmes selon la pensée réelle universelle et celle humaine sociale partagée. L'humanité doit agir à travers les discussions tangibles, tout en démontrant

qu'une action est véritablement utile pour reconnaître les propositions et solutions. La vérité joue un rôle important en ce domaine, en éduquant les personnes à comprendre les processus changeants et en affirmant la façon correcte de faire face à ces défis fondamentaux.

La liberté

Cette valeur indique les paramètres de fond à travers lesquels il est possible d'agir correctement et réellement. Le respect de cette forme de liberté permet la réalisation des aspirations et désirs de tout individu vivant au sein d'une société donnée. Néanmoins, la liberté est une caractéristique à la fois des sociétés et des individus : d'un côté, une société est capable de réaliser sa perfection au sein de son organisation, et d'un autre côté, les individus sont autorisés à diffuser leur personnalité dans cette société. Ainsi, la liberté n'est pas codifiée en tant qu'une sorte d'« état anarchique », mais en tant qu'une forme d'auto-réalisation (sociale et individuelle) réglée par quelques règles guidées par des droits et lois précis.

La justice

Cette valeur règle la relation entre les individus qui font partie de la société et elle assure que chacun d'entre eux se voit traité correctement et systématiquement, afin que toute circonstance soit évaluée de manière uniforme dans le temps et l'espace. Il s'agit d'une valeur fondamentale de la personne qui lui assure un développement intégral, suivant la règle du *suum quique* existant dans presque chaque culture.

L'amour

Cette valeur implique le concept de la charité. Il en est ainsi, car chaque être humain est entièrement libre d'agir pour ou contre le système des principes que toute société reconnaît en tant que bons pour leur développement intégral. La valeur qui permet à chacun de reconnaître s'il agit correctement et avec respect envers soi, envers les autres et envers les principes éthico-sociaux est l'amour charitable. Il s'agit de la sorte de l'amour qui permet à tout individu de vivre en unité, paix et fraternité et à travers cela, il est capable d'animer et de donner forme à l'interaction sociale, déconstruisant la complexité sociale et faisant remonter ses parties constitutives primaires (Conseil pontifical « Justice et Paix », 2004, §207).

3. Les tâches principales de l'éthique sociale

L'un des autres objectifs majeurs est de faire comprendre aux personnes que tous les arguments reconnus par l'homme dans son état *naturellement social* peuvent également être refusés dans des types particuliers de la société qui l'entourent : la famille et le travail en étant des exemples.

3.1. La famille

Le concept de la famille est central pour l'identification d'éléments nucléaires de la société identifiés par les discussions en éthique sociale. Tandis qu'il est vrai que l'intérêt principal de la discipline consiste en l'homme et son épanouissement, il est également vrai que son existence demande une association à plusieurs niveaux. Le premier niveau identifié par l'éthique sociale constitue la famille. Il est configuré en tant que la première société naturelle qui donne lieu, régit et perpétue toute société civile.

Le rôle de la famille est fondamental pour le développement intégral de tout être humain, parce que c'est le lieu, où il est né et où il grandit, développe ses compétences, désirs et inclinations. Ceux-ci feront de lui un homme dans son entièreté et il sera alors capable de

contribuer activement à la société. En ce sens et avec respect envers d'autres organisations sociales, la famille est prioritaire. Elle se place devant l'association du travail et de l'environnement en lesquels l'être humain développe son existence. Par conséquent, la famille est sujet de la société et jouit de son statut autonome, fondamental pour le développement de l'homme en tant que personne et auxiliaire pour la survie de la société.

De plus, au sein de la famille existent les premières démonstrations de l'amour charitable appréhendée en tant que valeur éthico-sociale, valeur à travers laquelle la solidarité et la subsidiarité envers d'autres humains s'expriment. Ceci permet alors la reconnaissance de la dignité du reste de l'humanité, compagnon essentiel dans le développement de la personnalité de tout individu. L'amour charitable et la dignité doivent être compris d'une façon transversale et verticale. Leur reconnaissance survient d'abord au sein de la famille dans laquelle l'individu grandit et au moment de la reconnaissance elles sont verticalisées, c'est-à-dire appliquées à tous les membres avec lesquels l'individu entretient une relation d'affinité. Ce processus est ultérieurement appliqué de manière récursive au reste de la société. La famille assure donc un rôle de pivot dans le développement de la vie d'un individu. Sans elle, les principes et les valeurs resteraient en effet complètement inconnus ou mal appliqués : selon la thèse de la pensée catholique sociale, la famille est le véritable « sanctuaire de la vie » (§230).

Étant donné ces modèles, la famille assure un rôle éminemment éducationnel et se propose à la fois comme droit et comme devoir. D'un côté, la famille a le droit d'avoir à sa disposition tous les moyens par lesquels le processus éducationnel peut être engendré : d'un autre côté, elle a le devoir d'éduquer activement dans la dignité et dans la reconnaissance intégrale de soi et des autres, une fois les moyens acquis.

Dès que la tâche éducationnelle a été accomplie, la famille doit s'ouvrir au monde de la vie associée, tout en montrant à ses membres le potentiel du monde autour d'eux. Elle permet une appréhension véritable du concept du travail et de l'économie (au sens grecque de l'*oikonomia* en tant que travail ménager). Après avoir atteint une telle appréhension, l'individu sera capable de distinguer les macro-concepts du travail et de l'économie qui lui permettront de mener une vie active dans le monde, tout en continuant le travail de l'auto-réalisation entamée au sein de l'environnement familial.

3.2. Le travail

Habituellement, le terme *travail* est associé avec le terme *fatigue*, signifiant que tout travail que l'individu entreprend, demandera toujours des efforts et engagements qui presque empêcheront l'être humain de l'accomplir. En réalité, à l'exemple de la Genèse également, le travail n'est ni une punition, ni une malédiction, mais appartient à la condition originelle de l'être humain. À travers le travail, chacun peut mettre en pratique, enrichir et développer le plein potentiel de ce qu'il ou elle a appris dans l'environnement familial. Travailler signifie en premier lieu de faire bon usage des enseignements et prescriptions du noyau original associatif.

Ce choix est nécessaire, car la relation entre l'homme et la société à l'époque contemporaine est l'une des plus controverses au niveau herméneutique. Dans ce contexte, l'individu doit en effet se conformer inévitablement aux règles du contexte, dans lequel il se trouve, et pour cette raison, il se trouve plus exposé à la diminution réelle de la qualité de sa vie.

Analyser le travail et les travailleurs dans la lumière de signes nouveaux de cette époque signifie faire face à trois nouvelles instances qui apparaissent dans le domaine de la

discussion, concrètement la mondialisation, l'innovation et la distribution. Liées mutuellement l'une avec l'autre et appelées *res novae*, elles modifient véritablement la façon dont le travail est organisé. Il ne s'agit plus d'une forme de subsistance pour une communauté, mais un début du développement pour toutes les sociétés qui peuvent jouir de tous ses résultats à tout endroit du monde. Pour cette raison, le travail doit être innové pour devenir un sujet central : les produits de la main-d'œuvre doivent être rendus accessibles à tous depuis une perspective mondialisée. Cela implique un changement dans les techniques de la production qui vont utiliser des méthodes nouvelles qui l'accélèrent et l'automatisent. La vitesse de la production a également un impact sur le domaine de la distribution, car la production augmente, ce qui est dû à la croissance de la demande, demandant une distribution adéquate. Cependant, cela a un impact négatif sur la qualité de la vie de l'être humain travailleur, puisque d'un côté, le cycle de la production change et de l'autre côté, celui-ci presque perd le sens de sa production. Par conséquent, le travail perd son sens de la contribution à la société et le travailleur effectue son devoir d'une manière dépersonnalisée, sans connaître l'usage réel de ce qu'il produit. Nous sommes bien au-delà du concept de l'aliénation proposé par les philosophes pro-marxistes et encore plus au-delà de l'idée du travailleur exploité qui a tourmenté les penseurs ayant observé les changements lors des trois premières révolutions industrielles. La défense du travail et des travailleurs, ainsi que des implications éthiques ne doivent pas dépendre de la production et des techniques de distribution nouvelles, mais doit insister sur le rôle que l'être humain assure dans ce nouveau cours du progrès du monde. Le fait que de nos jours, il existe des changements sociaux évidents et irréversibles est incontestable.

Le travail est par définition un engagement *historique* nécessaire pour les êtres humains et, bien qu'il ne devrait pas être considéré comme la raison unique de leur vie, il doit inévitablement les caractériser. Il est clair que le travail a toujours eu une fonction éthique et qu'il est suffisant de seulement adopter cette idée afin de se rendre compte de la démonstration facile de la présupposition : le travail a de plus une dimension subjective et non objective, puisque l'objet d'étude du travail n'est pas le produit, mais le producteur. Ceci a conduit à travers les siècles à la naissance d'un véritable *évangile du travail* qui explique comment le sujet est protagoniste de son existence depuis la perspective de son travail également : une conséquence directe de la seconde dimension étant enfin le travail en tant qu'action morale positive pour tous les humains. En effet, le travail n'exprime pas seulement le changement de nature en vue de la production d'un bien, mais indique avant tout les possibilités infinies d'amélioration d'un être humain qui dans un certain sens *devient plus humain* au travers du travail.

Le travail n'est donc ni envahissant, ni tergiversant à la vie humaine qui est appelée au repos et à la contemplation de ce qui a été créé au cours du cycle du travail. Le travail et le repos demandent des moments de pause afin que le premier puisse être véritablement contemplé et apprécié. Ainsi, l'être humain peut également recourir à l'interaction avec l'environnement qui l'entoure, ce qui est fondamental pour une appréhension intégrale de lui-même et du monde.

Le travail n'est pas uniquement une source d'expansion du prestige ou d'héritage enrichissant, mais il s'agit d'un moyen par lequel l'homme augmente sa dignité, c'est-à-dire le fait de vivre pleinement son existence terrestre. Pour cette raison, le fait de ne pas travailler et de ne pas faire partie de la sphère productive est une raison d'exclusion du contexte social et marginalise l'homme dans son existence, le prive de sa dignité et de son mérite de pouvoir mener sa vie avec plein droit.

Conclusion

À travers le contexte expliqué dans les paragraphes précédents, l'on peut facilement comprendre que l'éthique sociale assure un rôle fondamental dans le développement du travail des assistants sociaux. L'éthique sociale rend possible la compréhension des traits particuliers des individus dans leur propre identité et dans leur organisation et interactions sociales.

De plus, même si la discipline est appelée éthique sociale et est relativement récente, son sujet est « l'être humain » et elle assure alors une aide importante dans l'organisation de l'évaluation spirituelle et dans les activités d'adaptation également.

Finalement, le travailleur social pourrait trouver dans l'étude de l'éthique sociale des discussions fondamentales et développées à propos de tous les aspects de la sociabilité liée aux normes, législation et droits qui régissent la vie quotidienne des individus.

Références bibliographiques

Aubert, R. (2002). *Catholic Social Teaching: an Historical Perspective*. Milwaukee : MUP.

Bilateral Working Group of the German Episcopal Conference and the United Evangelical Lutheran Church of Germany (Ed.) (2017). *Gott und die Würde des Menschen*. Paderborn : Bonifatius.

Hrdličková, L. (1994). *Précis de Théologie Morale Générale*. Paris : Mame.

Chalmeta, G. (2003). *Ética social. Familia, profesión y ciudadanía*. 2^e éd. Barañáin : EUNSA.

Colom, E. (2008). *Scelti in Cristo per essere santi*, Rome : Edusc.

ESV (Ed.) (2012). *Global Study Bible*, (pp. 1208 - 1209), Wheaton (IL) : Crossway.

Forte B., Legnini G. (2018). *Etica, giustizia e legalità*, Brescia : Morcelliana.

Jean XXIII (1961). *Mater et Magistra*.

International Theological Commission (2009). *In Search of a Universal Ethics*.

Hrdličková, L. (2016). *Per un umanesimo del terzo millennio*, Milan :

Ares. Pius XI (1937). *Divini Redemptoris*.

Pontifical Biblical Commission (2008). *The Bible and Morality*.

Conseil pontifical « Justice et Paix » (2004). *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*. Vatican: Librería Editrice Vaticana.

https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_fr.html

Troisième partie

Spiritualité et éthique à des
niveaux sociaux divers

**Spiritualité des clients, des assistants sociaux, et l'ethos des organisations
dans un monde laïc**

Spiritualité des clients, des assistants sociaux, et l'éthos des organisations dans un monde laïc

Klaus Baumann

Introduction

Dans ce chapitre, le contexte de l'*âge laïc* des démocraties européennes sert de scène où l'on présente les phénomènes principaux et les conséquences de la spiritualité des clients dans le travail social, l'on discute des aspects spirituels dans la relation de travail des travailleurs sociaux avec des conséquences pour la spiritualité et l'auto-traitement des travailleurs sociaux-mêmes, ainsi que de la réflexion des conséquences spirituelles de l'éthos des organisations tel que suggéré par l'Union européenne.

Ce que l'on peut retenir de ce chapitre

Connaissances

Les lecteurs apprendront à connaître les significations diverses du terme « laïc » dans le contexte de sociétés laïques.

Les lecteurs comprendront les signes et aspects évidents et latents de la spiritualité des clients en travail social.

Les lecteurs comprendront le besoin de l'auto-traitement du travailleur social qui peut devenir partie du chemin spirituel.

Les lecteurs apprendront à connaître les orientations spirituelle et économique dans l'éthos de différents types d'organisation et d'agences du travail social en Union européenne.

Compétences

Les lecteurs seront plus attentifs aux signes des besoins spirituels et au bien-être (ou à la détresse) spirituelle.

Les lecteurs réfléchiront sur leurs propres valeurs, leur spiritualité et leur expérience avec celles-ci dans les relations professionnelles.

Attitudes

Les lecteurs s'entraîneront continuellement en attitudes d'empathie, d'authenticité et d'acceptation respectueuse envers la réalité spirituelle des clients.

Les lecteurs s'ouvriront et se prépareront à gérer la pluralité et de l'individualité des besoins spirituels ainsi que des soucis des clients (et d'autres) de manière impartiale, dans le contexte européen laïc du travail social et d'organisation et agences du travail social professionnelles qui en forment une partie appréciée.

1. Laïcité et pluralisme dans les systèmes européens du bien-être social et des soins médicaux

Les sociétés européennes valorisent les valeurs et les systèmes démocratiques afin de réaliser la liberté, la justice et la participation de tous en leur diversité ; elles sont devenues pluralistes et laïques. C'est dans ces contextes que le travail social est pratiqué et les travailleurs sociaux rencontrent les clients et leurs réalités diverses et individuelles. Le pluralisme implique l'existence de nombreuses influences culturelles, impacts, d'une diversité croissante de circonstances de vie et de réalités micro-sociales familiales. De plus, il existe une pluralité évidente de croyances spirituelles, religieuses et personnelles des

membres de sociétés européennes : une uniformité chrétienne présumée de sociétés européennes - qui a été plus une supposition qu'une réalité dans le passé également - ne peut plus servir d'hypothèse de travail.

En se rappelant de la définition brève de la théorie socio-psychologique du terrain (Kurt Lewin ; cf. Hall & Lindzey, 1978), le comportement (C) d'une personne est la fonction (f) de l'interaction de cette personne (P) avec son environnement (E). $C=f(P ; E)$. Ainsi, l'on peut et l'on doit s'attendre dans tous les cas au fait qu'un environnement pluraliste et laïc d'une manière ou d'une autre influencera pertinemment les comportements des individus, aussi bien pour les clients que pour les travailleurs sociaux, ainsi que pour les organisations et les agences du travail social.

Que signifie « laïc » plus précisément ? Le sociologue canadien Charles Taylor distingue avec pertinence trois significations du terme *laïc* dans son travail pionnier « L'Âge laïc », qui semble utile également pour l'objectif de ce chapitre considérant les spiritualités des clients, des travailleurs sociaux et de l'ethos des organisations (ou agences) pour lesquelles ils travaillent. « Laïc » a un rapport étroit avec les conditions (environnementales) de croyances personnelles.

Une signification première du terme montre que l'espace public a été dépourvu de Dieu ou de toute référence à la réalité ultime (Taylor, 2007, p. 2) : « puisque nous opérons en des sphères diverses de l'activité - économique, politique, culturelle, éducationnelle, professionnelle, récréationnelle - les normes et les principes que nous respectons, les réflexions dans lesquelles nous nous engageons ne nous renvoient habituellement pas vers Dieu ou autre croyance religieuse ; les considérations sur base desquelles nous agissons sont internes à la 'rationalité' de toute sphère ».

Dans un second sens, la « laïcité consiste en diminution de la pratique et croyances religieuses, en le fait que les personnes tournent le dos à Dieu et ne se rendent plus à l'église. En ce sens, les pays de l'Europe occidentale sont devenus principalement laïcs - même ceux qui maintiennent une référence publique à Dieu dans l'espace public » (idem).

Un troisième sens est orienté alors vers les conditions de la croyance (religieuse). « Le passage vers la laïcité consiste en ce sens, parmi d'autres choses, en un passage d'une société où la croyance en Dieu est indiscutable et ne pose même aucun problème, à une société dans laquelle il s'agit d'une option parmi d'autres et souvent pas la plus facile à adopter » (idem, p. 3).

En utilisant la distinction entre les trois significations du terme *laïc* pour décrire les sociétés européennes, plusieurs implications se présentent :

Les démocraties européennes gardent une approche laïque au sens premier et accueillent la diversité et la pluralité dans le cadre constitutionnel de l'État, y compris la liberté de religion (à la fois négative et positive) et la liberté de conscience en tant que partie de la dignité humaine et de la liberté dans certaines limites (*objection de conscience*). En même temps et de manière plus importante, elles accueillent les citoyens et les communautés et organisations civiques pour le bien commun en tant que parties actives de la société civile, tout en respectant le cadre légal pour soutenir le bien commun et autres contributions similaires. Dans la plupart des pays, ceci comprend l'appréciation de communautés et organisations religieuses en tant que parties actives de la société civile et en tant que parties proposant des soins de la santé et de sécurité sociale par leurs propres agences (confessionnelles).

En Allemagne, l'inclusion d'agences indépendantes sans but lucratif dans les soins de la santé et dans le système du bien-être social se voit appréhendé en tant que double garantie des droits de citoyen (et de l'homme) :

- a. Elle protège les droits des personnes démunies de choisir la manière d'aide qu'elles souhaitent recevoir parmi divers fournisseurs. Les personnes sont libres de préférer les fournisseurs qu'elles considèrent correspondant le mieux à leurs besoins, y compris les besoins et les croyances spirituels et religieux.
- b. Cela protège les droits du citoyen d'aider : de fournir les soins sociaux et de santé, d'organiser et réaliser l'aide qualifiée en tant que partie de société civile et en tant que contribution à la cohésion sociale. Si les citoyens le font de manière non-spontanée et organisée en accord avec les réglementations légales en tant que partie de la société civile, l'on désigne les organisations comme indépendantes et sans but lucratif (si les citoyens créent des services de soins infirmiers ou sociaux pour un profit financier, ce qui est possible et tout à fait légitime également, l'on les désigne comme fournisseurs privés au sein des systèmes des soins infirmiers et du bien-être social).

Par conséquent, les agences *indépendantes* sans but lucratif profitent dans le système allemand d'une certaine priorité sur les soins infirmiers *publics* et les institutions du bien-être social (principe de subsidiarité). Les idées sous-jacentes comprennent a) une proximité plus grande entre les clients et les services indépendants sans but lucratif, b) une confiance en les forces et idéaux des citoyens et leurs organisations orientés vers les valeurs, c) une confiance en les efforts indépendants de la société civile afin de contribuer et de réaliser le bien commun, d) un concept de l'État en tant qu'animateur et si nécessaire garant de la protection des droits de l'homme et des droits civiques des individus et de la population.

Il ne s'agit pas d'une prépondérance du secteur public ou de celui de l'État qui est préféré, mais de contributions actives et créatives des citoyens et de leurs organisations pour le bien commun en liberté et pluralité au sein du cadre légal, ce qui donne des possibilités plutôt que restreint de telles initiatives. Ces initiatives peuvent provenir de diverses perspectives religieuses ou autres auxquelles les citoyens ou leurs organisations souscrivent (tels Caritas, la Croix Rouge, l'aide sociale aux travailleurs, l'aide sociale aux Juifs et autres) tandis qu'elles sont en même temps prêtes à fournir leurs services à tous, sans obliger leurs clients à rejoindre leur point de vue ou religion.

Ce dernier aspect est en général celui auquel le concept de la neutralité de valeurs se réfère. Apparemment, la neutralité de valeurs n'est pas une expression appropriée ou adéquate. Ceci est également et d'autant plus vrai dans les sociétés laïques, puisque le travail social a toujours pour objectif de réaliser des objectifs précieux pour la société avec les clients en gardant leurs droits de l'homme et de citoyen. Un terme meilleur serait éventuellement « ouverture aux valeurs reflétées » plutôt que la neutralité de valeurs. L'on peut illustrer ceci par rapport à la gestion de la spiritualité des clients du travail social et des soins infirmiers (2.), et par rapport à l'expérience, l'enquête, la réflexion et la décision personnelle du travailleur social dans la relation de travail avec eux (3.).

L'on doit débattre dans ce même contexte un autre aspect qui découle des idéaux, des principes confessionnels, des valeurs et consignes de l'agence d'un côté et de ses attentes plus ou moins légitimes envers ses employés quant à ces principes, valeurs et consignes

(4.).

2. La spiritualité des clients

Ayant pour objectif le slogan du troisième parmi les objectifs de développement durable « Bonne santé et bien-être », l'OMS est très explicite par rapport au besoin urgent de soins palliatifs ; le constat peut être généralisé à toute situation de personnes souffrantes qui sont démunies, y compris les problèmes sociaux :

« Rien n'est plus orienté vers l'humain que le soulagement de la souffrance, qu'elle soit physique, psychologique, sociale ou spirituelle. Par conséquent, que la cause de la souffrance soit le cancer ou une insuffisance d'un organe majeur, la tuberculose résistant aux médicaments ou des brûlures sévères, maladie chronique en stade final ou un traumatisme grave, un accouchement prématuré ou la fragilité extrême due à l'âge avancé, l'on peut avoir besoins des soins palliatifs et les intégrer à tous les niveaux des soins » (OMS Tableau des Soins Palliatifs : <https://www.who.int/health-topics/palliative-care>).

Dans les sociétés laïques, ni les conséquences religieuses ni les spirituelles d'événements de vie stressants ne représentent habituellement pas des sujets manifestes dans les premières significations du terme « laïc », à part les événements dramatiques d'actes terroristes ou catastrophes naturelles qui impliquent la perte violente des proches ou de supports matériels de vie des victimes. Les interventions de crise effectuées par les psychologues et le service pastoral effectué par les prêtres se voient mentionnés dans la couverture médiatique de tels événements dramatiques, considérant le besoin et les effets d'une telle assistance aux victimes comme acquis. Les politiques expriment fréquemment leurs sentiments de proximité et compassion en assurant les victimes de leurs pensées et prières. Les rituels commémoratifs publics comptent sur la structure et la contribution fournie par les religions et les Églises. Dans la vie professionnelle quotidienne du travail social en sociétés laïques, la spiritualité des clients - soit liée à une certaine croyance et communauté religieuse et ou sans de tels liens - est moins une réalité évidente. Néanmoins, l'OMS reconnaît explicitement la dimension spirituelle de la souffrance en chaque individu.

Les clients du travail social passent à travers des circonstances stressantes de leurs vies ou font face à des événements de vie stressants, ce qui est lié en quelque sorte à la raison évidente de leur besoin d'un service social. Le stress - ou la souffrance - qu'ils vivent a un impact sur leur réalité spirituelle avec ses « couches » multiples :

- sur leurs *besoins* spirituels (cf. Baumann & Frick, 2021),
- sur leurs *pratiques* spirituelles,
- sur leurs *attitudes, croyances ou orientations* spirituelles.

Quoique ces affirmations soient acceptées en travail social, voir plus qu'en soins palliatifs, « un grand travail est encore à faire au niveau de la compréhension d'aspects spirituels des soins du patient et de comment gérer la spiritualité en recherche et en pratique » (Sulmasy, 2012, 24).

Une *mise en garde* explicite est nécessaire : Bien que l'affiliation religieuse des clients soit évidente ou connue, cela ne signifie pas que les clients s'identifient à tout aspect des enseignements officiels de la religion, des pratiques de rituels et de l'ethos. Le travailleur social devrait se méfier de prétendre qu'il connaît ce que cette affiliation signifie pour la spiritualité du client. Cela n'est pas valable et évident uniquement pour les confessions chrétiennes diverses, mais également - quoique considéré fréquemment comme moins sérieux - pour les Juifs, les Musulmans, les Hindous ou Bouddhistes pour ne mentionner

que les affiliations religieuses les plus connues ou fréquentes. Une affiliation en soi ne révèle pas beaucoup à propos de la religiosité et spiritualité individuelle des clients, qui sont toujours spécifiques à la personnalité et déterminées par sa biographie. De manière parallèle, bien qu'un client déclare être agnostique ou athéiste, cela ne signifie pas qu'il ne possède pas des besoins, croyances, pratiques et attitudes spirituels pertinents. Tous ces clients font face à leur spiritualité individuelle et spécifique à la personnalité et se voient défiés par des événements stressants de vie et par des problèmes sociaux.

Dans le contexte des soins palliatifs, Murray et al. (2004) a conduit 149 dialogues pendant trois mois avec 40 patients et leurs soignants informels : en accord avec le sens du terme « laïc », ils ont vécu le fait que « les patients et leurs soignants étaient habituellement réticents à traiter des problèmes spirituels, mais de nombreux d'entre eux ont pu parler de leurs besoins dans le contexte d'une relation en développement avec le chercheur » (p.39). Les chercheurs ont identifié empiriquement les indices et signes d'une quête spirituelle et des besoins des patients, ainsi que de leurs soignants informels. Ils peuvent s'avérer utiles pour la perception et la meilleure appréhension de cette dimension dans la situation des clients rencontrée également en travail social :

Les signes de besoins spirituels :

- l'expression de la frustration, de la crainte, de la douleur, du doute ou du désespoir,
- ressentir la vie ne vaut pas la peine,
- se sentir isolé et sans soutien,
- se sentir inutile,
- manquer de confiance,
- des problèmes relationnels,
- sentir la perte du contrôle,
- se demander « Où appartiens-je ? », « Qu'ai-je fait pour mériter cela ? » (cf. Murray et al., 2004, p.41, Fig. 2)

Comment les clients sont-ils accueillis en travail social en faisant face aux défis et aux problèmes qu'il gèrent existentiellement ?

Pour un couple, il s'agit par exemple du fait de payer les dettes pour leur maison familiale après la perte du travail de l'un des partenaires. Leur stress ne concerne pas uniquement les finances : il entrave leur relation, leur estime de soi, la qualité de vie (de leur famille), leur bien-être familial. Comment un étudiant porteur de handicap qui abandonne le foyer de ses parents pour devenir plus indépendant en tant que jeune adulte gère-t-il son stress ? Une personne sans-abri, déracinée de sa vie précédente suite au licenciement de son travail ? Un réfugié de guerre civile venant en un pays européen suite à un voyage long et dangereux ? Un jeune employé de banque avec une lésion cérébrale suite à un accident grave de voiture et un gestionnaire suite à un AVC qui a entravé ses capacités de parler, comment le gèrent-ils ? Une mère de trois enfants faisant face au diagnostic d'une sclérose en plaques progressive et son mari - comment leurs besoins, pratiques, attitudes et croyants spirituels sont-ils affectés ?

La recherche est arrivée à différencier des réactions et influences diverses de la spiritualité et religiosité face aux événements stressants de la vie. Les pratiques spirituelles, les croyances et les attitudes des clients peuvent être contestées, brisées, voire emportées par de tels événements stressants. Elles peuvent également contribuer à poursuivre et à maintenir la confiance, elles peuvent décourager les clients et aggraver la situation avec des sentiments de culpabilité, de dépression et de désespoir. Y a-t-il des signes de gestion

religieuse négative (Pargament et al., 1998) ou gestion spirituelle négative ? Y a-t-il des modèles d'une telle gestion positive ?

Pargament et al. (1998) a identifié à la fois des modèles positifs et négatifs de gestion *religieuse* des événements de vie stressants qui peuvent être adaptés et élargis également aux pratiques et attitudes *spirituelles* :

Les modèles positifs :

- le pardon religieux,
- la recherche de soutien spirituel,
- la gestion religieuse collaborative,
- le lien spirituel,
- la purification religieuse [ou mûrissement, KB],
- la réévaluation religieuse bienveillante.

Les modèles négatifs :

- le malaise spirituel,
- la réévaluation de Dieu punissant,
- le malaise interpersonnel religieux,
- la réexamination démonique,
- la réexamination du pouvoir de Dieu.

(Pour une liste plus exhaustive cf. Pargament et al., 1998, Tableau 1 : Les méthodes illustrant la gestion religieuse. Cf. Pargament et al., 2011, Tableaux 1 et 2.)

Dans les contextes laïcs, il peut s'avérer difficile pour les travailleurs sociaux de percevoir de tels modèles et les identifier en leurs clients, en particulier car ils peuvent se montrer réticents à en parler ; nonobstant les titres de modèles « positifs » et « négatifs », il s'agit de modèles *de gestion* de ces clients.

S'ils sont perçus et identifiés, ils suscitent des réactions spontanées du travailleur social et entrent en leur relation de travail également. Quoique ces réactions puissent être, avant tout ces modèles de gestion des clients font appel à une perception et compréhension sans jugement et impartiales par le travailleur social, ce qui peut ne pas être facile ; il/elle pourrait avoir besoin de réévaluer sa réaction spontanée, à quoi il/elle doit réfléchir de toute manière, afin de prendre des décisions responsables par rapport à comment les intégrer à son travail et comment intervenir de manière respectueuse.

Les pratiques et attitudes spirituelles engagées en gestion spirituelle influencent le « bien-être spirituel » et la qualité de vie des clients. De nouveau, Murray et al. (2004) ont identifié les indices du bien-être spirituel en les patients et leurs soignants informels :

- la paix et l'harmonie intérieurs,
- posséder l'espoir, les objectifs et les ambitions,
- la vie sociale et la place au sein de la communauté maintenues,
- le sentiment de dignité et d'individualité,
- se sentir apprécié,
- gérer et partager les émotions,
- la capacité de communiquer avec vérité et honnêteté,
- être capable de pratiquer les croyances,
- trouver un sens (cf. Murray et al., 2004, 41, Fig. 2).

En ce qui concerne la qualité de vie, l'OMS fournit des instruments utiles pour enquêter sur la qualité de vie des individus par son groupe WHOQOL, y compris le WHOQOL-BREF, c'est-à-dire le questionnaire de l'OMS sur la qualité de vie comprenant

32 questions à propos de la spiritualité, religiosité et croyances personnelles, évaluant les domaines suivants :

- le lien spirituel,
- le sens et l'objectif de la vie,
- l'expérience d'admiration et de crainte,
- la complétude et l'intégration,
- la force spirituelle,
- la paix intérieure,
- l'espoir et l'optimisme et
- la foi (cf. Berg Torskenæs, K., Kalfoss, M. H., 2013).

Apparemment, ces domaines peuvent être utilisés pour la meilleure perception de la dimension spirituelle des clients en travail social et pour la recherche et la réflexion avec de meilleures idées à propos du bien-être spirituel et à propos de la qualité de vie (et leurs empêchements) non seulement des clients, mais également des travailleurs sociaux et tout autre individu.

3. La spiritualité du travailleur social

3.1. Être attentif aux problèmes spirituels des clients et de soi-même

Pour les travailleurs sociaux, la première étape importante sera la reconnaissance de la pertinence potentielle de problèmes spirituels pour leurs clients. Murray et al. (2004, p.39) affirment : « En pratique néanmoins, les professionnels peuvent éviter la discussion des besoins spirituels en raison du manque du temps, de l'entraînement inadapté, de la compréhension insuffisante de la spiritualité et les ressentis de la vulnérabilité personnelle en un domaine où des solutions définitives sont rares ». Beaucoup dépend du travailleur social, de sa disposition et la préparation (qualifiée) pour la dimension spirituelle en son travail avec ses clients.

Le travailleur social peut néanmoins se considérer comme plus ou moins spirituel et plus ou moins croyant. Il ou elle a choisi le métier du travail social habituellement avec une motivation pro-sociale que le travail de prévention et de résolution de problèmes sociaux, ainsi que de promotion du développement social afin d'améliorer la qualité de vie en particulier des personnes démunies a un sens et est même satisfaisant pour lui (cf. Cherniss, 1995 ; Baumann, 2003). Une grande partie, si non la plupart de son travail « du terrain » (en contraste peut-être avec l'administration nécessaire) se fait en relation, interaction et communication avec ses clients, une dimension exigeante et satisfaisante, mais également épuisante de ce métier (« le danger du burnout »). Comme Hancken (2020) affirme avec justesse, le travail social est un *métier de relation (Beziehungsprofession)*.

Aspirant à pratiquer une approche humaniste, orientée à la personne, les travailleurs sociaux se soucient des attitudes d'authenticité, d'empathie et de regard positif respectueux envers leurs clients. Ces attitudes impliquent la compassion et le fait que le travailleur social est concerné de manière empathique par les clients et leurs situations. Ces attitudes nécessitent un entraînement continu et une conscience de soi réflexive. Elles préparent le travailleur social pour permettre et encourager les relations de travail avec ces clients, mais le rendent également vulnérable. Il n'est plus indifférent, neutre, voire distant en regard au trouble, aux besoins et aux souffrances de ses clients.

La réalité des interactions humaines en travail social et leur impact sur les travailleurs sociaux soulignent la nécessité non seulement de l'empathie, mais également de la distance

professionnelle simultanée et urgente aidant le travailleur social à ne pas faire uniquement expériences de compassion (et parfois de rejet également), mais également de transformer celles-ci en expériences de profondeur spirituelle et enfin de sens plus profond (cf. Lewkowicz & Lob-Hüdepohl, 2003) :

- en percevant et en comprenant qu'une personne sans-abri peut rendre le travailleur social conscient de ses propres expériences de cette situation et des propriétés communes partagées avec les sans-abris et de réfléchir à celles-ci.
- interagir et communiquer avec les personnes aux besoins particuliers, avec des déficiences, incapacités ou handicaps peut rendre le travailleur social attentif à ses propres besoins, ses propres déficiences, incapacités et handicaps et de découvrir l'intégrité commune et les besoins communs pour l'autonomie, la dépendance et la participation sociale.

La réflexion sur de telles rencontres empathiques et conflictuelles peut conduire les travailleurs sociaux à approfondir existentiellement et spirituellement les concepts professionnels telles l'inclusion et la diversité, y compris la conscience de difficultés sociales sérieuses en la vie réelle et la joie d'accomplissement d'étapes importantes envers plus d'autonomisation et de participation.

3.2. Comprendre et refléter la spiritualité dans la relation de travail du travail social : L'auto-traitement

Une partie de la réflexivité du professionnel en travail social consiste en la conscience que l'interaction et la communication avec les clients sont déterminées (en grande partie) non pas par le contenu de la communication, mais par la relation (cf. Chapitre I.2 ci-dessus ; Watzlawick et al., 1967). En d'autres termes, les clients ne reçoivent pas uniquement ce que leur dit le travailleur social sur la base de sa compétence de connaissances et de compétences à l'égard de problèmes sociaux spécifiques ; les clients prennent plutôt contact lors de la rencontre avec la personnalité du travailleur social, avec ses valeurs, ses croyances et attitudes personnelles envers eux par le biais desquelles il communique ses connaissances et compétences spécifiques. Ce contact survient habituellement de manière spontanée et inconsciente ; le client perçoit des indices à propos du travailleur social, les lie à ses expériences antérieures et peut développer ce qui est appelé en psychothérapie un transfert positif ou négatif.

La même chose est valable à l'inverse (cela s'appelle le contre-transfert en psychothérapie). Les travailleurs sociaux perçoivent les clients et les réactions relationnelles des clients envers eux, de la convenance ou non, de l'espoir et du désespoir, de scepticisme et de la confiance. Ils doivent être attentifs à cette manière de communication relationnelle, la comprendre et la refléter. Ils doivent également percevoir leurs propres pulsions et réactions émotionnelles et relationnelles : des éléments de contre-transfert positif, de sympathie et d'attraction, de forte compassion, de désespoir partagé et d'autres. En réalité, les travailleurs sociaux peuvent également vivre des éléments de contre-transfert négatif d'autant plus en des situations sociales difficiles : Ils peuvent ressentir l'antipathie et la répulsion, l'impatience et la colère, voir la nausée et le dédain envers leurs clients et envers les aspects de ce qu'ils perçoivent en eux - y compris des aspects de leur religiosité et spiritualités.

Cela fait partie de la responsabilité professionnelle du travailleur social d'être attentif à la fois au transfert pertinent et aux réactions de contre-transfert dans l'interaction et dans la communication entre les travailleurs sociaux et les clients : percevoir, comprendre, refléter

et décider de manière responsable afin de mieux saisir l'action envers une autonomisation améliorée, la construction de capacité et la solution de problèmes sociaux. Cela fait partie de la responsabilité du travailleur social d'éviter toute manipulation subliminale ou intentionnée spirituelle ou religieuse du client en raison de la qualité de la relation avec le travailleur social. La transparence est obligatoire en contraste à la création de dépendances secrètes qui n'autonomisent pas les clients à s'aider *par eux-mêmes* de manière plus autonome. Il est intéressant que le 2^e Conseil du Vatican (1965) de l'Église catholique mettait déjà les activités de charité en garde contre de tels dangers manipulatifs.

Cette sorte de travail en relation engage le travailleur social personnellement ; cela peut devenir émotionnellement, cognitivement et physiquement épuisant. Par conséquent, l'auto-traitement fait partie de la spiritualité du travailleur social afin de maintenir la capacité de réflexivité de soi, les attitudes d'empathie, l'authenticité et l'acceptation respectueuse envers les clients, les attitudes qui dépendent d'un état spirituel fondamental du travailleur social. L'auto-traitement est en ce sens le type premier et indispensable de soins spirituels. Si la spiritualité du travailleur social implique consciemment une relation envers Dieu ou une transcendance personnelle, cette relation se voit influencée par l'expérience du travail et à l'inverse, elle influence également le *travail relationnel* dans les relations professionnelles si ces expériences et relations résonnent en les pratiques spirituelles telle la prière personnelle, la méditation et la réflexion. Un tel soin de soi peut s'avérer très dynamique et peut stimuler des processus personnels de changement, de développement et de transformation.

3.3. Le travail social-même peut devenir un chemin spirituel du travailleur social

Dans son concept classique de la religion mature, le psychologue américain Gordon Allport (1950) a souligné trois caractéristiques : 1) la disposition à faire face aux questions existentielles sans réduire leur complexité ; 2) la perception de doutes religieux en tant que positifs ; 3) l'ouverture à un changement futur dans ses opinions religieuses. Ce concept n'est plus véhiculé dans la distinction ultérieure entre l'extrinsèque et intrinsèque d'Allport : la religion en tant que moyen personnel vs. la religion en tant que but personnel en soi. Le concept additionnel de Batson de l'orientation à la quête réintroduit ces trois caractéristiques (Batson & Raynor-Prince 1983) et peut être interprété en tant qu'une facette importante de la religiosité et spiritualité intrinsèques qui ne doit pas être négligée ou sous-estimée. En effet, cela souligne le fait que le concept de la spiritualité implique des processus et développements dynamiques plutôt que des convictions et attitudes stables et inébranlables, voire statiques (ou *glacées*).

Cette interprétation de l'orientation à la quête est devenue particulièrement importante dans les contextes laïcs, avant tout au sens deuxième et troisième du terme *laïc* selon Taylor. Beaucoup de personnes modernes et beaucoup de travailleurs sociaux se retournent contre les formes institutionnelles de religion et de religiosités sans abandonner les pratiques spirituelles et les attitudes privées qu'elles estiment convenables et précieuses à elles-mêmes. Beaucoup de ceux qui continuent et souhaitent continuer de ne pas uniquement croire, mais également d'appartenir à une dénomination religieuse et à une Église font ainsi avec une distance critique et des recherches religieuses. En utilisant le concept d'Allport mentionné plus tôt, l'exercice du travail social engagé peut également être un chemin vers plus de maturité dans la spiritualité et religiosité de chacun.

Si les travailleurs sociaux ont du succès en reliant leurs vicissitudes, succès et échecs ressentis, accomplissements et déceptions ressentis, doutes et gratifications en leur travail

avec leurs réflexions personnelles rejoignant la performance professionnelle, l'expérience personnelle, les croyances et valeurs existentielles, cela peut résulter en des moments de désillusion, de conflits internes, de doutes et incertitudes ou aliénation. Cela peut également résulter en combinaison avec les aspects précédents en des moments de confirmation, de nouveaux aperçus ou d'engagement approfondi, en des moments d'émerveillement, d'intérêt et de grâce. Une telle spiritualité est vivante, mais exigeante, un tel travailleur social est spirituellement dynamique, d'esprit ouvert et compétent. Il ou elle est attentif/attentive à soi-même et aux clients, cherchant à comprendre, à réfléchir rationnellement et à décider et agir de manière responsable.

Bien qu'il semble qu'il existe de nombreux exercices spirituels parmi les travailleurs sociaux à cet égard - pour traiter leurs clients, ainsi que dans leur propre développement professionnel et personnel - il existe une pénurie de recherche empirique et de documentation dans ce domaine. Dans le secteur de la santé, la spiritualité (et la religiosité) est progressivement devenue un sujet de recherche et de formation, nonobstant ou peut-être en raison de « l'âge laïc ». Dans le domaine du travail social, il semble que la pénurie de recherche est également une promesse et un stimulus pour de nouveaux efforts en recherche, pratique et entraînement. Ceux-ci devraient inclure le travail social en tant que discipline scolaire (et coopération interdisciplinaire ; cf. Chapitre I.4), mais tout autant les agences, les organisations et les aspects systémiques du travail social également.

4. L'éthos de l'organisation - de l'agence

Les agences publiques, les organisations non-gouvernementales de société civile et les organisations privées du travail social partagent l'objet et l'objectif de prévention et gestion des problèmes sociaux et de la promotion du développement social. Tandis que les agences publiques (en tant que partie de l'administration publique) définissent leurs objectifs au sein du contexte de leur mandat gouvernemental public, les agences et organisations sans but lucratif sont motivées pro-socialement de manières diverses pour contribuer à ces objectifs de travail social et au bien commun. Leur motivation peut être religieuse, socialiste, humaniste et laïquement ou autrement philanthropique. C'est dans ce contexte et dans des contextes similaires que la législation européenne contre la discrimination protège ces motivations organisationnelles en leur permettant de définir ce qu'elles attendent de leur personnel ce qui serait autrement considéré comme discrimination. La Directive 2000/78/EC du 27 novembre 2000 portant création d'un cadre général en faveur de l'égalité de traitement en matière d'emploi et de travail (Journal officiel n°L 303, 02/12/2000 p. 0016 – 0022) dans l'article 4 « Exigences professionnelles » déclare :

1. Nonobstant l'article 2, paragraphes 1 et 2, les États membres peuvent prévoir qu'une différence de traitement fondée sur une caractéristique liée à l'un des motifs visés à l'article 1^{er} ne constitue pas une discrimination lorsque, en raison de la nature d'une nature professionnelle ou des conditions de son exercice, la caractéristique en cause constitue une exigence professionnelle essentielle et déterminante, pour autant que l'objectif soit légitime et que l'exigence soit proportionnée.
2. Les États membres peuvent maintenir dans leur législation nationale en vigueur à la date d'adoption de la présente directive ou prévoir dans une législation future reprenant des pratiques nationales existant à la date d'adoption de la présente directive des dispositions en vertu desquelles, dans le cas des activités professionnelles d'églises et d'autres organisations publiques ou privées dont l'éthique est fondée sur la religion ou les

convictions, une différence de traitement fondée sur la religion ou les convictions d'une personne ne constitue pas une discrimination lorsque, par la nature de ces activités ou par le contexte dans lequel elles sont exercées, la religion ou les convictions constituent une exigence professionnelle essentielle, légitime et justifiée en égard à l'éthique de l'organisation. Cette différence de traitement doit s'exercer dans le respect des dispositions et principes constitutionnels des États membres, ainsi que des principes généraux du droit Communautaire, et ne saurait justifier une discrimination fondée sur un autre motif.

Pourvu que ses dispositions soient par ailleurs respectées, la présente directive est donc sans préjudice du droit des églises et des autres organisations publiques ou privées dont l'éthique est fondée sur la religion ou les convictions, agissant en conformité avec les dispositions constitutionnelles et législatives nationales, de requérir des personnes travaillant pour elles une attitude de bonne foi et de loyauté envers l'éthique de l'organisation.

Ce qui est important dans ce contexte est l'élan universel contre la discrimination d'un côté et la protection quant aux Églises et aux autres organisations publiques ou *privées dont l'éthique est fondée sur la religion ou les convictions* (italique ajoutée) de l'autre côté. La directive du Conseil concède et garantit que comme conséquence de cette éthique de l'organisation, ces organisations peuvent « requérir des personnes travaillant pour elles une attitude de bonne foi et de loyauté envers l'éthique de l'organisation ». Abrégeant une discussion plus longue de ces règles contre la discrimination dans la vie professionnelle des agences confessionnelles et d'autres agences de travail social sans but lucratif (Baumann, 2021), l'Union européenne reconnaît explicitement que l'éthique d'une telle organisation – *l'éthique de la foi, religion, spiritualité*, consistant en normes éthique, règles de comportement, routines et attentes – est prévue et censée avoir des conséquences légitimes pour la culture professionnelle du travail et les normes de ces organisations ou agence respectives qui correspondent à leur éthique propre qu'ils veulent réaliser dans leurs agences et activités professionnelles.

Cette reconnaissance de l'éthos de la foi, de la religion et de la spiritualité des agences du travail social confessionnelles est pertinente pour de multiples raisons :

1. Elle reconnaît les motivations religieuses spécifiques de telles agences dans le contexte d'un âge laïc et de sociétés laïques.
2. Elles renforce la pluralité légitime d'organisations non-gouvernementales qui s'engagent dans le travail social pour le bien commun en tant que partie du système démocratique pluraliste et diverse de base et de l'État-providence.
3. Elle reconnaît que ces agences avec leur ethos préservent et protègent une culture organisationnelle qui correspond à leur ethos. Cela implique des tâches de gestion plus spécifiques afin d'établir et de maintenir une telle culture d'entreprise (cf. Leis, Kobialka & Keller, 2019 ; cf. Chapitre III.6).
4. Elle reconnaît les attentes légitimes de l'agence envers le personnel et les employés individuels à l'égard de l'éthos organisationnel de la « bonne foi et loyauté ». Cela implique la tâche de l'agence de favoriser la connaissance de cet ethos et son assimilation par le personnel en ce qui concerne leur travail (cf. Chapitre III.4). Dans une époque laïque, cette tâche est devenue plus importante, mais également plus demandant et controversé qu'avant, lorsque l'on prenait pour acquis que le personnel partage l'éthos de l'agence.

5. Elle reconnaît implicitement l'intérêt légitime des personnes démunies de choisir parmi les différents fournisseurs de services sociaux, également par rapport à l'ethos de l'organisation qu'ils préfèrent.

Un autre aspect important existe néanmoins en ce qui concerne la pluralité des agences de services sociaux publiques, non-gouvernementales et sans but lucratif et les agences privées à profit et à l'égard de leur « ethos » et les orientations d'objectifs respectives. Nonobstant le sujet et l'objectif communs du travail social, c'est-à-dire la prévention et gestion de problèmes sociaux et de la promotion du développement social, il existe une différence pertinente dans de nombreux cas concernant l'objectif principal d'une organisation ou d'une agence, qui domine les autres objectifs. Les objectifs en jeu sont ici les objectifs économiques, dans le cas d'organisations et d'agences publiques et sans but lucratif, l'objectif principal et déterminant est de travailler pour les objectifs du travail social et les accomplir. Les objectifs et mesures économiques sont des moyens pour atteindre ces fins. L'inverse est valable dans le cas d'organisations et d'agences de profit. Leur objectif principal est de travailler pour les objectifs économiques, c'est-à-dire le rendement, et de les atteindre. Dans les premiers cas, une bonne gestion économique est nécessaire afin de faciliter un travail social compétent. Dans les seconds cas, un bon travail social est nécessaire afin d'atteindre des rendements bons et meilleurs. Les deux types de définition des moyens et des fins dans la structure des organisations et agences des services sociaux (et des soins infirmiers) sont légitimes et légalement établies dans les pays européens.

Dans le cas de l'Allemagne, l'introduction légale d'agences à but lucratif dans le système social a mené à une plus grande compétition sur le marché réglementé des services sociaux et à une remarquable amélioration stimulée dans la gestion d'agences de services sociaux à travers le pays entier, y compris les agences publiques et sans but lucratif. En même temps, ces motivations ont conduit à un changement dans l'attention à la gestion de ces agences : les objectifs économiques ont regagné la primauté sur les objectifs intrinsèques du travail social et les ont dégradés, plus en pratique que théoriquement, aux simples moyens pour atteindre l'objectif de meilleurs résultats économiques.

Ce développement a exercé un impact fort sur le type d'organisation et de documentation du travail social afin de le faire refinancer et a changé la routine quotidienne du travail social en conséquence, le rendant plus performant et plus stressant, sans pour autant le rendre plus efficace. Ces changements ont également eu un impact sur la satisfaction de travailleurs sociaux à l'égard de leur travail et leur motivation pro-sociale (voire intrinsèque) à choisir et faire leur travail.

Tout en se rendant compte de ces changements dans leur structure organisationnelle et leur personnel à travers l'introduction d'objectifs et motivations économiques plus forts, les organisations sans but lucratif, y compris les organisations confessionnelles, luttent pour maintenir et protéger leur propre ethos et leurs motivations intrinsèques plutôt que les subordonner toutes aux envies et objectifs. Sans aucun doute, elles nécessitent une gestion économique compétente et de qualité et des résultats économiques suffisamment bons. Il devient décisif qu'il s'agisse de moyens pour la réalisation des objectifs du travail social et (avec ceux-ci) des objectifs de leur ethos religieux et spirituel. Afin que cela puisse survenir, les organisations font face à des tâches complexes à l'égard de leur dialogue avec la législation sociale et le cadre législatif, à l'égard de la direction, à l'égard du personnel, à l'égard de leur place sur le marché réglementé du bien-être social et à l'égard de leur communication avec les clients particuliers et la société en général - toujours dans le

contexte d'un âge laïc.

Conclusion

Les démocraties européennes sont laïques et pluralistes. Le terme « laïc » implique la disposition positive à accueillir la pluralité inhérente de la population également en regard à la spiritualité et religiosité et ses contributions à la société civile, y compris le travail social. Être prêt à rencontrer les clients d'orientations spirituelles et religieuses multiples fait partie de l'entraînement professionnel des travailleurs sociaux. Un tel entraînement inclut la conscience de soi et la réflexion à l'égard des besoins spirituels et religieux du travailleur social, de ses pratiques, attitudes et orientations non seulement à un niveau théorique des connaissances, mais également à un niveau pratique de perception, compréhension, réflexion et action responsable, en particulier dans la relation de travail avec les clients.

Questions pour la réflexion individuelle

Les questions suivantes peuvent vous aider à réfléchir plus individuellement sur les contenus de ce chapitre. Elles peuvent être utilisées également pour des activités de groupe et l'entraînement en ce sujet dans le travail social.

- Quelle est mon expérience avec les trois concepts du terme « laïc » ?
- Comment ai-je été affecté par les clients* et par leurs besoins existentiels et spirituels en particulier ?
- Comment ai-je réagi lorsque des sujets spirituels apparaissaient dans une relation d'assistance ?
- Quel rôle l'expérience et les aspects spirituels et religieux jouent-ils dans ma vie ? Comment ressens-je ces sujets ?
- Que fait un travailleur social si la spiritualité ou la religion de l'individu diffère considérablement de sa propre spiritualité ou religion ?

* « Les clients » est un terme utilisé pour faire référence aux individus, familles, groupes, organisations et communautés.

Références bibliographiques

2^e Conseil du Vatican (1965). Décret sur l'Apostolat des Laïcs *Apostolicam*

Actuositatem n. 8

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_fr.html

Batson, C. D., Raynor-Prince, L. (1983). Religious Orientation and Complexity of Thought about Existential Concerns. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22 (1), 38- 50.

Baumann, K. (2003). Persönliche Erfüllung im Dienen ? *Zeitschrift für medizinische Ethik*, 49(1), 29-42.

Baumann, K., Frick, E. (2021). The religious under-determination of spiritual needs in theological perspective and their implications for health and social care. Dans: A. Büssing (Ed.), *Spiritual Needs in Research and Practice. The Spiritual Needs Questionnaire as a Global Resource for Health and Social Care*. Londres : Palgrave Macmillan.

- Baumann, K. (2021). Europäische Antidiskriminierungsrichtlinie und kirchliches Arbeitsrecht: Stärkere öffentliche Präsenz und Transparenz von Religionen und Kirchen in den säkularen Gesellschaften Europas. In H. Brantl (Ed.), *Personen gestalten Institutionen – Institutionen prägen Personen. Leben im Spannungsfeld individueller und sozialer Verantwortung (Festschrift für Peter Fonk)* (pp.117- 138). Regensburg : Pustet.
- Berg Torskenæs, K., Kalfoss, M. H. (2013). Translation and Focus Group Testing of the WHOQOL Spirituality, Religiousness, and Personal Beliefs Module in Norway. *Journal of Holistic Nursing*, 31(1), 25-34. <https://doi.org/10.1177/0898010112461976>
- Cherniss, C. (1995). *Beyond Burnout. Helping teachers, nurses, therapists and lawyers recover from stress and disillusionment*. New York : Routledge.
- Union européenne (2000). Directive du Conseil 2000/78/EC du 27 novembre 2000 portant création d'un cadre général en faveur de l'égalité de traitement en matière d'emploi et de travail (Journal officiel n°L 303, 02/12/2000 p. 0016 – 0022) <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=celex%3A32000L0078>
- Hall, C. S., Lindzey, G. (1978). *Theories of Personality. Third Edition*. New York : John Wiley & Sons, 383-435: Lewin's Field Theory.
- Hancken, S. A. (2020). *Beziehungsgestaltung in der Sozialen Arbeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Leis, J., Kobialka, A., Keller, M. (Eds.) (2019). *Unternehmens- und Führungskultur! Entwickeln – Stärken – Erleben*. Fribourg: Lambertus.
- Lewkowicz, M., Lob-Hüdepohl, A. (Eds.) (2003). *Spiritualität in der sozialen Arbeit*. Fribourg : Lambertus.
- Murray, S. A., Kendall, M., Boyd, K., Worth, A., Benton, T. F. (2004). Exploring the spiritual needs of people dying of lung cancer or heart failure: a prospective qualitative interview study of patients and their carers. *Palliative Medicine* 18, 39- 45. <https://doi.org/10.1191/0269216304pm837oa>
- OMS (n.d.) Health Topics : Palliative Care. <https://www.who.int/health-topics/palliative-care> (11.04.2021).
- Pargament, K. I., Smith, B. W., Koenig, H. G., Perez, L. (1998). Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(4), 710-724. <https://doi.org/10.2307/1388152>
- Pargament, K. I., Feuille, M., Burdzy, D. (2011). The brief RCOPE: Current psychometric status of a short measure of religious coping. *Religions* 2(1), 51-76. <https://doi.org/10.3390/rel201005>
- Sulmasy, D. P. (2002), A biopsychosocial-spiritual model for the care of patients at the end of life. *Gerontologist* 42 (Spec.No. 3), 24-33.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.

III.2. Évaluation spirituelle dans le travail social

Michal Opatrný

Introduction

Puisque la spiritualité personnelle réanime pour de nombreux clients la motivation de leur vie, autoriser la spiritualité et l'évaluation spirituelle dans le travail social est une sorte d'optimisation des services sociaux ou des services du travail social (Hodge, 2015A). Cependant, en raison des circonstances particulières, la spiritualité du client pourrait également constituer un obstacle au processus de l'aide du travail social. Par exemple, de multiples organisations d'assistance opèrent dans des zones défavorisées et dans des endroits exclus où habitent en Europe de l'Est par les Roms. Le temps entre le décès et le rite d'enterrement des personnes proches est important dans la culture et la spiritualité des Roms (Hrdličková, 2003). À ce moment-là, il n'est pas possible pour les travailleurs sociaux de travailler avec les personnes des quartiers défavorisés et il existe un risque de détérioration de ce qui a été accompli par le travail social précédent.

L'évaluation spirituelle se voit utilisée en tant qu'évaluation de la situation de vie du client dans le processus du travail social, lors duquel les valeurs et la motivation du client peuvent parfois contribuer à trouver des solutions à sa situation de vie ou, de manière paradoxale, conduire à sa destruction. L'évaluation spirituelle permet au travailleur social d'identifier les éléments principaux de la spiritualité du client et d'évaluer à quel point cela influence sa situation de vie: si elle peut être utilisée comme *système de soutien* en sa solution, ou si elle est risquée pour le client et menace la résolution de sa situation de vie.

Ce chapitre résumera brièvement l'objectif, le rôle et le processus d'évaluation de la situation de vie du client au sein du travail social. Ensuite, l'on va décrire l'évaluation spirituelle et débattre le problème de l'évaluation de la forme de la spiritualité laïque (voir chapitre 1.1), typique pour le milieu culturel européen. L'objectif de ce livre est néanmoins d'ouvrir et d'élargir le sujet de la spiritualité en Europe laïque et ce chapitre devrait tracer plusieurs manières possibles qui devraient être essayées en pratique et évaluées par une recherche supplémentaire.

Ce que l'on peut retenir de ce chapitre

Connaissances

Les lecteurs apprendront à connaître les principes de base de l'évaluation spirituelle dans le travail social.

Les lecteurs apprendront à connaître le rôle de l'évaluation spirituelle dans le processus de l'évaluation de la situation de vie des clients dans le travail social.

Les lecteurs apprendront à connaître les approches possibles à l'évaluation spirituelle.

Les lecteurs apprendront à connaître les principes de l'évaluation spirituelle dans le contexte européen laïc.

Compétences

Les lecteurs pourront utiliser une évaluation spirituelle brève.

Les lecteurs pourront utiliser une évaluation spirituelle implicite.

1. Évaluation dans le travail social

L'évaluation de la situation de vie du client est une tâche clé du travailleur social dans la plupart des concepts du travail social. La situation de vie se voit interprétée comme une combinaison de facteurs (obstacles et suppositions) du fonctionnement social spécifiques à chaque client. Par conséquent, la situation indique à la fois la nature pluraliste et la non-répétitivité des facteurs du fonctionnement social du client individuel ou de la catégorie de clients, ainsi que le sujet de l'intervention du travailleur social (Navrátil, 2001, p. 14). Le terme *fonctionnement social* se voit utilisé depuis des décennies pour l'interaction entre les exigences de l'environnement et les individus dans le discours du travail social (Bartlett, 1970).

L'évaluation fait partie du processus du travail social : il s'agit du processus d'appréhension du cas du client dans le sens technique et éthique depuis le point de vue du travailleur social (Navrátil et al., 2014). Le travailleur social lorsqu'il évalue la situation sociale d'un client, recherche les circonstances et causes ou autres facteurs de la situation de vie du client qui sont habituellement considérés comme causés par un événement de vie difficile et urgent. L'approche du travailleur social et parfois le destin du client dépendent de cette évaluation. L'évaluation n'est donc pas isolée dans le processus du travail social ; elle ne peut être séparée de cette intervention - elle se voit liée à la planification, à la mise en place et à l'évaluation de l'intervention (Navrátil et Janebová, 2010, pp. 9 - 10). Par conséquent, l'évaluation dans le travail social n'est pas uniquement un rassemblement de données et d'informations, mais est centrée également à une compréhension collective (Navrátil et al., 2014, p. 130). Étant donné que l'interprétation d'une même situation peut différer pour le travailleur social et le client (idem, pp.125-128), il est inévitable de comprendre le processus d'évaluation comme processus de coopération et collaboration avec le client. Puisque l'évaluation peut également découvrir et nommer les facteurs adversaires de la situation de vie du client et ses ressources de gestion de celle-ci, l'évaluation fait également partie de l'intervention en travail social.

Par conséquent, l'évaluation dans le travail social se voit depuis lors fondée principalement sur le constructivisme, où les concepts sont perçus en tant que fictions sociales qui surviennent en lien avec la réalité et son contexte (Berger et Luckmann, 1966). Cette approche est utile pour le travail social ou l'évaluation dans le travail social, puisqu'elle permet la communication entre les mondes conceptuels du travailleur social et de son client : la réalité est interprétée différemment depuis la perspective du client que depuis la perspective du travailleur social. Par conséquent, l'évaluation constructiviste représente une sorte de « recherche d'histoire ». Le travail social se voit appréhendé comme un art d'interprétation et l'évaluation possède un caractère littéral dans le sens de recherche et interprétation de l'information reçue du client. Le processus de recherche de données et d'information ainsi que leur interprétation par le travailleur social s'entrecoupent.

Une partie inévitable d'une telle évaluation est la réflexion critique des suppositions, d'idées et de ressentis du travailleur social. Pour une réévaluation de la situation du client et sa nouvelle interprétation possible, le travailleur social a besoin d'une distance pour avoir une vue détachée de la situation. Pour le travailleur social, cette distance et la vue détachée se basent sur une réflexion critique (Navrátil et al., 2014, pp. 125 - 126). L'approche constructiviste d'évaluation de la situation de vie du client permet par conséquent de comprendre l'évaluation en tant que dialogue entre le *monde du client* et le *monde du travailleur social*. L'objectif de ce processus est une compréhension mutuelle entre le client

et le travailleur social. Le travail social devient ainsi un art d'interprétation et de communication (Coulshed & Orme, 2012, pp. 66ff.).

Par conséquent, la réflexivité représente une compétence du travailleur social pour le contrôle de suppositions et de circonstances de son travail. L'objectif de celles-ci n'est pas de découvrir la vérité objective (c'est-à-dire si Dieu existe véritablement). De plus, la réflexivité représente le processus d'ouverture d'espace pour permettre les vérités diverses selon lesquelles les participants au travail social vivent et lesquelles ils habitent respectivement (Navrátil et al, 2014, pp. 170 - 171).

2. Évaluation spirituelle

2.1. Observations générales

L'évaluation spirituelle dans le travail social tente de prendre en compte la dimension spirituelle du client à part les dimensions biologique, psychologique et sociale. Le travailleur social essaie dans l'esprit d'une approche constructiviste de comprendre la situation de vie du client et le rôle de la spiritualité en celle-ci. Cela signifie que même une spiritualité du client qui n'est pas fondée sur la religiosité ou sur une religion particulière peut jouer un rôle crucial dans la situation de vie du client. Ceci s'applique également à la spiritualité postmoderne diffuse, à laquelle l'on se réfère souvent en tant que spiritualité du spectre global et qui est souvent utilisée dans le discours sociologique pour réfléchir sur la situation tchèque (Lužný et Nešpor, 2008) en tant que situation de l'État le plus sécularisé de l'Europe et du monde.

Lorsque l'on utilise l'évaluation spirituelle afin d'obtenir une évaluation complexe de la situation de vie du client, le travailleur social décide de comment mettre en œuvre l'intervention en remédiant l'échec du fonctionnement social du client. Il est important lors du dialogue d'obtenir des réponses qui lui permettront d'indiquer quels facteurs influencent la situation de vie du client - c'est-à-dire les causes et circonstances de la situation de vie du client et les pré-requis et les obstacles entravant leur résolution (Robert-Lewis, 2011, p. 140). Il en va de soi que l'évaluation spirituelle peut être utilisée par tout travailleur social. D'après les résultats, le travailleur social peut continuer à mener le travail social orienté spirituellement ou orienter le client vers un professionnel de soins spirituels, c'est-à-dire le clergé, le thérapeute confessionnel, le conseiller spirituellement orienté etc. Pour le travailleur social, il est aussi important d'être conscient du changement dans la compréhension de la spiritualité : le changement de la *spiritualité de la demeure* à la *spiritualité de la recherche*. Il ne s'agit pas uniquement de clients jeunes, mais également de personnes âgées qui ne sont pas toujours satisfaites avec une approche *spirituellement sensitive* dans le travail social où le travailleur social identifie un intérêt dans la spiritualité ou la religion et en guise d'intervention renvoie le client vers d'autres, tel le clergé. Les clients s'attendent également au respect, à la considération et à l'incorporation de leur spiritualité dans le service social (Suchomelová, 2016). Une telle approche s'appelle *le travail social spirituellement orienté*. Par conséquent, tout travail social peut être spirituellement sensible.

L'approche spirituellement sensible imprègne le processus d'assistance de la spiritualité et de religion lorsque cela s'avère nécessaire pour aider les clients. La pratique spirituellement sensible peut être définie en tant que résultat de mise en place effective d'une approche spirituellement sensible. La mise en place de l'approche spirituellement sensible demande un engagement personnel envers les

besoins spirituels et religieux des clients (Dudley, 2016, pp.107-108).

Tout travailleur social peut évaluer la situation du client et arriver à une décision de comment gérer la spiritualité du client dans le processus du travail social ou du service social. Tout travailleur social devrait également être capable d'orienter le client vers d'autres professionnels - professionnels en soins spirituels ou pastoraux - suivant le rôle de la spiritualité et/ou de la religion dans la situation de vie du client. Néanmoins, certains travailleurs sociaux peuvent également pratiquer le travail social spirituellement orienté. Ceux-ci incorporent la spiritualité du client dans le processus du travail social et, par conséquent aussi dans l'intervention du travailleur social. Cette sorte de travail social dépend de l'évaluation spirituelle et de l'accord et/ou de l'intérêt du client.

Ci-dessous, l'on décrit l'évaluation spirituelle avec plus de détails en tant qu'approche possible pour tout travail social. En cela, l'intervention spirituelle en travail social se verra également expliquée brièvement.

2.2. Modèles de l'évaluation spirituelle

Le résumé actuel de diverses approches pratiques à l'évaluation spirituelle a été présentée par Dudley par exemple (2016). L'on peut diviser brièvement ces pratiques en questionnaires systématisés et interviews plus ou moins ouverts. Dans le cas des questionnaires, les travailleurs sociaux devraient rechercher leurs objectifs initiaux. Les questionnaires ne tracent habituellement que des aspects spécifiques de la spiritualité, c'est-à-dire les aspects de la spiritualité qui sont importants en salutogenèse (importante en médecine et soins infirmiers) ou bien-être (important en psychothérapie etc.). Les questionnaires représentent également la *taille unique*, c'est-à-dire un outil utilisable universellement qui n'a pas la possibilité de détecter une large palette de phénomènes - mais c'est précisément en cette palette large de phénomènes que l'on doit suivre en travail social, où il faut identifier les problèmes particuliers et spécifiques d'un client concret.

Quoique l'évaluation quantitative puisse être utilisée de manière productive dans de nombreux contextes pratiques, elle est caractérisée par des limites significatives, en particulier lorsqu'utilisée avec des constructions subjectives telle la spiritualité. De tels manques limitent leur validité, mais n'excluent pas leur utilisation (Hodge, 2015A, p.X). Par conséquent, le travailleur social peut utiliser un questionnaire pour l'évaluation spirituelle à titre indicatif. Le questionnaire peut être ensuite précisée en une approche plus qualitative, c'est-à-dire constructiviste, dans un dialogue du travailleur social avec le client

(voir section 1). Dans le discours sur la spiritualité en travail social aux États-Unis, les travailleurs sociaux utilisent toute une gamme de questionnaires. De plus, les questionnaires de l'évaluation spirituelle ont également été développés pour l'Europe plus laïque :

Arndt Büssing de l'Université Witten/Herdecke en Allemagne a développé un questionnaire ASP (Aspects de la Spiritualité) « afin de mesurer une large diversité d'aspects vitaux de spiritualité au-delà les limites conventionnelles conceptuelles en sociétés laïques » (Büssing et al., 2007 ; 2010). Ce questionnaire s'adresse aux personnes qui n'utilisent pas la langue religieuse spécifique afin d'identifier les aspects informels de leur spiritualité (c'est-à-dire la conscience relationnelle, l'humanisme laïque et la conscience existentielle).

Dans la culture tchèque largement laïcisée, un questionnaire appelé « celui de Prague » de

la spiritualité a été développé par Pavel Říčan (Říčan & Janošová, 2005). Ce questionnaire différencie cinq facteurs: *L'éco-spiritualité* (c'est-à-dire la responsabilité envers la vie, la sympathie envers l'animal et/ou Gaïa), *l'Unité* (c'est-à-dire la satisfaction avec l'appartenance à la famille humaine et le lien avec d'autres personnes), le *Mysticisme* (c'est-à-dire l'intégration avec l'univers, la perte de la perception du temps, la perte de la perception des limites de soi-même), la *Morale* (c'est-à-dire le fait de cibler les vertus, le désir d'un nouveau début, la responsabilité de sa vie), et le *Monothéisme transcendant* (la conviction de l'existence d'une Vérité et/ou d'un Être suprêmes, les attitudes positives envers le décès). Cependant, l'utilisation additionnelle du questionnaire a montré ses limites, du moins en ce qui concerne l'usage avec les personnes âgées (Jandásková & Skočovský, 2007), car les personnes âgées éduquées par l'État communiste athéiste ne comprenaient pas certains termes spécifiques du questionnaire.

De tels questionnaires pour le milieu culturel laïque peuvent aider les travailleurs sociaux à situer l'importance de la spiritualité et/ou de la religion pour leur client. Néanmoins, les travailleurs sociaux peuvent également utiliser des outils plus ouverts pour l'évaluation spirituelle indicative. Dans le cadre de l'évaluation de la situation de vie du client, le travail social peut appliquer brièvement et rapidement une série de questions développées pour l'évaluation spirituelle dans les soins médicaux et infirmiers. De telles séries, appelées FICA, HOPE ou iCARING, sont également applicables dans les services sociaux et le travail social (Hodge, 2015A, pp. 31 - 34). Les noms sont des abréviations composées en matrices depuis les premières lettres des questions dans la série. Cela dit, le modèle FICA est directement orienté vers la spiritualité, mais contient également d'autres liens et contextes :

F (Foi) : Vous considérez-vous spirituel ou croyant ?

I (Importance) : Quelle importance votre foi ou croyance occupe-t-elle dans votre vie ?

C (Communauté) : Faites-vous partie d'une communauté spirituelle-religieuse ?

A (Action) : Comment souhaiteriez-vous que j'utilise cette information afin d'améliorer les services proposés ?

Le modèle HOPE suit, comme l'indique son nom, les origines et les sources de *l'espoir* (Anandarajah et Hight, 2001). Depuis celles-ci, le modèle construit brièvement et rapidement l'importance de la spiritualité dans la vie du client :

H (espoir, sens, force, paix, confort, amour et liens) :

L'on a discuté vos systèmes de soutien. Je me demandais qu'est-ce qui existait dans votre vie qui vous soutenait à l'interne ?

Quelles sont vos sources d'espoir, de force, de confort et de paix ? Sur quoi vous appuyez-vous lors des moments difficiles ? Qu'est-ce qui vous soutient et vous pousse à continuer ?

Pour certains, leurs croyances religieuses ou spirituelles agissent comme sources de confort et de force dans la gestion de bons et mauvais moments de la vie ; cela s'applique-t-il à vous ?

(Si la réponse est « Oui », passez aux questions O et P. Si la réponse est « Non », pensez à la question : Est-ce déjà arrivé au cours de votre vie ? Si la réponse est « Oui », pensez à la question : Quels changements y a-t-il eu ?

O (religion organisée) :

Vous considérez-vous comme partie d'une religion organisée ? Quelle importance a cela pour vous ? Quels aspects de votre religion vous sont-ils utiles et inutiles ?

Faites-vous partie d'une communauté religieuse ou spirituelle ? Cela vous aide-t-il ? Comment ?

P (spiritualité personnelle et pratiques spirituelles personnelles) :

Possédez-vous des croyances personnelles spirituelles indépendantes de la religion organisée ? Quelles sont-elles ?

Croyez-vous en Dieu ? Quelle sorte de relation entretenez-vous avec Dieu ?

Quels aspects de votre spiritualité ou des pratiques spirituelles trouvez-vous personnellement les plus utiles ? (Par exemple, la prière, la méditation, la lecture des écritures, la participation aux services religieux, l'écoute de la musique, les randonnées, la communion avec la nature).

E (effets de la spiritualité sur la prestation des services) :

Le fait d'être malade (ou votre situation actuelle) a-t-il influencé votre capacité de faire les activités qui d'habitude vous aident spirituellement ? (Ou ce fait a-t-il influencé votre relation avec Dieu ?)

En tant que médecin, puis-je faire quelque chose pour vous aider à avoir accès aux ressources qui vous aident ?

Craignez-vous les conflits entre vos croyances et votre situation/soins/décisions médicaux ?

Le fait de parler à un aumônier de l'hôpital/guide spirituel de la communauté serait-il utile pour vous ?

Devrais-je savoir quelque chose à propos de certaines pratiques ou restrictions par rapport aux soins médicaux offerts ? (Par exemple les restrictions alimentaires, l'utilisation des produits sanguins).

Le modèle iCARING tente de relier et synthétiser les deux modèles précédents dans leurs multiplicité et diversité (Hodge, 2015A, p. 33) :

I (Importance) : Je me demandais quelle importance la spiritualité ou la religion ont-elles pour vous.

C (Communauté) : Cela vous arrive-t-il de rentrer dans une église ou dans un autre type de communauté religieuse ou spirituelle ?

A et R (Atouts et Ressources) : Y a-t-il des croyances et pratiques spirituelles particulières que vous trouvez particulièrement utiles pour la gestion des défis ?

I (Influence) : Je suis curieux de savoir comment votre spiritualité a-t-elle formé votre appréhension et la réponse à votre situation actuelle.

N (Besoins - Needs) : Je me demandais également s'il y avait des besoins ou soucis spirituels que je devrais traiter.

G (Objectifs -Goals) : À l'avenir, je voudrais savoir si vous étiez intéressé(e) d'incorporer votre spiritualité dans notre travail commun. Si oui, comment cela devrait-être fait ?

Entre les questions « I » et « C », l'on peut également utiliser la question vérificatrice dans le modèle iCARING 1 : *Voudriez-vous discuter la spiritualité et la religion lorsque cela*

devient pertinent pour les services fournis ? (Hodge, 2015A, p. 35 ; 38).

Néanmoins, une telle question vérificatrice n'est pas sans inquiétudes. Lorsque l'on observe la spiritualité non seulement du point de vue du client, mais également en termes du travail social et son engagement envers les clients, l'on devrait questionner une telle opinion. Pour le travail social, la spiritualité était également importante dans des situations, où le client ne s'y intéresse pas et ne s'y intéressera jamais. Deux raisons existent pour une telle approche en travail social. Premièrement, la spiritualité pourrait être un obstacle ou une complication pour la solution de la situation de vie du client ou pour la gestion de la situation de vie. Deuxièmement, le travail social se voit entrepris pour résoudre la situation de vie du client. Dans la culture laïque européenne, une telle question pourrait directement susciter un état de défense chez le client. C'est également la raison pour laquelle l'on pense à l'évaluation spirituelle dans le travail social en Europe plutôt que dans les cultures plus religieuses en Amérique du Sud et du Nord. Cela dit, l'on a besoin d'une approche plus implicite et ethnographique en Europe à l'évaluation spirituelle dans le travail social.

2.3. Variante du modèle HOPE pour l'Europe laïque

Pour le milieu culturel laïque, l'on peut en premier lieu modifier l'ordre des questions - de celles moins ouvertement spirituelles à celles plus explicitement spirituelles, et plus explicitement orientés vers l'espoir et vers la religion. En utilisant le modèle HOPE, le travailleur social doit se rappeler de ne pas poser des questions ultérieures plus explicitement spirituelles lorsqu'il reconnaît que le client a un problème avec une question moins explicitement spirituelle. Cependant, le modèle HOPE avec de telles modifications cosmétiques dans la façon de poser les questions reste applicable uniquement en travail social avec des personnes par leur travailleur social qui au moins assume la pratique religieuse ou la vie spirituelle. Par conséquent, un tel modèle est convenable dans le contexte européen pour le travailleur social lorsqu'il travaille avec des personnes qui possèdent une relation apparente à la religion (par exemple des parties particulières de vêtements, un accessoire particulier), avec des clients dont le travailleur social possède déjà l'information qu'ils sont croyants ou avec un client avec lequel le travailleur social peut constater avec un haut niveau de certitude que le client est croyant (par exemple avec les personnes âgées dans certaines régions d'États européens telle la Slovaquie de l'Est).

La matrice des questions suivantes dans le modèle HOPE est un ordre altéré des questions qui ont donc été modifiées ou reformulées :

H (espoir, sens, force, paix, confort, amour et liens) :

L'on a discuté vos systèmes de soutien. Sur quoi vous appuyez-vous lors des moments difficiles ? Qu'est-ce qui vous soutient et vous pousse à continuer ?

Je me demandais qu'est-ce qui existait dans votre vie qui vous soutenait à l'interne ? Quelles sont vos sources d'espoir, de force, de confort et de paix ?

Pour certains, leurs croyances religieuses ou spirituelles agissent comme sources de confort et de force dans la gestion de bons et mauvais moments de la vie ; cela s'applique-t-il à vous ? (Si la réponse est « Oui », passez aux questions O et P. Si la réponse est « Non », pensez à la question : Est-ce déjà arrivé au cours de votre vie ? Si la réponse est « Oui », pensez à la question : Quels changements y a-t-il eu ?

O (religion organisée) :

Vous considérez-vous comme partie d'une religion organisée ? Quelle importance a cela pour vous ? Faites-vous partie d'une communauté spirituelle ? Cela vous aide-t-il ? Comment ?

Quels aspects de votre religion vous sont-ils utiles et inutiles ?

P (spiritualité personnelle et pratiques spirituelles personnelles) :

Quels aspects de votre spiritualité ou des pratiques spirituelles trouvez-vous personnellement les plus utiles ? (Par exemple, la prière, la méditation, la lecture des écritures, la participation aux services religieux, l'écoute de la musique, les randonnées, la communion avec la nature.)

Possédez-vous des croyances personnelles spirituelles indépendantes de la religion organisée ? Quelles sont-elles ?

Croyez-vous en Dieu ? Quelle sorte de relation entretenez-vous avec Dieu ?

E (effets de la spiritualité sur la prestation des services) :

Craignez-vous des conflits entre vos croyances et votre situation/soins/décisions médicaux ?

Devrais-je savoir quelque chose à propos de certaines pratiques ou restrictions par rapport aux soins médicaux offerts ? (Par exemple les restrictions alimentaire, l'utilisation des produits sanguins.)

Le fait d'être malade (ou votre situation actuelle) a-t-il influencé votre capacité de faire les activités qui vous aident spirituellement ? (Ou ce fait a-t-il influencé votre relation avec Dieu ?)

En tant que travailleur social, puis-je faire quelque chose pour vous aider à avoir accès aux ressources qui vous aident ?

Le fait de parler à un aumônier de l'hôpital/guide spirituel de la communauté serait-il utile pour vous ?

2.4. Intervention spirituelle

Comme pour l'évaluation spirituelle, une partie de l'évaluation de la situation de vie du client pourrait également être une intervention spirituelle en tant que partie de l'intervention du travailleur social. L'on ne possède pas l'espace nécessaire pour débattre une telle intervention spirituelle ici. Néanmoins, une mention brève devrait introduire les lecteurs à ce terme. Sous l'*intervention spirituelle*, Dudley (2016, pp. 207 - 237) compte la présence attentive, la méditation, la prière et les autels et autres emplacements, lieux ou artefacts sacrés. Le travailleur social peut indiquer dans l'évaluation spirituelle que le client pourrait être soutenu par l'utilisation de « techniques » spirituelles ou religieuses. Ainsi, le client peut gérer sa situation de vie et trouver la paix et l'équilibre dans sa vie. L'on peut arriver à un résultat similaire en visitant des places et des bâtiments sacrés ou en utilisant des artefacts sacrés. Dans tous les cas, l'intervention spirituelle dépend toujours de l'évaluation spirituelle et ne peut pas créer un conflit dans la spiritualité et/ou la religion du client.

Néanmoins, ce chapitre est orienté à l'évaluation spirituelle et ce livre est centré à la discussion sur la question comment la spiritualité se réfléchit en travail social dans le contexte européen. Le travail social ne nécessite pas l'usage de l'intervention spirituelle avec chaque client. Le travail social devrait également utiliser en Europe laïcisée une évaluation spirituelle afin de considérer la spiritualité du client dans la recherche de

solutions pour sa situation de vie. L'intervention spirituelle ne doit pas faire partie nécessaire d'une telle solution, mais la spiritualité du client devrait également être toujours respectée et prise en compte par l'intervention purement laïque du travail social.

3. Évaluation spirituelle en Europe laïque

Dans le discours actuel à propos de la spiritualité en travail social, un concept plus détaillé pour les personnes *a-spirituelles* ou encore *areligieuses* (Tiefensee, 2007) (c'est-à-dire athéistes, agnostiques et « aucunes »¹) manque : « Une limite significative de la perspective contemporaine est le fait qu'elle n'offre aucun espace conceptuel pour les personnes qui ne seraient pas croyantes. De nombreuses personnes rejettent le concept de spiritualité » (Hodge, 2017, p. 9). Le fait de respecter la vision du monde du client constitue une partie importante du travail social également en ce qui concerne les questions spirituelles et religieuses et il faut par conséquent respecter également « la croyance athéiste » d'un client (Dudley, 2016, pp.123-152 ; Hodge, 2015A, pp. 13-19 ; Hodge, 2018, pp. 9-12 ; Robert-Lewis, 2011, pp. 143 - 144). Néanmoins, la question fondamentale et générale à propos du rôle de la dimension spirituelle de la vie du client qui se décrit et définit en tant qu'athéiste, agnostique ou « aucun » n'est pas en conflit avec l'éthique du travail social. La spiritualité invisible et anonyme, ainsi que la vision du monde laïque impactent la vie du client et sa conception du bien et du mal ou ses origines de l'espoir et du sens.

En Europe en particulier ou dans la plupart d'États de l'Union européenne, il est par conséquent important de demander et débattre la question de l'usage de l'évaluation spirituelle pour des personnes qui ne se définissent pas en tant que croyantes. Depuis le discours des États-Unis, l'on peut également personnaliser les concepts de l'évaluation spirituelle brève des États-Unis, tel le modèle HOPE (voir section 2.1) ; l'on peut utiliser des questionnaires spécifiques développés par l'environnement européen laïque (voir section 2) ; l'on peut également utiliser certaines suggestions du discours américain et l'adapter pour l'Europe.

Par conséquent, cette partie décrira et suggèrera brièvement une approche européenne possible à l'évaluation spirituelle.

Néanmoins, tandis que de nombreuses personnes sont croyantes et/ou spirituelles, la majorité n'est pas à l'aise avec le fait de parler à propos de la religion et de la spiritualité. Ces personnes ne sont pas familiarisées avec le langage religieux et elles hésitent de parler des problèmes spirituels et religieux ouvertement. En tant qu'alternative aux approches traditionnelles dans l'évaluation spirituelle, l'*évaluation spirituelle* implicite a été développée (Doležel, 2017 ; Hodge, 2015A ; p. 122). Elle est également utile en travail social avec des clients qui possèdent dans leur vie des entités et activités variées, tel le sport, la nature ou le jardinage qui fonctionnent de manière analogique au domaine sacré et à Dieu (Hodge, 2015A, p. 126).

Pour autant, tous les clients ne parleront pas ouvertement de leurs besoins spirituels et religieux : un bon nombre d'entre eux ne trouvera pas les mots appropriés et pour un

¹Le terme « aucun » s'applique aux personnes qui expriment leur propre spiritualité avec des mots tels « non » ou « rien ». Si l'on leur pose des questions à propos de leur croyance, religion ou spiritualité, elles répondent : « Je n'ai aucune spiritualité » ou « Je ne suis croyant d'aucune religion » ou « Je n'ai ni religion ni croyance » (Pew Research Center, 2017 ; Dudley, 2016).

nombre significatif de clients, leur spiritualité ou la religion pourraient être plutôt une barrière qu'un besoin dans leur vie et situation sociale. Par conséquent, l'*approche implicite à l'évaluation spirituelle, qui est fondée sur la méthode ethnographique* (Dudley, 2016, pp. 109 - 110 ; Robert-Lewis, 2011, pp. 141 - 143), *semble être la plus appropriée pour la situation européenne de spiritualité laïque*. À la place d'un langage ouvertement religieux ou de problèmes spirituels, le travailleur social doit utiliser un langage plus existentiel, éventuellement un langage psycho-spirituel (Hodge, 2015A, p.122). Pour autant, parler de problèmes spirituels et religieux avec un langage psycho-spirituel comprend également des risques (Hodge, 2015B). Lorsque le client n'est pas familiarisé avec le langage spirituel ou religieux, utiliser un langage psycho-spirituel lui pourrait créer du stress. D'un autre côté, le client croyant pourrait être stressé par le langage psycho-spirituel utilisé en parlant de thèmes religieux. L'évaluation spirituelle implicite demande alors une sensibilité que le travailleur social soit sensible à la perception du dialogue avec le travailleur social par le client et la préparation à arrêter l'évaluation spirituelle.

En cette approche, le client est vu comme un « guide culturel » qui accompagne le travailleur social et lui montre son « monde » et « sous-culture » ou sa spiritualité. Par conséquent, le travailleur social pose dans son évaluation spirituelle des questions complexes et fait attention aux sens culturellement spécifiques de termes globaux et recherche des descripteurs dans le dialogue avec le client (Robert-Lewis, 2011, pp. 141 - 143). Le travailleur social devrait par conséquent se concentrer sur des concepts telle *la joie, la paix, le sens, la passion, l'objectif et le pardon*. Ces termes sont également utilisés dans le contexte religieux pour décrire la relation entre Dieu et Homme (Hodge, 2015A, p. 123) ou entre les hommes d'une communauté religieuse et parmi les communautés religieuses et le monde entier.

Canda et Furman (2010) présentent quelques exemples de telles questions : Qu'est-ce qui fait sens dans votre vie en ce moment ?

Qu'est-ce qui vous aide à vous concentrer et à rester éveillé ? Où allez-vous pour puiser l'inspiration et la paix ?

En quels moments ressentez-vous une paix interne et une satisfaction de la vie ? Où trouvez-vous la force pour surmonter les difficultés et les crises ?

Dites-moi s'il vous plaît quand avez-vous vécu la dernière fois l'expérience d'une révélation importante, un « aaaaah » moment.

Où (auprès de qui) cherchez-vous le conseil et pourquoi ? De quoi êtes-vous le plus reconnaissant ?

Ce que vous ressentez est-il important pour votre existence dans ce monde (en cette situation) ? Quels sont vos idéaux les plus précieux ?

Qu'estimez-vous être la chose la plus importante dans la vie ?

Ainsi, une autre séquence d'approches décrites ci-dessus pourrait être proposée pour le milieu laïque européen. Il s'agit de la direction dans laquelle l'on pose les questions depuis l'évaluation spirituellement plus sensible en travail social vers l'évaluation spirituellement orienté en travail social, la direction des questions implicites vers les questions plus explicites en rapport avec la spiritualité du client et la direction de l'évaluation brève à travers l'évaluation implicite vers l'évaluation exhaustive (Hodge, 2015A, p. 135).

1. *L'évaluation brève*, c'est-à-dire la variante HOPE pour l'Europe. La question la plus

importante est : La spiritualité est-elle importante pour le client ? Le travailleur social devrait effectuer l'évaluation spirituelle implicite pendant l'évaluation de la situation du client. Une variante que le travailleur social pourrait utiliser est le questionnaire pour le contexte européen : ceci serait le cas dans la situation dans laquelle l'on utilise habituellement les questionnaires ou dans la situation dans laquelle le travailleur social n'a aucun doute à propos de l'intérêt du client en ce qui concerne les questions spirituelles et religieuses.

2. *L'évaluation implicite*, c'est-à-dire l'approche implicite à l'évaluation spirituelle. La question la plus importante est : La spiritualité est-elle importante dans la situation du client ? Le travailleur social demande au client les sens culturellement spécifiques des termes globaux et recherche des descripteurs dans le dialogue avec le client. Par conséquent, l'évaluation spirituelle se voit à présent mélangée et liée avec l'évaluation générale de la situation de vie du client.
3. *L'évaluation complexe (explicite)*, c'est-à-dire le dialogue ouvert avec le client à propos de sa spiritualité ou religion dans le contexte de sa situation de vie. Les questions les plus importantes sont : Quel sens la spiritualité ou la religion du client lui donnent-elles dans sa situation de vie et quel sens le client voit-il dans sa situation de vie et ses problèmes ? Pour une évaluation spirituelle complexe, de nombreux outils peuvent être appliqués du discours à propos de la spiritualité en travail social aux États-Unis. Les limites entre l'évaluation et l'intervention en travail social deviendront à travers l'évaluation complexe de plus en plus obscures. Néanmoins, un tel recoupement entre l'évaluation et l'intervention en travail social actuel est courant, alors que l'évaluation spirituelle complexe devient plus rapprochée de l'intervention spirituelle du travail social.

Conclusion

Le travail social n'est pas uniquement une science, mais également une sorte d'art. Afin d'apprendre un tel métier artistique, il est nécessaire d'avoir un aperçu dans la pratique. Pour l'enseignement du travail social, il est donc suggéré d'utiliser des exemples pratiques. Ceci vaut également pour l'évaluation spirituelle dans le travail social (Hodge, 2015A, p. 169). Depuis un point de vue pratique, l'évaluation spirituelle est utilisable dans le travail social avec chaque client. En conclusion, l'on peut démontrer cela en trois exemples - un client âgé, une victime de violence à domicile et un client sans-abri. Ceux-ci sont fondés sur ma propre expérience du travail avec les clients de Caritas en République tchèque entre les années 2005 et 2011.

- *Un client âgé* : Les personnes âgées sont considérées comme plus croyantes que la génération des jeunes. Cependant, pour plusieurs générations de personnes âgées nées en Europe de l'Est dans les deux premières décennies après la Deuxième Guerre mondiale (1945-1965), ce constat n'était pas absolu. Ces personnes étaient éduquées dans la doctrine de l'athéisme étatique des États communistes de l'Europe de l'Est. Les sondages montrent que ces personnes ne sont pas athéistes, mais ne savent pas comment parler de la spiritualité et de la religion, comment les gérer, n'ont pas les mots pour exprimer leurs idées à propos de sujets spirituels etc. Par conséquent, le travailleur social devrait essayer en travail social avec les personnes âgées nées en cette période de comprendre si et à quel niveau la spiritualité est importante pour elles. Cela signifie l'utilisation d'une approche tel le modèle HOPE modifié (voir section 2.1) dans l'évaluation de la situation de vie d'un tel client âgé. Les réponses du client

peuvent montrer que la spiritualité n'est pas importante pour lui. Elles peuvent également montrer l'importance d'une spiritualité implicite, telles par exemple les sources d'espoir en dehors du cadre dans le monde sensoriel, mais en même temps sans mots et thèmes explicitement religieux. Pour un tel client, la transmission de valeurs de liberté et de l'humanité à ses petits-enfants pourrait être importante. Le fait de réaliser cette transmission pourrait lui donner de l'espoir pour la vie. Par conséquent, le résultat de l'évaluation spirituelle pour un travailleur social est le fait que le contact et la communication avec les petits-enfants sont importants pour le client, car il s'agit d'une partie du système de soutien de sa vie.

- *Client – victime de violence à domicile* : La violence à domicile est un problème social grave avec un fort impact sur la psyché et la vie entière des victimes. En guise d'exemple, l'on peut utiliser la violence contre la femme par son mari. Dans un tel cas, le divorce devrait être la solution de cette situation dangereuse pour la victime. Néanmoins, le divorce pourrait poser problème pour les victimes aux croyances catholiques et appartenance à l'Église catholique. Habituellement, le mariage est sacré pour tout Chrétien. Dans les Églises catholique et orthodoxe, le mariage est également un sacrement. Pour un catholique, ce sacrement dure en effet jusqu'au décès d'un des époux. Par conséquent, le divorce n'est pas possible. Lorsqu'une victime de violence à domicile d'un tel environnement contacte un travailleur social, le travailleur social devrait voir à quel niveau la spiritualité et la religion sont importantes pour ce client. La série de questions HOPE (voir section 2.1), ainsi que l'évaluation spirituelle implicite (voir section 3) devraient montrer au travailleur social à quel point la religion est importante dans la situation de vie dangereuse du client. Le travailleur social peut également tester comment le client interprète l'influence de la famille large, de la communauté religieuse et, par exemple d'un ami de sa famille de l'environnement catholique. Le droit canonique de l'Église catholique reconnaît la résolution de la violence à domicile par un divorce civil. Cela signifie que le couple est divorcé aux yeux de l'État et que la victime peut utiliser le soutien et la protection du système de sécurité social de l'État. Néanmoins, le caractère sacramental du mariage ne change pas. Toutefois, afin de faire recours à une telle solution, le travailleur social doit savoir quel impact cela aura sur l'environnement social de la victime et à quel point le caractère sacramental du mariage est important pour la victime. En fonction de cela, le travailleur social peut expliquer la proposition à la victime et l'effectuer ou engager un théologien ou un clerc dans le processus d'aide. Néanmoins, un tel théologien ou clerc doit être bien informé du problème de la violence à domicile et connaître la solution mentionnée du droit canonique. Un théologien ou clerc qui préfère maintenir un mariage civil malgré la violence à domicile, ce qui signifie que la situation est dangereuse, ne peut pas être engagé dans le processus d'aide.
- *Client sans-abri* : La vie sans abri permanent est souvent la conséquence d'une accumulation de problèmes sociaux divers, ainsi que d'un mode de vie choisi. Pas toute personne sans-abri vivrait dans un foyer fonctionnel en participant au niveau élevé de consommation, comme c'est habituel dans la société postmoderne. Dans l'évaluation de la situation de vie du client, le travailleur social en tant que travailleur de terrain peut par exemple utiliser l'évaluation spirituelle en tant qu'évaluation des valeurs, préférences et opinions du client pour sa vie. À travers une évaluation générale de la situation de vie du client, un travailleur social peut débattre avec le client sur les causes et origines de sa situation sans-abri. Telles causes et origines

peuvent être externes (divorce, chômage, dettes) aussi bien qu'internes (décision propre). Avec l'utilisation de la série de questions HOPE (voir section 2.1) et de l'évaluation spirituelle (voir section 3), un travailleur social peut discuter avec le client ses raisons internes et des racines de la vie sans-abri. Le travailleur social doit avoir un intérêt en des valeurs telle la liberté, la modestie ou les valeurs environnementales. De telles valeurs peuvent être une partie importante du système de soutien de la vie du client, ainsi que des origines de son espoir et du sens de sa vie. Par conséquent, l'évaluation spirituelle peut être une partie importante de l'évaluation générale de la situation du client et peut aider le travailleur social avec une compréhension approfondie des origines et causes internes de la situation sans-abri du client tout en préservant l'évaluation de la situation complète, c'est-à-dire les causes externes et les origines de la situation sans-abri et les problèmes sociaux auxquels le client doit faire face.

Le fait d'accomplir l'art du travail social en utilisant l'évaluation spirituelle exige également que le travailleur social ait la connaissance de sa propre personnalité, spiritualité et approche à la religion et aux problèmes liés. Les compétences d'introspection en rapport à la spiritualité individuelle et au savoir concernant la religion et celui de la sociologie de religion, la psychologie de la religion et de la philosophie, ainsi que de la théologie (de confession(s) chrétienne(s) en dépendant du contexte culturel et religieux) sont nécessaires pour le travailleur social en tant qu'outils de réalisation de l'art du travail social.

Questions pour la réflexion individuelle

- Quel rôle l'évaluation spirituelle joue-t-elle dans l'évaluation d'une situation de vie d'un client dans le travail social ?
- Quels arguments pouvez-vous formuler pour l'usage de l'évaluation spirituelle dans le travail social dans le milieu culturel laïc de l'Europe (dans les États de l'Union européenne) ?
- Quelles sont les différences entre les questionnaires pour l'évaluation spirituelle et l'évaluation dialogique spirituelle (c'est-à-dire les séries de questions, l'approche ethnologique) ?
- Qu'est-ce qu'une évaluation spirituelle brève et comment pouvez-vous l'utiliser en travail social dans le milieu européen ? Formulez votre propre exemple d'usage de l'évaluation spirituelle brève.
- Qu'est-ce qu'une approche implicite à l'évaluation spirituelle et comment pouvez-vous l'utiliser en travail social dans le milieu européen ? Formulez votre propre exemple d'usage de l'évaluation spirituelle implicite.
- Qu'est-ce qu'une évaluation spirituelle complexe ?

Références bibliographiques

- Anandarajah, G., Hight, E. (2001). Spirituality and Medical Practice : Using the HOPE Questions as a Practical Tool for Spiritual Assessment. *American Family Physician*, 63(1), 81-88.
- Bartlett, H. (1970). *The common base of social work practice*. Silver Spring : NASW.
- Berger, P. L., Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the*

- Sociology of Knowledge*. New York: Anchor Books.
- Büssing, A., Föllner-Mancini, A., Gidley, J., Heusser, P. (2010). Aspects of Spirituality in Adolescents. *International Journal of Children's Spirituality*, 15, 25-44.
- Büssing, A., Ostermann, T., Matthiessen, P. F. (2007). Distinct expressions of vital spirituality. The ASP questionnaire as an explorative research tool. *Journal of Religion and Health*, 46, 267-286.
- Coulshed, V., Orme, J. (2012). *Social Work Practice*. 5^e ed. Londres: Bloomsbury – Red Globe Press.
- Canda, E. R.; Furman, L. D. (2010). *Spiritual diversity in social work practice: The heart of helping*. 2^e éd. Oxford : Oxford University Press.
- Doležel, J. (2017). Spiritual Sensitivity in Caritas Services : Why and How to Work with the Spiritual Dimension of the Life Situation of Clients. *Caritas et veritas*, 1, 50-68.
- Dudley, J. R. (2016). *Spirituality, Ethics and Social Work : Connecting Spirituality, Religion, and Practice*. New York – Londres : Routledge.
- Hodge, D. R. (2015A). *Spiritual Evaluation in Social Work : Mental Health Practice*. New York : Oxford University Press.
- Hodge, D. R. (2015B). Spirituality and Religion among the General Public : Implications for Social Work Discourse. *Social Work*, 60(3), 219-227.
- Hodge, D. R. (2017). The evolution of spirituality and religion in international social work discourse: Strengths and limitations of the contemporary understanding. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work*, 37(2), 1-21.
- Hrdličková, L. (2003). Smrt a pohřeb u Romů. Smrt a pohřeb v obyčejové tradici Romů. *Dingir*, 7(4), 19-21.
- Jandásková, Z., Skočovský, K. D. (2007). Psychometrické vlastnosti a faktorová struktura Pražského dotazníku spirituality (PSQ 30) u souboru starších žen. *Studia minora Facultatis Philosophicae Universitatis Brunensis*, 11, 29-38.
- Lužný, D., Nešpor, Z. R. et al. (2008). *Náboženství v menšině: Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*. Prague : Malvern.
- Navrátil, P. (2001). *Teorie a metody sociální práce*. Brno : Marek Zeman.
- Navrátil, P. et al. (2014). *Reflexivní posouzení v sociální práci s rodinami*. Brno : MUNI Press.
- Navrátil, P., Janebová, R. et al. (2010). *Reflexivita v posuzování životní situace klientek a klientů sociální práce*. Hradec Králové : Gaudeamus.
- Robert-Lewis, A. C. (2011). Response to Mark Chaves: Practical Interventions to Assist Social Work Students in Addressing Religious and Spiritual Diversity. *Social Work & Christianity*, 38(2), 139-145.
- Říčan, P., Janošová, J. (2005). Spirituality: Its psychological operationalization via measurement of individual differences: a Czech perspective. *Studia psychologica*, 47, 157–165.
- Suchomelová, V. (2016). *Senioři a spiritualita: Duchovní potřeby v každodenním životě*. Prague : Návrat domů.

Tiefensee, E. (2007). Areligiosität: Annäherung an ein Phänomen. In U. Laepple (Ed.). *Die sogenannten Konfessionslosen und die Mission der Kirche: Festgabe für Hartmut Bärend* (pp.66-77). Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag.

III.3. Spiritualité et décisions éthiques

Emanuele Lacca

Dans ce chapitre, nous examinerons la relation entre la spiritualité et les décisions éthiques dans le cadre des activités du travailleur social. Cette relation est importante en raison de la croissance nécessaire de compétences au sein de l'interprétation de la spiritualité dans le contexte du travail social.

Ce que l'on peut retenir de ce chapitre

Connaissances

En comprenant le lien entre la spiritualité et l'éthique, les lecteurs appréhenderont les aspects théoriques les plus importants qui résument et ouvrent les devoirs de l'évaluation spirituelle.

Compétences

Les lecteurs compareront les niveaux divers de la spiritualité en les êtres humains et seront prêts à les associer au contexte dans lequel ils opèrent et dans lequel les décisions éthiques sont nécessaires.

Attitudes

Les lecteurs appliqueront les connaissances et compétences afin de justifier leurs propres actions dans le travail personnel ou organisationnel, ils évalueront les besoins du client depuis une perspective éthique également et décideront des stratégies à appliquer dans une situation particulière.

Introduction

Les concepts de la spiritualité et des décisions éthiques se rejoignent au moment de l'exercice du travail social. Le travailleur social doit appliquer toute la théorie qu'il a appris au cours de son entraînement théorique et comprendre en même temps qu'il travaille avec des personnes. Des personnes qui ont des désirs, des attentes, des craintes et parfois même des préjugés préconçus à propos du travailleur social et de son travail. Par conséquent, il ne s'agit pas uniquement d'un sujet théorique, il est également nécessaire d'aller à travers les réalités diverses et analyser la spiritualité du client tout en adaptant le choix de l'action stratégique. Pour cela, il est crucial de comprendre les êtres humains qui se tiennent face à nous.

Pour commencer notre analyse, l'on prendra le concept de l'être humain du chapitre I.2 : il s'agit de la totalité des hypothèses et croyances sur ce qu'est cet être par nature, comment il/elle vit dans son environnement social et matériel et quelles valeurs et objectifs sa vie devrait avoir.

Selon ce constat, le travailleur social doit se poser face au client duquel il/elle prend soin quelques questions fondamentales afin de coordonner ses attentes avec la spiritualité de la personne face à lui/elle.

- Suis-je réellement en train d'approcher le client sans aucun préjugé ?
- Comment le client s'exprime-t-il envers moi ?
- Suis-je capable de déterminer à quel point je connais le client ?

- Crois-je comprendre la nature de l'individu ?
- Suis-je capable de contextualiser la nature de l'individu dans le contexte social pertinent ?
- Puis-je comprendre les valeurs et objectifs du client ?
- Ces valeurs et objectifs peuvent-ils être harmonisés avec ceux que je voudrais proposer ?

Comme nous le percevons à travers ces questions, le premier geste à faire est une évaluation préliminaire du client, afin de comprendre son côté spirituel. Il est vrai que les actes et gestes explicites et apparents nous donnent une appréhension large des croyances de l'individu, mais il est plus utile d'aller au-delà de ces actes ou gestes dans une tentative d'évaluation plus complète. C'est particulièrement le cas lorsque cette évaluation s'associe à une prise de décision éthique qui peut avoir deux sens et sous-entendre deux questions précises :

- Quelles décisions dois-je prendre pour être utile au client ?
- Quelles décisions le client prend-il habituellement lorsqu'il fait face aux dilemmes de la vie quotidienne ?

À travers les réponses générales à ces questions, il sera possible de comprendre comment la spiritualité et les décisions éthiques sont des aspects liées et fondamentaux de la relation entre le travailleur social et le client.

Dans la suite de ce chapitre, les deux seront analysées séparément afin d'être synthétisées et montrées dans leur relation particulière par la suite.

1. Les décisions éthiques et l'évaluation spirituelle : une relation organisée et coordonnée

Les décisions éthiques et spirituelles ne devraient pas être traitées séparément l'une de l'autre. Au cours de cette partie, l'on va déterminer les raisons pour ce constat et établir pourquoi toute décision impliquant notre soi est spirituelle par conséquence naturelle et éthique par construction individuelle et sociale.

Parler des décisions éthiques et spirituelles signifie en premier lieu assumer l'existence de deux mondes qui entrent en communication : le soi et ce qui entoure le soi. Toute décision prise par le sujet implique être dirigé vers un objet, animé ou inanimé, existant dans le monde. Le sujet souhaite faire quelque chose et recherche des moyens dans le monde par lesquels il pourrait réaliser ses idées, les mettre en place. Par cela, il souhaite de se réaliser et se retrouve selon une expression en une « recherche de bonne vie » constante (Todd Peters, 2004, p.13). Selon l'enseignement de l'éthique sociale chrétienne, chercher la bonne vie afin de se réaliser signifie principalement de résoudre certains « dilemmes » qui envahissent l'existence des êtres humains et qui appellent constamment à la responsabilité envers soi et au respect envers l'Autrui :

- l'âme - le corps
- l'intériorité - l'extériorité
- la nature - l'histoire
- la liberté - le déterminisme
- la communauté - l'individualité

- la personne - la nature
- la mortalité - l'immortalité
- l'immanence - la transcendance
- l'expérience de finitude - l'aspiration à l'éternité

De tels dilemmes surviennent lorsque les personnes commencent à réfléchir sur elles-mêmes et sur leur relation avec le monde autour d'elles, en particulier avec les autres. Par conséquent, ces problèmes doivent être considérés de manière analytique, afin que le contact avec l'Autrui puisse être aussi fructueux que possible. En particulier, ces dilemmes possèdent des caractéristiques singulières :

1. *L'âme - le corps*. Ce dilemme survient lorsque les personnes, amenées à réfléchir sur leur rôle dans ce monde luttent avec la décision de suivre les impulsions de leur âme ou de répondre aux réactions du corps tel qu'il interagit avec l'environnement. Historiquement, c'est ce dilemme qui a créé le plus de controverses dans l'histoire des idées, car l'on a tendance à considérer l'être humain en tant qu'être binaire qui doit nécessairement choisir entre deux options. Le Catéchisme de l'Église catholique (§366) est plutôt d'accord avec cette perspective, affirmant l'immortalité de l'âme et la mortalité du corps. En réalité, cette tension entre l'immortalité de l'âme et la moralité du corps n'est qu'apparente, car la motivation et l'action humaines sont éthiquement responsables du choix entre les pulsions de l'âme et les réactions du corps. La pré-compréhension théologique est importante en expliquant pourquoi un tel dilemme existe, mais sa résolution doit être attribuée à la volonté humaine, à l'auto-détermination libre indépendamment de croyances religieuses et visions du monde. Ce dilemme abandonne par conséquent toute intention fataliste et/ou déterministe.

2. *L'intériorité - l'extériorité*. Ce dilemme est directement lié au premier et prend toujours place dans la relation de l'univers avec « je ». Néanmoins, à la différence du premier, ce dilemme est lié à l'auto-réflexion du sujet au sein de l'environnement en lequel il agit. Pendant l'action, les agents peuvent agir selon certaines règles qui sont dictées soit par l'écoute d'eux-mêmes, leurs besoins, aspirations ou liées à la satisfaction d'un besoin externe propre à la communauté de référence en laquelle ils vivent. Considérer mes disponibilités et désirs ou mon entourage ? Cela devient la question principale à gérer lorsque l'on se retrouve dans ce dilemme. De manière similaire, à ce type de dilemme appartiennent des questions concernant notre place dans le monde, notre volonté à décider que faire et comment le faire et comment nous percevoir dans le contexte de référence.

3. *La nature - l'histoire*. Ce dilemme commence à revêtir des niveaux plus compliqués, car il ne dépend pas uniquement de nos actes, mais élargit l'horizon d'action délibérée résultant de l'acquisition du savoir culturel. Connaître son histoire, la culture de l'environnement de référence permet au sujet de décider s'il faut s'adapter à cette histoire et culture ou s'il faut s'accorder avec la nature humaine que l'on « ressent » et qui nous caractérise. C'est le cas dans la situation extrême où certains êtres humains penchent vers une vie ascétique, loin du groupe culturel en lequel ils sont nés. Cette attitude, tout comme celle d'adhérer à l'histoire de référence, ne devrait pas être stigmatisée en tant qu'attitude négative. En effet, elle représente la réponse du ressenti individuel à l'horizon culturel et

il s'agit donc pour cette raison toujours du résultat d'un raisonnement bien réfléchi que l'écouteur doit inévitablement prendre en compte lorsqu'il évalue l'action individuelle en communauté.

4. *La liberté - le déterminisme.* Lié aux trois dilemmes précédents, celui-ci surgit lorsque les hommes se demandent si leurs actions sont réellement libres dans le monde, dans lequel ils agissent. L'on ne parle pas de réflexions liées au thème théologique du libre arbitre, car celui-ci a une valeur à la fois individuelle et collective et présuppose déjà une identification culturelle. À la place, l'on parle d'une attitude liée à l'acceptation de ce que les personnes trouvent au sein de leur groupe de référence, telle l'observation de certaines traditions ou des comportements précis. Dans un certain sens, l'on se trouve à réfléchir si nos actions sont réellement libres ou si elles sont guidées dans tous les cas par l'appartenance à un groupe particulier, par la conformité au collectif. En d'autres termes, cette question est double : a. si un individu naît complètement libre – *tabula rasa*, tel Thomas d'Aquin l'aurait exprimé – ou s'il est guidé déjà depuis la naissance et « déterminé » par certaines attitudes culturelles et n'est ainsi pas complètement libre : b. si l'individu peut librement décider des actes ou si les choix sont déterminés par la culture de la communauté en laquelle il est élevé. Cet aspect doit être en particulier pris en compte dans la phase de l'évaluation spirituelle afin de rendre cette évaluation complètement libre des préjugés et préconceptions.

5. *La communauté - l'individualité.* La question principale générée par ce dilemme est destinée à répondre à la vocation comportementale de l'individu et sa tendance naturelle à la communauté. Lors des événements, les hommes consolideront leurs attitudes et seront capables de décider si leurs attitudes et dispositions sont accomplies dans le contexte social ou si elles sont nécessaires pour eux-mêmes. Cela ne signifie pas l'isolation sociale, mais une auto-réalisation dans le contexte plus personnel que social. En d'autres termes, ce dilemme est destiné à montrer les tendances humaines envers l'individualisme et le partage qui semblent exister de manière équivalente en un être humain, mais qui doivent être analysées dans leur prévalence existentielle.

6. *La personne - la nature.* Ce dilemme est directement lié au dilemme entre la nature et l'histoire, mais il prend ici un caractère exclusivement individuel. Qui suis-je en tant que personne ? La nature et la personne sont-elles différentes ? Que signifie la nature ? Ce sont les questions principales auxquelles l'analyse de ce dilemme promet de répondre. L'on ne peut pas répondre à ces questions facilement, car elles impliquent au-delà d'une origine historique et culturelle le fait qu'un individu doit inévitablement être capable de se connaître clairement et nettement. De plus, la réponse au sens de la nature implique un chemin d'enquête double concernant la nature de l'individu et la nature (l'environnement) qui l'entoure. L'un des chemins n'exclut pas l'autre, mais une réponse unique n'est possible que lorsque les deux se retrouvent harmonisés, c'est-à-dire lorsque l'individu comprend qui il est et ce qui l'entoure, agissant en accord avec les principes et valeurs qui organisent la sociabilité éthique d'individus.

7. *La mortalité – l'immortalité.* Ce dilemme est lié au deux suivants du point de vue de leurs valeur herméneutique. Lorsque les hommes réfléchissent sur eux-mêmes et se rendent compte du fait qu'ils sont limités en temps et espace - en un seul mot, mortels - ils commencent à vouloir perpétuer eux-mêmes et leurs actions. Cela ouvre un désir

d'immortalité qui doit être pris en compte lorsque l'on affirme aspirer à une vie éternelle. Car par immortalité, l'on ne sous-entend pas naïvement le désir de vivre éternellement, mais plutôt le désir de perpétuer ses actes pour toujours dans l'environnement dirigeant notre existence.

8. *L'immanence - la transcendance.* La tension entre l'immanence et la transcendance est directement liée au dilemme précédent. Lorsque les hommes se rendent compte de leur limitation et réalisent qu'ils souhaitent transférer leur mortalité en immortalité, ils commencent à réfléchir sur la question si certains aspects de leur existence qui ne font pas partie de ce monde existent. Ils prennent ensuite contact avec la transcendance pour la première fois. Cela dit, ils confessent à leur esprit qu'ils souhaitent d'étendre leur savoir au-delà de la limitation de leur environnement, aspirant à une compréhension de ce qui se trouve dans l'au-delà. Cela les ouvre à une croyance religieuse et à toutes les pratiques y associées.

9. *L'expérience de finitude - l'aspiration à l'éternité.* Le dilemme entre ces deux pôles provient de l'expérience d'existence de chacun, du fait d'être limité dans un monde limité et du désir de comprendre la dimension de l'éternité qui est *aliud quid* comparé à l'exiguïté du monde humain.

Ces dilemmes, comme nous pouvons le voir en les explorant un par un en profondeur, placent l'individu devant un choix entre le désir d'auto-actualisation et le désir d'écouter l'autre, même au sens multi-dimensionnel comme dans le cas des deux dilemmes derniers. Le travailleur social et son client « doivent » par conséquent choisir. Cette nécessité demande inévitablement la création d'un protocole précis de prise de décision qui se voit souvent codifié par une progression bien définie qui prend le nom de « pas du processus de la prise de décisions éthiques ». L'individu se trouve au sein du processus de prise de décisions qui crée la décision déjà par sa définition propre. Mais ce processus crée également l'individu-même puisque toute décision transmet son développement au monde. Un tel processus de prise de décisions consiste habituellement en neuf étapes, influencées par les dilemmes en tant que parties des faits, le soi-disant monde interne du client (May et al., 2013) :

1. rassembler les faits ;
2. définir les sujets éthiques ;
3. identifier les parties impactées ;
4. identifier les conséquences ;
5. identifier les obligations (les principes, les droits, la justice) ;
6. prendre en compte le caractère et l'intégrité ;
7. réfléchir de manière créative sur les actions potentielles ;
8. vérifier son « instinct » ;
9. décider de l'acte éthique propre et être prêt à gérer les arguments contraires.

2. Les décisions éthiques et le « chemin » à travers les dilemmes vers le processus de prise de décisions

Comment les dilemmes rentrent-ils dans le processus de la prise de décisions ? Comment l'évaluation spirituelle rentre-t-elle dans ce processus ?

L'ensemble de ces étapes nous permet de comprendre comment les décisions éthiques devraient être prises et/ou gérées, tout en prenant compte de la disposition du travailleur social et ces mêmes dispositions et attentes du client. Ces étapes peuvent être appliquées à tout domaine de notre vie : dans ce cadre, en prenant la division détaillée par May comme référence, l'on se concentre à la prise de décisions en une situation typique entre le travailleur social et le client.

La première étape consiste en le rassemblement de faits. En premier lieu, l'on doit être clair par rapport au statut de notre interlocuteur pour commencer au mieux l'activité de l'interprétation herméneutique de ses croyances et actes. La stratégie de base est de poser la question du qui, quoi, où, quand, pourquoi et comment. À travers les réponses à ces six questions, l'on obtient un retour initial du client et de ce à quoi l'on devra faire face. Une fois que le client a été identifié et la situation à analyser a été saisie, il est nécessaire de tenter de connaître le client aussi près que possible afin d'élaborer une stratégie éthiquement incontestable fondée sur les faits et non pas sur un préjugé personnel. Ce dernier n'est permis que s'il n'est pas possible de savoir plus à propos du client et l'on doit procéder par des suppositions personnelles. Celles-ci ne sont autorisées qu'à condition qu'elles soient continuellement vérifiées par les connaissances *actualisées* construites à propos du client.

Une fois que la direction à prendre a été saisie, la deuxième étape est de codifier les problèmes éthiques, afin que la relation entre le travailleur social et le client soit véritable et guidée par l'objectif commun de se connaître mutuellement. Pour faire cela, il est nécessaire d'identifier d'abord l'origine culturelle en laquelle le client habite, afin que les problèmes éthiques puissent être identifiés et un plan d'action puisse être établi. Tout travailleur social aura ses croyances professionnelles éthiques qui conduiront à la considération précise d'idées éthiques, tout comme tout client aura sa façon de concevoir la vie, individuellement ou en association. Ainsi, le fait de décider quels problèmes éthiques doivent être considérés devient décisif en déterminant l'exactitude des décisions éthiques.

Pour cela, il est nécessaire d'identifier le type de relation entre le travailleur social et le client, les conséquences de cette relation et les obligations réciproques. En premier lieu, il est important de décider ce que sont les valeurs primaires et secondaires du client agissant dans la prise de position, tout en essayant de comprendre ce qui pourrait constituer la perspective depuis laquelle le client vit et agit. Ainsi, il sera possible de surmonter les préjugés liés au cours de la vie du travailleur social. Ensuite, en évitant soigneusement le biais cognitif, les conséquences d'un plan donné seront identifiées. La décision éthique à propos d'un problème donné par le travailleur social génèrera des conséquences pour le monde du client. Pour cette raison, la recherche de la décision la plus adaptée est fondamentale afin de créer une relation de confiance et de coopération entre les parties qui s'engagent dans l'« histoire » de gestion. Enfin, afin de garder les bienfaits de ce processus, la dernière étape consiste en la reconnaissance des obligations mutuelles entre le travailleur social et le client. C'est-à-dire, le processus relationnel entre eux doit se baser sur des

principes clairs, des droits égaux et une justice proportionnelle. Dans le processus de gestion, le travailleur social peut être un guide pour le client, mais ne devrait jamais se trouver dans la position du *supereminencia* envers le client.

Le travailleur social doit par conséquent effectuer une auto-reconnaissance de son propre caractère, ses croyances et dispositions. Cela lui permettra de comprendre sa « place » au sein du processus de gestion entier et être au clair avec le rôle au sein de ce processus, tout en générant ainsi un cercle vertueux de confiance qui encouragera le client à mettre ce processus en place.

En relation avec le client, le travailleur social devrait donc tenter d'être créatif. Cette créativité se voit exprimée en premier lieu à travers l'harmonisation entre sa spiritualité et celle du client. Cette harmonisation créera le cercle vertueux qui accomplira avec succès le processus de gestion. Uniquement à travers une telle harmonisation le travailleur social deviendra capable d'effectuer sa créativité, chercher l'ensemble de solutions pour le problème potentiel du client qui sera encouragé par ce processus à se révéler complètement et attendre le résultat de cette gestion.

À propos de cet état des lieux, le travailleur social devrait faire ce que May appelle *vérifier son propre instinct*. Conscient du succès du processus de gestion, il doit approfondir son auto-reconnaissance et harmonisation avec le client, afin de confirmer les bienfaits éthiques du processus et les compléter par des aperçus personnels qui pourraient les rendre encore plus utiles. L'évaluation spirituelle n'est pas uniquement un processus qui suit un code d'éthique précis et structuré, mais également le porteur d'une pratique libre de l'intuition du travailleur social en travaillant avec le client.

Le travailleur social doit clairement en dernière instance vérifier si l'évaluation spirituelle et le processus de gestion ont été clôturés en suivant strictement les règles du code éthique et qu'aucun moment n'a dépassé les possibilités garanties par les codes éthiques divers. Prendre soin de quelqu'un est une activité qui déplace notre soi interne vers ceux qui sont impliqués et améliore leur spiritualité. Mais tout processus de cette sorte implique au début et à la fin des décisions éthiques qui sont légalement correctes ou qui respectent au moins les codes donnés pour ces cas particuliers.

La sociabilité d'individus représente dans tous les cas la base de tout tel processus et, comme Aristote le constate dans l'*Éthique à Nicomaque*, la sociabilité véritable est accomplie lorsque deux individus ou plus passent un temps ensemble et sans qualification ont pour objectif le bien de l'autre et les bienfaits mutuels qui les rendent satisfaits dans leur relation.

La spiritualité ne pourrait alors être définie que de manière naïve en tant que tout ce qui va au-delà de la réalité ou ce qui transcende le monde physique. Par une inspection plus détaillée, cela semble comme une définition bien éloignée de ce que la spiritualité signifie pour nous. Elle n'est pas synonyme de méditation, n'est pas étroitement liée (pour le but que nous désignons ici) aux pratiques religieuses particulières qui nous rendent dans un état de conscience où nous ne « ressentons » que notre esprit.

La spiritualité pour nos objectifs peut être définie de quatre manières :

- le niveau suprême de toute ligne évolutionnelle individuelle,

- le chemin de toute ligne évolutionnelle individuelle,
- l'expérience du sommet (l'état de conscience déterminé)
- l'attitude particulière envers la vie.

La spiritualité est le niveau suprême de toute ligne évolutionnelle individuelle et de son chemin en le sens où toute partie de notre individualité (p.ex. : cognitive, interpersonnelle, émotionnelle, morale) possède d'un côté des niveaux indépendants de développement qui d'un autre côté ceux-ci contribuent tous à la définition de notre spiritualité. Par exemple, la sphère morale se développe individuellement des autres sphères, mais n'existe pas sans un certain degré de développement de la sphère interpersonnelle. Ainsi, notre spiritualité se voit partagée et exclusive en même temps. Ces parties mentionnées ci-dessus rendent possible l'accomplissement de l'expérience du sommet lorsqu'elles sont pleinement développées, cette expérience à travers laquelle nos potentiels spirituels s'expriment au plus haut degré. En cet état expérientiel particulier, l'évaluation spirituelle rencontre l'évaluation rationnelle et l'intuition catégorique sur les problèmes donnés.

Mais la spiritualité en des mots plus simples peut représenter également une attitude particulière envers la vie. En réinterprétant les mots d'Agostino Famlonga (2016, p. 104), l'attitude de la bonté, de compassion, de l'aide et du service aux autres sont considérés spirituelles, en opposition à l'égoïsme, à la ventilation de la colère, de la jalousie et tous les sentiments/attitudes qui éloignent habituellement l'homme de l'expérience de la communion avec les autres. Une attitude interne d'ouverture et d'acceptation des expériences de vie est également considérée comme spirituelle, en opposition à une attitude de rejet et d'être fermé aux expériences. Il devient immédiatement évident que toutes ces attitudes internes retombent en dehors des paramètres des définitions précédentes. Elles sont simplement une pré-disposition interne qui peut être choisie par la personne à tout moment de l'évolution, indépendamment de l'état de conscience en lequel cette personne se trouve. Dans ce cas, il s'agit d'un choix de l'individu qui détermine la transmission de ce type d'attitude, quelle qu'elle puisse être, dans sa vie. Par exemple, le choix d'adopter un code éthique de comportement est un choix de maturité intérieure, car il permet de construire sa vie sur la base de ses propres valeurs.

L'évaluation spirituelle authentique passe ainsi à travers une reconnaissance sage et correcte du sens de notre spiritualité. Cette partie du chapitre a montré uniquement une perspective particulière sur le sujet, prenant en compte également les questions survenues dans l'autre chapitre du livre dédié à la spiritualité.

3. Spiritualité et décisions éthiques. Une conclusion ultime (suggérée) de débouchés

Comme observé dans le paragraphe précédent, la spiritualité et les décisions éthiques sont étroitement liées. Elles se trouvent dans une relation circulaire : la spiritualité guide les décisions éthiques et les décisions éthiques contribuent à définir les particularités spirituelles de la personne agissant et de son environnement. Tel Gomez et Fischer l'ont constaté :

Être plus conscient de la relation entre soi-même et les autres de la communauté (le bien-être communautaire suprême) ou être plus conscient des effets des activités sur l'environnement (le bien-être environnemental)

suprême) devraient conduire à s'orienter vers les autres en termes d'actions de la personne et conduire ainsi à une prise de décisions idéaliste plus importante. Au sein des domaines du bien-être spirituel, le domaine communautaire est peut-être celui qui est le plus étroitement lié à la prise de décision qui influence les autres, puisque le bien-être communautaire se concentre sur la relation entre soi-même et les autres et est lié à l'amour de l'humanité (Gomez & Fisher, 2003, p. 1979).

La spiritualité et les décisions éthiques ne renvoient par conséquent pas uniquement à la vie de l'individu, mais influencent également la sphère de la communauté par sa relation avec les autres. Une évaluation de la spiritualité individuelle ne peut pas ignorer le fait qu'elle se retrouve incorporée dans un environnement social qui le détermine et le guide. L'analyse de la spiritualité et des décisions éthiques est d'une grande aide dans l'évaluation de la relation entre l'individu et la société en laquelle il vit et agit. Pour cela, il est nécessaire d'analyser la spiritualité de l'individu dans le contexte social et depuis les origines diverses qui caractérisent la vie sociale, à la fois depuis le point de vue du travailleur social et du client, comme constaté dans le Chapitre III.1. et comme il en sera le cas dans le chapitre suivant.

Références bibliographiques

- Argyle, M., Hills, P. (2000). Religious experiences and their relations with happiness and personality. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10 (3), 157-172.
- Bailey, J., Burch M. (2016). *Ethics for behaviours analysts*. Londres : Routledge.
- Bradburn, N. M. (1969). *The structure of psychological well-being*. Chicago (IL) : Aldine.
- Famlonga, A. (2016). *Sistema operative non duale*. Sondrio : Essere Integrale.
- Gomez, R., Fisher, J. W. (2003). Domains of spiritual well-being and development and validation of the Spiritual Well-Being Questionnaire. *Personality and Individual Differences*, 35 (8), 1975-1991.
- Goodloe, R., Arreola, P. (1992). Spiritual health: out of the closet. *Health Education*, 23 (4), 221-226.
- May, D. R. (2013). Steps of the Ethical Decision Making Process, Lawrence (KS) : International Centre for Ethics in Business.
https://research.ku.edu/sites/research.ku.edu/files/docs/EESE_EthicalDecisionmakingFramework.pdf
- Tloczynski, J., Knoll, C., Fitch, A. (1997). The relationship among spirituality, religious ideology, and personality. *Journal of Psychology and Theology*, 25 (2), 208-213.
- Todd Peters, R. (2004). *In search of the Good Life*. Londres : Continuum.

III.4. Organisations ecclésiastiques de charité et régulations du secteur social

Birher Nándor

*Je
crois que Dieu peut et veut faire naître le bien à partir de tout, même du mal
extrême. Aussi a-t-il besoin d'hommes pour lesquels « toutes choses
concourent au bien ».*

*Je
crois que Dieu veut nous donner chaque fois
que nous nous trouvons dans une situation
difficile la force de résistance dont nous
avons besoin.*

*Mais
Il ne la donne pas d'avance, afin que nous ne
comptions pas sur nous-mêmes, mais sur Lui
seul. Dans cette certitude, toute peur de
l'avenir devrait être surmontée.*

*Je
crois que Dieu n'est pas
une fatalité en dehors du
temps, mais qu'Il attend nos
prières sincères et nos
actions responsables et
qu'Il répond.*

Bonhoeffer, Credo

Introduction

L'on ressent que malgré les nombreux points communs, une différence existe entre le travail social professionnel, le travail social professionnel spirituel imprégné de spiritualité et le travail social professionnel guidé par la religion.

L'on sait également qu'il faut au cours du service social gérer séparément les attentes et les normes liées aux clients, aux travailleurs sociaux et aux institutions. Ces différences sont clairement délimitées si l'on examine les activités - qu'il s'agisse du travail du travailleur social, de l'établissement de l'institution ou des attentes du client. L'on peut voir que ces activités sont déterminées en premier lieu par les normes et les valeurs : la loi, la morale ou la religion. Bien entendu, elles sont réglées uniquement par l'un ou l'autre ensemble de normes. En effet, leurs relations sont dominantes, sans qu'il soit important laquelle est au premier plan.

À la place de réponses simples, pensez à un réseau complexe de relations réglementaires. Les religions peuvent jouer un rôle important dans un tel réseau de normes. Le rôle des religions devient évident dans l'évolution des chiffres de croyants au monde, comme nous pouvons l'observer dans le tableau suivant résumant la situation en mutation globale des religions :

Tableau 4 : Accroissement naturel estimé (naissances moins décès) 2010-2015, en millions

	<i>Europe</i>	<i>Afrique centrale</i>	<i>Amérique du Nord</i>	<i>Asie-le Pacifique</i>	<i>Amérique latine</i>	<i>Afrique subsaharienne</i>
<i>Chrétiens</i>	-5,6	+0,9	+5,8	+17,7	+32,6	+64,5
<i>Musulmans</i>	+2,3	+32,1	+0,3	+79,5	*	+38,2
<i>Pas d'affiliation</i>	+1,4	+0,2	+2,4	+16,8	+3,1	+2,2
<i>Hindous</i>	*	+0,1	+0,2	+66,5	*	*
<i>Bouddhistes</i>	*	*	+0,2	+11,7	*	*

Source : Pew Research Center. *Pas de données.

Une autre distinction très importante est celle que le concept actuel de la spiritualité n'est pas nécessairement celui de la religion. Dans ce chapitre, l'on soulignera qu'en plus de la spiritualité en tant que l'un des principes les plus fondamentaux qui nous guident (Sheldrake), la religion et ses institutions peuvent également contenir des valeurs millénaires. L'évêque Cecilio Raúl Berzosa Martínez approche le sujet d'une manière particulière lorsqu'il décrit en 2011 la relation entre la religion et la spiritualité au 20^e siècle, comme suit : « les années 1960, oui à Jésus, non à l'Église. Les années 1970 : oui à Dieu, non à Christ. Les années 1980 : oui à la religion, non à Dieu. Les 1990 : oui à la spiritualité, non à la religion » (Martínez). Toutefois, avec le constat de Martínez, l'on ne peut obtenir aucune contradiction avec l'utilisation des mots anglais, selon laquelle la fréquence de l'usage des mots « Christ » et « religion » montre une croissance visible en pratique depuis les années 1960 (Figure 5).

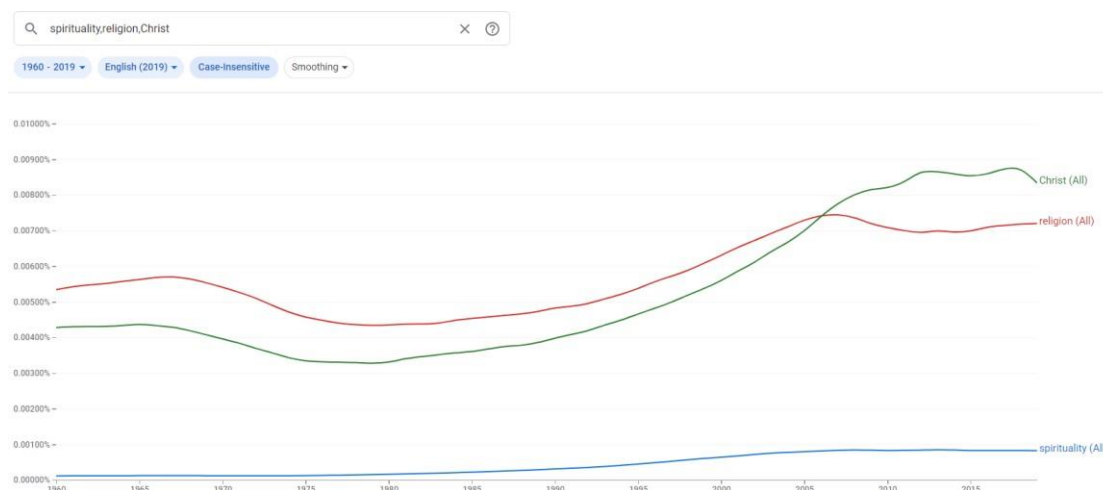


Fig. 5 Source : Google Ngram Viewer, 10/04/2021

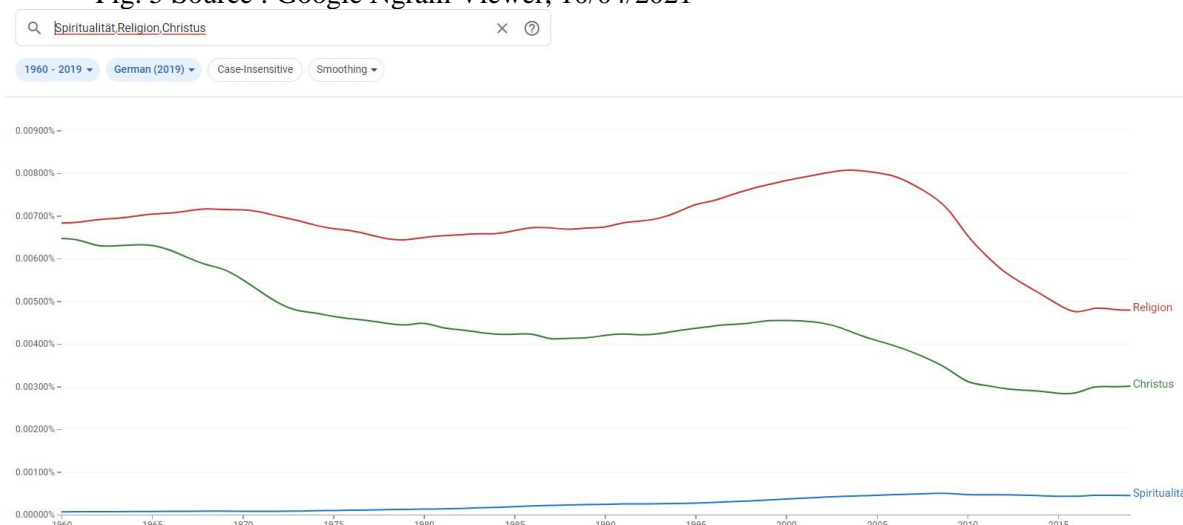


Fig. 6 Source : Google Ngram Viewer, 10/04/2021

De plus, en examinant la terminologie allemande, l'on peut voir que la figure 3 soutient le constat de Martínez. De manière générale, l'on peut certainement affirmer : à l'égard de la spiritualité, il est inévitable de présenter les concepts de religion et du christianisme.

Plus bas, l'on montre comment Caritas catholique en tant qu'institution et employeur majeur dans de nombreux États du monde s'efforce d'unir la loi, la morale et la religion aussi efficacement que possible dans un ordre opérationnel bien établi.

Ce que l'on peut retenir de ce chapitre

Après avoir lu ce chapitre, les points suivants seront plus clairs :

- le rôle de la religion dans le fonctionnement d'une institution de l'Église;
- le lien entre la spiritualité, la religiosité de l'institution ecclésiastique et la législation qui lui permet de fonctionner;
- les formes techniques de la coopération des normes;
- le rôle particulier du Christianisme en tant que religion dans la fourniture de l'assistance sociale.

Connaissances

Les lecteurs apprendront à connaître les particularités possibles des Églises, y compris les institutions maintenues par l'Église catholique en termes de la spiritualité et de la gestion de l'institution.

Compétences

Les lecteurs, lorsqu'ils travailleront dans une institution de l'Église, seront capables de s'adapter en tant qu'employés aux attentes de l'institution de l'Église en tant qu'employeur.

Attitudes

Les lecteurs pourront également situer leurs propres valeurs dans le système de valeurs d'une institution religieusement engagée.

1. L'institution ecclésiastique et son pouvoir

Il est important d'être conscient du fait que les représentants primaires des normes de la religion sont dans le Christianisme les Églises qui transforment les normes religieuses en mots, traditions et pratiques religieuses. Les Églises sont capables de créer et protéger le caractère collectif des religions en accord avec leur propre code. Ainsi, la religion et la communauté de l'Église sont des concepts étroitement liés. Les Églises affiliées à des religions majoritaires définissent dans la plupart des cas les relations entre les individus au-delà des limites pour former des communautés. Pour cette raison-ci, appartenir à des Églises plus larges signifie également appartenir à une communauté supra-nationale avec des droits et obligations spécifiques. Il s'agit du devoir primaire de chaque Église de protéger ses valeurs religieuses au-delà des intérêts individuels nationaux ou de groupe pour la communauté entière du présent et de l'avenir. C'est donc pour cela qu'un membre de la communauté ecclésiastique possède une mission unique, au-delà de celle des nations ou États.

C'est le devoir des institutions ecclésiastiques d'aide sociale d'assurer le lien entre les trois normes de la loi, la morale et la religion de manière organisée. Leur tâche majeure est celle d'harmoniser les standards. Avec un accent sur l'âme, il est nécessaire de promouvoir la coexistence bonne et juste des hommes. D'après Platon :

En effet, c'est de l'âme que viennent pour le corps et pour l'homme tout entier tous les maux et tous les biens ; ils en découlent comme ils découlent de la tête dans les yeux. C'est donc l'âme qu'il faut tout d'abord et avant tout soigner, si l'on veut que la tête et tout le corps soient en bon état (Platon, 1984, p.62).

Dans la définition de Bonhoeffer, les symptômes du désordre sont :

Avec la disparition de la foi en Dieu ne restait qu'un monde rationalisé et mécanisé... Le désir d'une liberté absolue conduit les hommes au plus profond des asservissements. Le maître de la machine devient son esclave... La nouvelle unité que la Révolution française a apportée à l'Europe et dont nous vivons la crise aujourd'hui est donc l'athéisme occidental (Bonhoeffer, 2015, p. 78).

Aujourd'hui, le Christianisme est en déclin religieux à l'Ouest (de moins en moins de personnes pratiquent leur religion). Au contraire, les institutions ecclésiastiques possèdent toujours un rôle important dans les sociétés. Elles sont également indispensables dans les

liens internationaux de pouvoir. Il faut noter que malgré les tendances actuelles de l'Ouest, le nombre de personnes croyantes dans le monde augmente constamment. La question fondamentale se pose s'il y a une valeur ajoutée qui dérive de la nature ecclésiastique des institutions ou s'il s'agit simplement d'organisation non-gouvernementales. La valeur ajoutée réside dans l'engagement religieux.

La « *ius publicum ecclesiasticum* », l'instrument légal qui régit la coopération des États et des Églises, est fondamentale pour l'opération et le financement d'institutions ecclésiastiques (Klein, 1997, p. 165). Il peut être dans l'intérêt de l'État « externaliser » certaines de ses tâches et de transmettre certaines responsabilités à un fournisseur de services externe en accord avec le principe de la neutralité de valeurs. La coopération de l'État et de l'Église est typiquement en accord avec le principe de la séparation, selon lequel l'État attend et finance les services de valeurs neutres qui ne sont pas influencés par la religion.

Néanmoins, une institution ecclésiastique ne peut pas être de valeur neutre. Son devoir signifie adhérer à ses valeurs principales qui proviennent de son fondateur ou sa tradition. Dans le cas d'un conflit de valeurs, elle devrait donner priorité à son identité propre, au dépens de son soutien financier. Typiquement toutefois, il convient plus à l'État et aux partis ecclésiastiques de retenir le caractère religieux des institutions ecclésiastiques lorsqu'elles fournissent des services.

Évidemment, les clients d'institutions ecclésiastiques d'aide sociale ne sont pas obligés d'être religieuses ou de respecter la morale de la communauté. L'institution (et les individus qui y travaillent) doivent plutôt adhérer aux normes de la religion et de la morale, ce qui est aussi important que de respecter la loi (Caritas Ministry, 2015, p. 13 - 30).

Le partenariat de l'État et de l'Église peut être fondé uniquement sur le respect mutuel. Il s'agit d'une attitude inappropriée de l'État d'attendre que les institutions ecclésiastiques abandonnent leur identité religieuse en retour des fonds et il n'est pas acceptable non plus que les institutions ecclésiastiques entreprennent cela dans l'espoir d'un financement. Pour cette raison, il est essentiel de définir les caractéristiques d'organisations ecclésiastiques. L'accent devrait être sur le fait que les institutions ecclésiastiques devraient fournir des services selon leurs propres attentes religieuses et morales, ce qui signifie également qu'elles fournissent ainsi une valeur ajoutée.

Développer leur propre système de régulation est le devoir d'institutions ecclésiastiques qui est fondé en premier lieu sur les normes de la religion, mais qui prend également en compte la régulation par la morale et la loi :

- Être conscient et renforcer leurs propres standards moraux et religieux est le devoir des Églises et leurs institutions.
- Les Églises et les institutions ecclésiastiques possèdent le droit exclusif et le devoir de demander et de répondre aux questions religieuses et morales. Les personnes tierces ne sont pas autorisées à intervenir dans le « discours social » des Églises et des institutions ecclésiastiques. Néanmoins, il peut être nécessaire qu'elles soient autorisées de par ses propres règles à se protéger des conséquences négatives de décisions religieuses incorrectes.

- Il s'agit du devoir des systèmes légaux démocratiques d'accepter et de respecter les règles qui surviennent des normes religieuses et morales des Églises en tant que régulateurs normatifs, par le fait bien sûr que les règles ecclésiastiques ne sont pas contraires aux attentes de la législation laïque.

En pratique, cela signifie qu'une institution ecclésiastique devrait développer par exemple sa propre série de règles éthiques au cours d'un discours interne, fondé sur ses standards religieux et moraux. Un Code catholique de l'Éthique ne devrait pas comprendre la légitimité de l'avortement ou de l'euthanasie en référence au droit de l'homme de l'auto-définition ou à la promotion d'un autre « scandale publique ». Une autre question consiste en ce qu'une institution catholique peut faire avec le pécheur démuné qui cause le scandale - en vue du fait que nous sommes tous pécheurs selon les principes catholiques religieux (et l'expérience quotidienne de l'homme).

Il n'a jamais été aussi important pour les États de redéfinir et représenter de manière emphatique les standards religieux et moraux par les Églises et institutions ecclésiastiques (Caritas Ministry, 2015, pp. 31 - 90). Uniquement dans ce cas-là seront-elles capables de trouver une relation fructueuse avec les ordres légaux des États.

Les institutions ecclésiastiques ne seraient autrement rien de plus que des ONG plus ou moins efficaces. De plus, le rôle des Églises en tant qu'institutions continuera à diminuer avec le déclin de leur appartenance à l'Ouest. La seule manière d'arrêter ce processus est d'avancer sa propre culture et religiosité, quoique cela arrive comme résultat de la montée d'autres idéologies. Plus simplement, une institution ecclésiastique (chrétienne) doit servir même si elle ne reçoit aucune aide externe pour son ministère ou si elle fait face à une résistance externe. Quoique, comme nous l'avons appris par l'expérience historique, il faut être prêt à temps et à protéger, renforcer et possiblement confronter son identité propre avec d'autres idéologies de manière à ce que la valeur la plus importante, l'être humain-même, ne devienne pas une victime.

2. Les Caritas en tant qu'institutions

Dans cette étude, l'on se concentre sur un type fondamental d'institutions ecclésiastiques catholiques, les Caritas (charité). Leur fonctionnement a un impact significatif sur certaines sociétés européennes et est déterminé à la fois par les règles ecclésiastiques et étatiques.

L'idée que le seul objectif d'aide avec amour est de soutenir les démunés en termes de finances est incorrect. Il ne s'agit que d'un seul moyen d'aide et il ne constitue pas le moyen le plus important. L'objectif de la « caritas » est de développer une vie ou plus concrètement une vie qui plaît à Dieu depuis la coopération de l'individu avec la communauté. Bonhoeffer définit cette tâche comme suit : « L'ordre authentique de ce qui est en haut et en bas vit de la foi dans la mission divine, dans le « maître » des « maîtres ». Cette foi seule est capable de dompter les puissances démoniaques qui surgissent d'en bas. Si cette foi se brise, toute structure [...] s'effondre » (Bonhoeffer, 2015, p. 247).

Le fait que la pauvreté puisse être éliminée, que le bien-être universel puisse être atteint et que tout le monde puisse devenir riche fait partie de l'idéologie la plus commune (postmoderne). Au contraire, Jésus affirme clairement qu'« il y aura toujours des pauvres ». De plus, ceci a été énoncé dans un contexte où Judas souhaitait donner l'argent apparemment gaspillé aux pauvres. L'idée du « paradis sur Terre » a été introduite dans

les dictatures, mais se voit impossible à atteindre. Évidemment, prendre soin des pauvres est une priorité, mais cette tâche se révèle complexe. Après tout, la religion chrétienne et ses institutions ont la mission de conduire tout le monde vers Dieu. Enfin, cette mission consiste en témoignage de la valeur de la vie et de la vie humaine en particulier.

La vie réelle ne peut trouver origine que dans la rencontre des personnes, dit Buber, puisque la source de la vie est la relation des personnes, d'où provienne l'existence. Une manière très importante de rencontrer est d'aider l'Autrui.

En ce point, il est nécessaire de distinguer entre fournir et recevoir de l'aide individuelle et les systèmes professionnels qui fournissent l'assistance de manière institutionnalisée. Lorsque les organisations de « caritas » ont besoin d'être des organisations de fonctionnement professionnelles qui répondent aux défis de la société d'aujourd'hui (Kirchensteuer) tout en utilisant les ressources disponibles aussi efficacement que possible, elles ne doivent jamais oublier que le « consommateur de leur service » n'est ni une institution, ni un « produit », mais la création la plus précieuse de Dieu : l'homme. Au cours de la charité d'assistance, l'être humain en chair et sang ne peut pas être ignoré par aucun processus institutionnel. Inversement, toute institutionnalisation devrait être axée exclusivement au service de la personne.

Les organisations de la charité auraient une responsabilité particulière en tant que réseau international dans le processus de trouver exactement les niveaux adéquats de l'intervention en faisant la différence entre l'activité superficielle et l'aide réelle. L'exemple le plus typique de choix du mauvais niveau serait par exemple lorsque les personnes de pays riches voyagent pour l'aide personnelle aux « camps des pauvres » construits particulièrement pour ceux-ci. Ces jeunes personnes généreuses devraient plutôt fonder une famille chez soi et prendre soin de leurs propres enfants. S'il n'y a aucune communauté par nature, il ne peut pas y exister une organisation viable.

Une tâche tout aussi importante des organisations de charité est de découvrir, définir et exiger des règles religieuses et morales particulières à ses membres. Ceci peut constituer la base sur laquelle la charité peut devenir une organisation ecclésiastique remplie de l'Esprit et non seulement une organisation non-gouvernementale plus ou moins bien soutenue qui distribue les ressources de manière efficace. Pour cette raison, les approches régulatrices appropriées devraient être développées, y compris le code de l'éthique, l'utilisation consciente de symboles religieux, la conscience de textes religieux, l'assurance de la qualité. Comme l'on peut voir, écrire des codes de l'éthique n'est pas suffisant. Une culture complexe qui représente les valeurs de l'organisation religieusement engagée constamment et en toutes ces parties constitutives doit se développer.

Deux points importants sont à considérer :

- Les règles pertinentes devraient être rédigées par les membres compétents de la communauté. En d'autres termes, la communauté-même doit déterminer à travers un discours qui mérite d'établir les principales règles religieuses et éthiques.
- Les règles doivent être harmonisées avec les trois normes, il ne suffit donc pas de prendre en compte l'État de droit et de se référer simplement à la déclaration des droits de l'homme : la réglementation ne doit pas être complètement neutres pour les organisations ecclésiastiques.

Le règlement interne d'organisations ecclésiastiques peut contenir les normes clairement formulées de la religion qui diffèrent de celles formulées par l'État. Cette différence peut être exactement la tension sociale qui représente le fondement de tout discours social - selon Habermas (Nass, 2003 ; 2019).

Cela peut représenter la base d'un conflit fructueux que Jésus lui-même a apporté au monde avec son Église. Les douze chapitres de l'Évangile de Luc pourraient dans l'ensemble constituer le fondement d'une société charitable. Il faudrait prêter une attention particulière aux parties commençant par le vers 49. Ces mots ne concernent pas une Église facile à vivre ou un groupe de volontaires apparemment pauvres de l'Ouest. « Je suis venu apporter un feu sur la terre, et comme je voudrais qu'il soit déjà allumé ! Je dois recevoir un baptême, et quelle angoisse est la mienne jusqu'à ce qu'il soit accompli ! Pensez-vous que je sois venu mettre la paix sur la terre ? Non, je vous le dis, mais bien plutôt la division ». Ces mots de Jésus montrent la puissance que nous avons perdue et que nous devons retrouver ensemble dans le débat. La source de ce débat sera le conflit non-résolu entre les trois systèmes normatifs.

3. L'humanisme chrétien dans le système ecclésiastique des institutions

À travers notre analyse de la puissance, l'on a découvert que toutes les activités religieuses sont fondées sur une relation propre entre Dieu et homme et que tous les actes moraux se basent sur une relation saine entre les hommes. Afin de décrire cette relation avec succès, il est très important que les organisations de la charité identifient l'homme, la « personne ». Indépendamment du fait si les « parties prenantes » de la charité sont du côté du fournisseur des services ou du côté de l'utilisateur du service, elles possèdent les mêmes caractéristiques.

Accentuer la dignité indiscutable de l'homme est l'idée la plus évidente et la plus agréable même pour la pensée libérale. Le christianisme va toutefois plus loin. Puisque l'homme est fait à l'image de Dieu, il ne peut pas par exemple être détruit comme fœtus, il ne peut pas faire l'objet d'expériences (il ne peut être que leur sujet) et ne peut pas être tué sans « le fardeau du sang » porté par le meurtrier. Si ces questions étaient ouvertes au niveau de la loi ou de la morale, la religion, la révélation Divine est très claire à ce sujet.

Selon les approches juive et chrétienne, la vie de l'homme est régie par une commande double, l'amour de Dieu et du prochain. Le système institutionnel de Caritas doit revenir à cette commande à l'époque où le concept de Dieu a perdu son importance et l'homme n'aime ni son prochain, ni sa propre vie. Au contraire, l'amour de la vie est une joie qui prend origine dans le fait que la vie est un don unique de Dieu et qu'elle a une signification éternelle. Il s'agit du devoir de l'homme chrétien et juif de découvrir cette joie en soi et la transmettre aux autres, à son prochain et à ceux qui nécessitent l'aide et la positivité de l'autre. Il existe deux erreurs fondamentales dans notre relation envers le prochain et celles-ci se retrouvent intensifiées par la culture consommatrice actuelle. L'une des erreurs est de ne pas aider mon prochain qui a besoin de moi et l'autre est de ne pas accepter l'aide de mon prochain lorsque j'en ai besoin.

Ce concept globalement interprété de la dignité humaine s'applique aux dirigeants de l'organisation caritative (ceux au pouvoir), aux travailleurs, bénévoles, ainsi qu'aux utilisateurs du service (ceux qui nécessitent l'assistance).

Cependant, il existe un autre aspect étroitement lié à la dignité humaine : l'inclination de l'homme vers le Mal ou son péché. L'erreur serait de penser que tout le monde dans le système ecclésiastique ou parmi ceux dans les soins est innocent. De nos jours, en grande partie en raison de l'intention à éviter la responsabilité, l'on souhaite voir les hommes uniquement comme s'ils étaient « saints ». En réalité, il est toutefois nécessaire de clarifier qu'il existe un péché et qu'il existe une punition en tant que sa conséquence. Ceci s'applique aussi bien à un dirigeant opportuniste qui abuse de son pouvoir qu'à un client alcoolique ou à un travailleur. Tout cela doit être géré par l'organisation afin que le degré du péché soit réduit et afin que le pécheur soit guéri. La première étape est d'identifier et d'affirmer le péché. C'est ce que les thérapeutes connaissent bien chez les personnes dépendantes.

La construction d'une communauté plus forte est un travail de l'homme par lequel il partage les vérités qu'il a découvertes avec les autres. Ceci représente un autre domaine, dans lequel il reste beaucoup de choses à faire. Les organisations caritatives ecclésiastiques restent souvent à un niveau de communication qui est effectif dans la récolte des fonds et dans la construction d'une image, mais qui est autrement neutre et superficiel. À l'avenir, afin de renforcer la dignité humaine, l'on devrait se positionner clairement en faveur des valeurs exprimées dans l'utilisation combinée des trois systèmes normatifs, quoique cela soit en conflit avec les tendances. Les organisations ecclésiastiques doivent trouver leur propre langage de construction de communauté et être assez courageuses pour articuler leurs valeurs principales, tout en réalisant en tant que Chrétiens que « le Chemin, la Vérité et la Vie » et Jésus-même.

4. Une description du système possible - Heinrich Pompey

Heinrich Pompey donne l'une des descriptions les plus complètes du système d'activité caritative dans l'Église tout en analysant les tâches pratiques de l'aide caritative depuis une perspective théologique. Il constate que les institutions Caritas doivent « christianiser » les hommes en plusieurs étapes. La première étape dans ce processus est de découvrir le Bien dans la nature humaine. Ceci est suivi d'un développement individuel ou socio-éthique, après lesquels les aspects spirituels (religieux) apparaissent également. L'amour guérit à la fois de manière physique et spirituelle. Dans une seconde étape, il devient clair que cet amour ne guérit pas uniquement les individus, mais également construit la communauté (Caritas Ministry 86). Comme l'on peut le voir, la tâche de la « Christianisation » du système des institutions charitables est de créer une combinaison très particulière des trois normes, dans laquelle le contexte théorique se voit complété par la pratique quotidienne et réelle de l'aide.

Pompey a révélé que le service de charité possède une « fonction d'invitation » et représente ainsi une liaison morale et religieuse interpellante. Pour cette raison-ci, l'organisation-même doit évidemment être consciente de ce qu'elle peut attendre de ses membres.

Les attentes de Pompey ne sont évidemment pas limitées à la charité catholique. Dans le cas de toute organisation religieuse, les principes qui ont été récemment identifiés par un groupe de prêtres réformés dans la recherche de la réponse à la question « Quelle est la valeur ajoutée que les institutions sociales ecclésiastiques portent-elles ? » peuvent être définis. Voici un exemple. Ce sera le devoir de chaque institution de trouver comment les

principes présentés ci-dessus peuvent être mis en pratique.

- Une institution ecclésiastique est également une institution spirituelle, ce qui signifie qu'il y existe également une communauté ecclésiastique. La « représentation » de la spiritualité est un « devoir » officiel.
- La charité n'est pas un service - l'amour rend le service charitable - l'« obligation » de Christ - *païssez mes agneaux* - est fondée sur l'amour.
- Prêter attention à l'Autrui est l'élément le plus important - le contact personnel se voit « révélé par le visage », la prière régulière avec vos collègues est essentielle.
- La construction de la congrégation : Les valeurs de la communauté de l'Église devraient être présentes sur le lieu de travail.
- Il faut un contrôle et une direction extérieurs : la communauté presbytérienne.
- L'organisation devrait être un lieu de travail avec des soins pastoraux (obligation de confidentialité).
- Des principes d'« aider les uns les autres » et de « la foi qui donne la force » devraient exister au sein de cette organisation.
- Il faudrait prendre le principe de la doyeneté sérieusement : « Le fait de pouvoir l'exercer est ma récompense ».
- Les activités caritatives comprennent par exemple l'aide à domicile et en même temps la construction d'une relation entre les personnes âgées et la congrégation (l'assistant apporte la Parole à la maison).
- Les personnes qui utilisent le service caritatif forment également le personnel soignant, en particulier en termes de la foi : l'organisation devrait soutenir cela.
- Il est important d'avoir un pasteur vers lequel l'on puisse « se tourner ».
- À la place / en plus du Code de déontologie, une phrase devrait être accentuée : « Tout travail est fait en présence de Dieu ».
- Les membres doivent travailler ensemble à tous les niveaux de l'organisation : un travail excellent devrait être attendu de tous les membres d'une équipe excellente. « Le gestionnaire devrait avoir honte si son équipe n'est pas la meilleure. »
- L'employé doit obtenir une spiritualité complémentaire - le travailleur mentalement stable reste également stable dans son service.
- Le travail dans une institution ecclésiastique devrait être effectué dans l'esprit de l'Église.

5. Outils d'usage simultané de normes dans les institutions caritatives

Le principe central de la charité (comme dans l'État de Platon) est la justice pour les pauvres. La justice peut être atteinte par l'application combinée des normes.

Il existe cependant un aspect tout aussi important mais plus pratique que le précédent, c'est-à-dire le fait que les autres religions construisent également leur propre système « de la charité » avec leurs institutions d'aide sociale religieusement engagées (Fonk 207 - 208). Cela sera un problème crucial par exemple en Allemagne, en particulier en raison de la restructuration des impôts ecclésiastiques qui sera mise en place dans les décennies suivantes. Il sera impossible de construire par exemple un système d'aide sociale islamique dans l'Europe occidentale sans ajustement des normes.

Suivent alors des principes qui peuvent être revus dans le contexte des approches aux normes diverses.

- a. *La loi naturelle*, en tant que réseau des trois systèmes normatifs est le fondement de

l'approche catholique, elle n'est donc pas éloignée de la charité. Il faut noter cependant que selon certaines approches liées à l'église, les accomplissements de la technologie ont révélé une face précédemment inconnue du pouvoir et a ainsi présenté de nouveaux défis inconnus à la loi et à la politique. Par conséquent, la question la plus importante concerne le fait de trouver... un indice moral. L'idée d'une loi naturelle n'est plus appropriée à cette tâche, car l'idée de la nature qui est à ses racines a été détruite par la théorie de l'évolution (catholiques bavarois).

Comme cela a déjà été soulignée, ce constat est vrai depuis une certaine perspective, mais la redécouverte de la loi naturelle est inévitable en particulier en temps de crise. Les principes de la loi naturelle restent encore à découvrir en théologie de la charité et dans la réglementation de l'activité charitable.

Il est également crucial de se familiariser avec la loi ecclésiastique dirigeant les activités de charité afin d'être capable d'agir de manière responsable. Tout comme les principes de la loi naturelle, les régulations de l'Église doit être enseignée à ceux qui s'engagent dans les activités caritatives. Ceci représente une priorité pour les gestionnaires et les employés des institutions, puisqu'ils sont ceux qui réalisent les pratiques correctes par lesquelles ils peuvent atteindre une opération plus efficace. Les réglementations de la charité les plus importantes sont *Deus Caritas est* et *Intima Ecclesiae natura* à propos du service caritatif : parmi les encycliques, les consignes sont énoncées dans *Rerum novarum* 13, *Mater et magistra* 6, 119-121, *Populorum progressio* 45-46, 67, *Sollicitudo rei socialis* 42-43, 47, *Centesimus annus* 11, 48-49, *Caritas in veritate* 11.

b. La Charité en tant qu'institution opère dans le cadre de la *loi internationale* (l'on pense que la loi internationale est – tout comme la loi naturelle – dans un autre réseau du système des trois normes). Les principes religieux d'une organisation gérée depuis le centre à Rome sont en accord avec les principes religieux d'environ un milliard de personnes. Tout cela occupe un rôle capital dans la société, ainsi l'usage efficace de cela représente une tâche importante. Ce système devrait clarifier les aspects qui apparaissent dans la loi naturelle et légale et dans d'autres réglementations légales. Sur ce fond, la signification éternelle des droits de l'homme devrait être découverte en dépassant le catalogue des droits de l'homme immanents et souvent négligés.

c. L'usage simultané des normes peut être identifié à trois niveaux différents en pratique. *La conformité* peut être au niveau de l'organisation le fondement d'un système de gestion transparente qui respecte pleinement les principes de l'intégrité. À ce niveau, il faudrait faire recours à toutes les méthodes techniques connues à ce jour-ci afin d'ajuster les normes. Tout cela peut constituer un bon outil de gestion des organisations caritatives qui opèrent à l'échelle internationale.

d. La régulation interne que l'on peut caractériser par un *code de déontologie/éthique* doit apparaître à niveau local. Il a déjà été souligné que la signification de ces codes réside en le fait qu'ils se développent en coopération avec les partis pris. L'accord entre les gestionnaires, les employés et les bénévoles par rapport aux normes a un rôle particulièrement important.

e. Le développement des standards et, en particulier, le développement de *systèmes d'assurance de qualité* (Deutscher Caritasverband, 2003) peut être généralement identifié

à niveau local. Les besoins des partis pris, en particulier des « consommateurs » doivent être pris en compte dans ce domaine. Les besoins des clients, des personnes démunies, ainsi que leur satisfaction doivent être évalués. Si l'on prend ceux-ci en considération, les ajustements nécessaires peuvent être réalisés. Depuis 2015, les standards de gestion ont été évalués par Caritas Internationalis pour ses organisations membres et ont commencé à être intégrés en pratique en 2019. Ces standards engagent toute l'organisation dans une logique de contrôle de processus résumé ci-dessus. La version mise à jour intitulée « The Caritas Internationalis Management Standards (CIMS) » a pris effet à partir du 1er janvier 2021. Une attention particulière devrait être consacrée à l'accent de l'organisation à l'égard des priorités de gestion, ainsi qu'à l'implication correcte des parties en jeu. De manière générale, le cadre offert ici prend en considération les réglementations nécessaires pour le fonctionnement. Relier ces réglementations à une gestion de régulation, à la gestion de risques et à l'engagement des parties pris assure le contrôle efficace des processus que l'organisation mène. En même temps, l'on doit cependant voir en cela un système très complexe, dont le fonctionnement demande une compréhension simultanée des concepts légaux, moraux et religieux.

Comme indiqué précédemment, les règles de chacune des trois normes doivent apparaître à tous les niveaux énoncés de régulations. L'on doit clairement voir à tous les niveaux ce qu'est la loi, ce qu'est la morale et ce qu'est demandé de la religion. Dans la plupart des cas, l'accord entre ces règles semble facile à s'imposer. La pratique révélera néanmoins des conflits et disputes. Ces conflits et disputes vont toutefois promouvoir la mission d'aide par l'amour.

Le fait que les circonstances de l'opération institutionnalisée de la charité ont changé de manière significative dans les années récentes ne doit pas être négligée. Le changement démographique et le changement d'attitudes envers les Églises a mené à une régression de personnes souhaitant travailler de manière professionnelle dans le domaine social, y compris moins de personnes engagées dans le Christianisme. Le défi de l'emploi (quoiqu'il s'agisse de nos jours d'un rêve) peut être la robotisation de l'industrie 4.0. Il est toutefois plus probable qu'il y aura de plus en plus de personnes dans le domaine social provenant de l'Est et du Sud, en particulier des employés qui proviennent de pays plus pauvres. L'image sera encore plus compliquée si plus de travailleurs musulmans apparaissent. Afin de gérer ces situations nouvelles, il est essentiel que les règles de la loi, de la morale et de la religion puissent être combinées effectivement de manières diverses résumées ci-dessus.

Conclusion (Comportement catholique responsable)

« L'Église confesse avoir convoité la sécurité, la tranquillité, la possession et l'honneur auxquels elle n'avait pas le droit... Il y aura donc une justification et un renouvellement de l'Occident à la seule condition que les droits soient rétablis d'une manière ou d'une autre... » (Bonhoeffer, 2015, p. 92 - 94).

L'on peut se référer à deux citations de l'Évangile comme base de toute activité sociale. Les deux passages commencent par la question existentielle qui est la plus importante pour tous les croyants, c'est-à-dire que faire pour atteindre la « vie éternelle » et éviter la mort. Dans les deux cas, la réponse à cette question est de nature sociale, ou en d'autres termes,

elle se réfère à l'Autrui.

Jean-Baptiste déclare que nos actes personnels déterminent notre relation avec Dieu. Il existe un besoin urgent de « conversion », ce qui signifie principalement se tourner vers l'Autrui. De plus, ce retour est de nature explicitement matérielle. Avec nos possessions, l'on doit contribuer au bien-être de l'autre personne, dans la mesure où il ou elle en a besoin et dans la mesure où nous en sommes capables. Luc le formule ainsi :

« Déjà la hache est mise à la racine des arbres. Tout arbre qui ne produit pas de bons fruits sera donc coupé et jeté au feu. » La foule l'interrogeait : « Que devons-nous donc faire ? » Il leur répondit : « Que celui qui a deux chemises les partage avec celui qui n'en a pas, et celui qui a de quoi manger fasse de même. »

Jésus continue dans cette problématique en définissant l'autre ou le prochain. Ce n'est pas un hasard que l'encyclique *Fratelli Tutti* par le Pape François commence également avec cette parabole. La parabole du Bon Samaritain révèle le fait que l'Autrui est celui qui a besoin de nous. Toutes les circonstances religieuses, nationales, liées à la propriété ou autres ne sont pas pertinentes ; le seul aspect essentiel est que l'autre a besoin de vous. Ceci est la base de toutes les activités sociales. Il ne s'agit pas uniquement d'une assurance de qualité, comme c'est le cas d'un besoin de consommateur qui doit être satisfait de manière convenable pour celui-ci. Il s'agit de l'Autrui qui a un besoin que vous pouvez satisfaire. Puisque vous avez la capacité d'aider ceux en besoin, votre devoir personnel est d'aider. Si vous échouez à le faire, votre relation avec Dieu s'empirera. L'obligation ici est d'alléger le besoin existant des autres êtres humains au détriment de notre propre bien. Ainsi, nous devenons de plus en plus parfaits. Il ne s'agit pas uniquement d'aider les pauvres. Les membres de nos familles ou nos amis plus riches peuvent être ceux en besoin de notre aide au cours de notre travail professionnel ou bénévole.

Un enseignant de la Loi se leva et posa une question à Jésus pour lui tendre un piège. – Maître, lui dit-il, que dois-je faire pour obtenir la vie éternelle ? Jésus lui répondit : Qu'est-il écrit dans la Loi ? Comment la comprends-tu ? Il lui répondit : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ton énergie et de toute ta pensée, et ton prochain comme toi-même. – Tu as bien répondu, lui dit Jésus : fais cela, et tu auras la vie. Mais l'enseignant de la Loi, voulant se donner raison, reprit : Oui, mais qui donc est mon prochain ? En réponse, Jésus lui dit : Il y avait un homme qui descendait de Jérusalem à Jéricho, quand il fut attaqué par des brigands. Ils lui arrachèrent ses vêtements, le rouèrent de coups et s'en allèrent, le laissant à moitié mort. Or il se trouva qu'un prêtre descendait par le même chemin. Il vit le blessé et, s'en écartant, poursuivit sa route. De même aussi un lévite arriva au même endroit, le vit, et, s'en écartant, poursuivit sa route. Mais un Samaritain qui passait par là arriva près de cet homme. En le voyant, il fut pris de compassion. Il s'approcha de lui, soigna ses plaies avec de l'huile et du vin, et les recouvrit de pansements. Puis, le chargeant sur sa propre mule, il l'emmena dans une auberge où il le soigna de son mieux. Le lendemain, il sortit deux pièces d'argent, les remit à l'aubergiste et lui dit : « Prends soin de cet homme, et tout ce que tu auras dépensé en plus, je te le rembourserai moi-même quand je repasserai. » Et Jésus ajouta : A ton avis, lequel des trois s'est montré le prochain de l'homme qui avait été victime des brigands ?

– *C'est celui qui a eu compassion de lui, lui répondit l'enseignant de la Loi. – Eh bien, va, et agis de même, lui dit Jésus. (Lc 10,25 - 37)*

Heinrich Pompey présente précisément et soigneusement les besoins qui peuvent survenir typiquement dans une société (Pompey, 1997, pp. 19 - 39). Il souligne également la raison pour laquelle les hommes souhaitent s'aider les uns les autres. Il est important que nous continuions à insister sur les paroles de Pompey, car la hache aux racines des arbres devient de plus en plus apparente dans la société occidentale. Notre salut est entre les mains de notre prochain. L'on doit aider, sinon nous perdrons la vie. Quoique cette phrase puisse sembler triviale, elle est capitale. Même l'Église orthodoxe a clairement articulé que l'effet primaire du bon acte n'est pas essentiellement d'aider les autres, mais de nous amener plus près du royaume de Dieu (Van der Voort, 1997, p.182).

En tant que chrétiens, l'on peut « se démontrer » uniquement si l'on rend clair que nos actes sont censés d'aider nos prochains - tant que nous pouvons le faire. Cette aide peut soit être de l'aumône, ou une volonté de défendre les valeurs chrétiennes, même contre la majorité de la société, tout en construisant une société qui crée une coopération harmonieuse entre les normes de la loi, la morale et la religion en opposition à l'égoïsme pour notre propre perfection et pour le bonheur de l'autre. Buber, sur base de la tradition juive et en référence à Cohen, définit de manière radicale la corrélation entre l'amour de Dieu et notre obligation envers un autre être humain. « Si j'aime Dieu... Je ne dois pas penser à Lui en tant que garant de la morale sur Terre... Mais en tant que celui qui venge le pauvre dans l'histoire humaine : 'J'aime Dieu qui se venge pour les pauvres » ... « Dans Dieu j'aime le père de l'homme ». Ici, « le père » signifie « le protecteur et le patron des pauvres, » car « je reconnais les hommes en les pauvres » (Buber, 2017, p. 68).

Questions pour la réflexion individuelle

- Comment les concepts de spiritualité et religiosité sont-ils liés à l'employeur social soutenu par l'Église ? Que signifie cela pour l'employeur, l'employé et le client ?
- Quelles règles les organisations et institutions peuvent-elles suivre ?
- Comment une institution soutenue par l'Église catholique diffère-t-elle d'une institution gérée par l'État ?

Références bibliographiques

Bajor Katolikus Akadémia (Bavarian Catholic Academy, 2004. 01. 19), J. Ratzinger
J. Habermas – J. Ratzinger, *Ami megelözi a politikát. A szabadelvű társadalom erkölcsi alapjairól (The Pre-Political Moral Foundations of a Liberal State)*, MÉRLEG 2004/1. 71 - 90.

Bonhoeffer, D. (2015). *Etika*, Exit.

Buber, M. (2017). *Istenfogyatkozás*, Typotex, 68.

Caritas Internationalis (2021). The Caritas Internationalis Management Standards (CI MS). Revised Version 2021. <https://www.caritas.org/wordpress/wp-content/uploads/2021/03/Revised-Caritas-Internationalis-Management-Standards-2021.pdf>

Dal Toso, G. (2015). Ministry of Charity – Canon Law Rules and Theological Inspiration: The Motu Proprio „Intima Ecclesiae natura”. Dans : G. Dal

Toso, H. Pompey, R.

Gehrig, J. Doležel, *Church Caritas Ministry in the perspective of Caritas- Theology and Catholic Social Teaching*, (pp. 15 - 30). Olomouc : Université Palacký Olomouc.

Deutscher Caritasverband (2003). *Eckpunkte für Qualität in der verbandlichen Caritas. Positionspapier*. https://www.caritas-koblenz.de/cms/contents/rcvkoblenz.caritas.d/medien/dokumente/verband/eckpunkte-fuer-quali/eckpunkte_qualitaet_dcw_2003.pdf?d=a&f=pdf

Klein, F. (1997). Das Christliche Profil der Verbandscaritas aus rechtlicher Sicht, in H. Pompey (Ed.), *Caritas im Spannungsfeld von Wirtschaftlichkeit und Menschlichkeit* (pp.165-175). Würzburg : Echter.

Fonk, P. (2017). Institutionelle Transformationsprozesse: Ethische Herausforderungen der Caritasmanagements zwischen Nächstenliebe und Wirtschaftlichkeit, in Baumann, K., *Theologie der Caritas. Grundlagen und Perspektiven für eine Theologie, die dem Menschen dient* (pp. 207 - 220). Würzburg : Echter.

Martínez, C. R., <https://akinsidepassage.org/2011/09/17/teresa-of-avila-called-an-antidote-to-new-age-deceits/>

Nass, E. (2003). Orientierung Mensch. Die christlich-humanistische Alternative zur Diskurshörigkeit der offenen Gesellschaft. *Forum katholische Theologie*, 2, 114- 122.

Nass, E. (2019). „Postmoderne Ethik“ – ein Oxymoron. Zum Verzicht auf substantielle Ethik. *Die Neue Ordnung*, 73 (1), 46-54.

Plato. *Kharmidész (Charmides)* 157a, In : Platón Összes Művei (Complete works of Plato) I. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.

Pompey, H. (2015). Theological foundations and shape of the Church's Charitable Ministry. In G. Dal Toso, H. Pompey, R. Gehrig, J. Doležel, *Church Caritas Ministry in the Perspective of Caritas- Theology and Catholic Social Teaching* (pp. 31 - 90). Olomouc : Université Palacký Olomouc.

Pompey, H. (1997). *Der leidende Mensch und die Solidarität der Menschen*. In H. Pompey (Ed.), *Caritas - Das menschliche Gesicht des Glaubens* (pp.19-39). Würzburg : Echter.

Sheldrake, P. (2007). *A Brief History of Spirituality*. Wiley-Blackwell.

Van der Voort, T. (1997). Theologie und Praxis der Diakonie in der russisch-orthodoxen Kirche. In H. Pompey (Ed.), *Caritas - Das menschliche Gesicht des Glaubens*. Würzburg : Echter, 182.

The Changing Global Religious Landscape,
<https://www.pewforum.org/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape/>

<https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/04/07092755/FULL->

[REPORT-WITH-APPENDIXES-A-AND-B-APRIL-3.pdf](#)

https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2015/03/PF_15.04.02_ProjectionsFullReport.pdf

Google Ngram Viewer, <https://books.google.com/ngrams/info>

Langfristige Projektion der Kirchenmitglieder und des Kirchensteueraufkommens in Deutschland, https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/projektion-2060-ekd-vdd-factsheet-2019.pdf

III.5. Soutien spirituel dans les structures des organisations d'aide

Daniela Blank

Karel Šimr

Introduction

Dans ce chapitre, les lecteurs trouveront la présentation de deux exemples du soutien de la spiritualité dans les structures d'organisations d'assistance. Ces exemples ne veulent qu'ouvrir l'espace à la réflexion sur le sujet depuis une perspective organisationnelle liée au travail social. Ils proviennent de l'Allemagne et de la République tchèque, d'environnements avec lesquels les auteurs sont familiers.

Ce que l'on peut retenir de ce chapitre

Connaissances

Les lecteurs décrivent les manières possibles d'intégrer des éléments spirituels à l'organisation à l'égard de ses niveaux différents.

Compétences

Les lecteurs appliqueront un modèle de grille d'une culture d'entreprise au caractère chrétien à l'organisation sociale et développeront d'autres idées d'intégration de la spiritualité dans les structures.

1. Concepts fondamentaux : organisation, spiritualité - définitions et introduction à la problématique

Le domaine de l'aide sociale - comme d'autres - domine dans le système moderne d'organisation. Depuis un point de vue systémico-théorique, l'organisation formelle garantit la fiabilité et la longévité dans la performance de fonctions diverses, même dans les conditions d'une société complexe (Luhmann, 1997, p. 826). Selon Ralf Wetzels, les caractéristiques suivantes définissent les organisations :

1. Les organisations se reproduisent dans le code de communication des décisions (en particulier en ce qui concerne le programme et l'adhésion)
2. Les organisations considèrent l'adhésion en tant que mode d'inclusion
3. Les organisations créent des structures formalisées
4. Les organisations se règlent elles-mêmes en tant que communications de décisions à propos des prémisses de décision (Wetzels, 2004, p. 124)

Néanmoins, l'on ne peut pas parler d'organisations d'assistance uniquement en ce sens étroit. L'assistance organisée contemporaine est caractérisée par le fait qu'elle imprègne les couches diverses. Outre le niveau de l'organisation avec son accent sur les décisions concernant le programme et le personnel, il y a également le niveau de l'interaction et des relations personnelles entre les clients et les employés et entre les clients et les employés-mêmes qui échappent à la subordination claire de la logique organisationnelle. De plus, il est nécessaire de penser au niveau de la société en laquelle les organisations d'assistance participent en accomplissant la fonction d'assistance en tant qu'inclusion de personnes à risque d'exclusion sociale. L'on peut représenter la complexité de cette réalité

multidimensionnelle comme une « poupée russe », composée de niveaux divers qui forment un seul ensemble tout en gardant et relative autonomie.

Les organisations d'assistance possèdent un caractère hybride. Elles combinent des rationalités diverses, des systèmes sociaux et des formes de communication qui se voient reflétés par des disciplines diverses (p.ex. : la religion, l'économie, le droit, l'assistance sociale, etc.).

De nos jours, les organisations sociales ne peuvent survivre que si elles initient un système de gestion de qualité. D'un côté, elles doivent rivaliser sur le marché des organisations sociales, c'est-à-dire se positionner sur le marché, et de l'autre côté - et cela vaut en particulier pour les entreprises orientées sur les valeurs - elles doivent également vivre leurs valeurs de manière authentique au sein de leur organisation. La philosophie respective de l'entreprise est habituellement formulée dans les organisations sociales à travers une déclarations de mission qui devraient également se refléter dans la culture d'entreprise (Haderlein, 2003, p. 23).

2. Deux exemples : Comment les entreprises chrétiennes sociales mettent-elles en œuvre la spiritualité chrétienne ?

Ci-dessous, l'on donne deux exemples d'entreprises chrétiennes sociales pour illustrer comment la spiritualité peut être intégrée dans les entreprises. Malgré le fait que ces entreprises ont des origines de valeur chrétienne, l'approche peut également inspirer des entreprises non-chrétiennes dans le secteur social. La spiritualité peut être appréhendée en tant que dimension fondamentale pour toute organisation. Les employés possèdent déjà des spiritualités qu'ils amènent avec eux.

En premier lieu, l'on observera comment ces spiritualités ont été trouvées parmi les employés d'une étude allemande publiée en 2016 avec une enquête parmi 17 000 employés de Caritas dans la diocèse de Würzburg ; d'un côté à l'aide d'interviews guidés avec 30 personnes et d'un autre côté à l'aide d'une enquête standardisée avec un questionnaire (cf. Ebertz & Segler, 2016 ; p.43, 86, 102, 106), un profil de ce que l'on a appelé l'ecclésialité des employés a été créé et a révélé parmi autre chose:

Parmi les employés, 79 % ont été catholiques romains, 15,8 % protestants, uniquement 0,3 % de croyance non-chrétienne. Cependant, l'affiliation à une dénomination et une communauté religieuse à elle seule révèle peu sur la spiritualité et la foi des hommes. L'enquête a posé les questions sur d'autres éléments dans ce sens. Plus de 69 % des interrogés a été d'accord avec l'affirmation que le christianisme était « le fondement de leur système personnel de valeurs ». Plus de 81 % des interrogés croyaient en un pouvoir ou être suprême : 84% des interrogés croyaient en une vie après la mort.

Ces courts aperçus indiquent qu'il doit y avoir une ouverture fondamentale des employés envers la spiritualité et religiosité qui devrait certainement permettre l'intégration d'éléments spirituels dans la gestion d'entreprise.

2.1. L'association Caritas de la diocèse Rottenburg-Stuttgart et Paul Wilhelm von Kepler-Stiftung (Allemagne)

Dans l'Association Caritas de la diocèse Rottenburg-Stuttgart et dans la Fondation Paul Wilhelm von Kepler, un projet de trois ans pour l'éducation spirituelle des employés a été

mise en place. Certaines idées de base seront présentées ici. Le projet a été transféré entretemps vers une position fixe et se voit dès lors clairement intégré par les deux prestataires. Le concept a été appelé « soins pastoraux et éducation spirituelle pour les employés » et se concentre sur trois sujets : les soins pastoraux (dans le sens de soins pastoraux pour les employés), l'éducation spirituelle et la culture spirituelle. Dans cet article, l'on se concentre sur la mise en œuvre de l'éducation spirituelle. Les éléments suivants font partie du concept (Reber, 2009, pp. 75ff) :

- Textes stimulants et discours/conférences stimulants
- Unité thématique sur la « spiritualité de Caritas »
- Séminaires dans le contexte d'entraînement avancé, p. ex. « L'introduction à l'image chrétienne de l'homme (anthropologie chrétienne) », « Introduction à l'éthique sociale » et « Structures de l'Église catholique »
- Forums éthiques (forum de débats ouverts, discussion sur les problèmes éthiques avec des études de cas spécifiques)

Selon l'opinion de Reber, la « compétence spirituelle » devrait être ancrée dans les profils de compétences des employés de Caritas, ce qui a en effet été réalisé dans le Diözesancaritasverband Rottenburg-Stuttgart au sein des projets *Profiles de Performance* et *Qualification fondamentale* (Reber, 2009, p. 95). De plus, l'association diocésaine Caritas a ancré le sujet de la spiritualité dans son énoncé de mission. Celui-ci contient trois aspects d'une culture d'entreprise chrétienne et spirituelle : une culture d'interruption, une culture d'(auto-)réflexion et une culture de prière.

En ce point, il ne faut pas négliger le fait que les agences se réfèrent au christianisme (plus précisément au catholicisme). Lorsque l'on pose toutefois la question d'un transfert potentiel, une agence non-chrétienne d'une entreprise sociale qui souhaite intégrer la spiritualité en son entreprise « peut également profiter des explications [...], puisqu'il y a un souci fondamental commun : elles peuvent être également mises au service des personnes démunies et défendent la dignité humaine et les droits humains » (idem, p. 9).

2.2. Diakonie EKBB (République tchèque)

Dans la Diakonie de l'Église évangélique des Frères tchèques (EKBB), la plus grande Église protestante en République tchèque, un cours intitulé *Bienvenue à la Diakonie* est offert aux nouveaux employés. Ce cours consiste en trois parties. Dans une première partie, les participants font la connaissance de la Diakonie – de sa gestion et histoire, y compris la problématique de la relation avec l'Église. Dans une seconde partie, l'on obtient un aperçu général des services de la Diakonie. La troisième partie est dédiée aux informations à propos de l'Église protestante en tant qu'agence responsable. La vue sur l'éducation dans le cadre de ce cours est fondée sur le fait que la Diakonie travaille dans une situation fortement laïcisée en République tchèque et que ses employés ne sont habituellement pas membres d'une Église. Les chargés de cours tentent de fournir au moins une sensibilisation élémentaire à la Diakonie et à l'Église. Le cours *Valeurs diaconiques - Aspects éthiques du travail en services sociaux - Introduction à la problématique* est fondée sur le rôle de valeurs dans la vie personnelle, ainsi que dans l'organisation et présente des valeurs diaconiques en particulier (voir 4). Les deux parcours font partie d'un entraînement obligatoire.

3. Niveaux de mise en œuvre

En premier lieu, l'on traitera la question : Quels niveaux de l'organisation sont responsables de la mise en œuvre et où promettent-ils de réussir ? De plus, les possibilités de la mise en œuvre des éléments spirituels et éthiques en une institution sont considérées en lien avec les niveaux divers d'une organisation.

Si les structures organisationnelles devaient être modifiées (pensez à la *gestion du changement*), deux options existent quant à la manière comment cela peut être opéré. Soit il existe un mouvement qui se forme du bas et qui peut ancrer un sujet dans l'organisation (ascendant), soit une autre option est d'intégrer un sujet depuis le niveau de la direction à l'entreprise (descendant). Les deux options contiennent des éléments positifs qui ne devraient pas être négligés : Dans un processus ascendant, l'on suppose un niveau élevé d'énergie qui sera fourni par les employés, car le processus concerne « leur » sujet et leurs besoins et souhaits. Si (!) ce mouvement est repris par la direction, un processus fructueux peut commencer. Avec un processus descendant, il est possible d'ancrer un sujet traversant toutes sections et niveaux de l'entreprise.

Les effets négatifs éventuels sont évidents dans les deux processus : il existe un risque que la direction ne prenne pas le sujet au sérieux et l'efface (ascendant), ainsi que le risque que les employés travaillent sur un sujet imposé d'« en haut », mais dans lequel ils ne sont pas intrinsèquement impliqués et peuvent le torpiller (descendant).

Voici un exemple d'un tel cas : La direction de l'association Caritas souhaite promouvoir la spiritualité de ses employés et décide de mettre en place des services du personnel obligatoires. D'un côté, une telle obligation contredit la nature volontaire du service et de plus, elle ne promet probablement pas une attitude positive envers la spiritualité chrétienne.

Malgré ce danger, l'on se concentre en particulier sur la stratégie descendante. En effet, cela peut être prometteur, car il y a la possibilité d'une intégration à travers les sections, à la fois horizontale (c'est-à-dire à travers tous les départements) et verticale (à tous les niveaux).

Si l'on observe les différents niveaux d'une organisation, l'on peut différencier les niveaux suivants à l'égard de la mise en œuvre de la spiritualité et de l'éthique, qui affectent également la manière de la mise en œuvre :

- a. Les supra-systèmes : Le système du bien-être (y compris la compétition liée); la communication de l'énoncé de mission, la philosophie de l'entreprise (envers le monde extérieur)
- b. Le système : La mise en œuvre dans le cadre de l'énoncé de mission de l'entreprise au niveau de la direction ; la relation professionnelle des employés envers les clients
- c. Le sous-système : L'intégration au sein des structures sous-jacentes de l'organisation : la promotion de l'entraînement spirituel parmi les employés (connaissances - compétences - compétence spirituelle méthodologique)

Dans son travail, le scientifique diaconique Andreas Einig (2013) démontre comment la spiritualité dans une entreprise diaconique peut être incorporée au sein du département des ressources humains, ainsi que dans le développement général de l'organisation. L'auteur

décrit la spiritualité en tant que « dimension pré-normative des entreprises diaconiques » (ibid., p. 210), qui affecte les autres niveaux au niveau de la mission, de l'identité, des valeurs, des connaissances et du comportement.

La question de ce qu'une organisation fait pour ses employés et comment elle les gère et communique avec eux est la base d'une intégration efficace de la spiritualité. En ce contexte, le volontariat au niveau des employés est une pré-condition obligatoire pour une mise en œuvre efficace - tout comme les décisions de la gestion des ressources humaines à l'égard des gestionnaires qui devraient authentiquement défendre les valeurs de l'énoncé de mission.

4. Spécification : Modèle de grille

Comment une spiritualité chrétienne peut-elle s'exprimer en une institution et comment on y arrive ? Posons d'abord la question de la tâche d'une organisation caritative. À tous les niveaux ci-dessus, l'on peut encore différencier plusieurs *dimensions* différentes de la mise en œuvre d'une empreinte chrétienne.

Le théologien catholique Paul Hüster se réfère à l'encyclique « Deus caritas est » et prend en compte les fonctions fondamentales de l'Église en tant qu'éléments fondamentaux (Hüster, 2016, p. 31). En tant qu'institutions religieuses, les institutions caritatives accomplissent également la mission chrétienne. À l'égard de ces fonctions fondamentales des Églises chrétiennes, la *diakonia*, la *leiturgia* et la *martyria*, celles-ci peuvent servir en tant que soutien, tout comme Hüster recommande leur utilisation en tant que modèle de référence. En plus de la mise en œuvre de base, la *koinonia*, qui est la communauté de l'Église, représente un autre aspect qui se concentre sur les employés étant une communauté de service. Dans un exemple pratique, l'auteur combine ces éléments dans une grille en observant les fonctions fondamentales sus-mentionnées, ainsi que la *koinonia* aux trois niveaux – celui des *clients*, *des employés*, et de la *direction*. L'auteur souligne que ce modèle de référence doit être adapté dans chaque cas et rempli en collaboration avec les employés.

Tableau 1 : Grille pour une culture d'entreprise chrétienne

La culture d'entreprise chrétienne	Niveaux		
	les clients	les employés	la gestion de l'agence
<i>Les dimensions</i>			
<i>diakonia</i>			
<i>martyria</i>			
<i>leiturgia</i>			
<i>koinonia</i>			

Source : Hüster, 2016, p. 32.

Au premier abord, il est recommandable de remplir la grille par des éléments déjà mis en œuvre dans l'organisation, tout en poursuivant cet effort dans les domaines qui restent à compléter. Au niveau des clients, leurs besoins devraient être pris en compte. Les souhaits et les besoins des clients sont-ils connus ou doivent-ils encore être renseignés ?

5. La compétence spirituelle : savoir, compétence, méthodologie

Au niveau des employés, il est possible de promouvoir l'éducation spirituelle, comme Joachim Reber le suggère sur la base de son expérience avec le projet dans le Diözesancaritasverband Rottenburg-Stuttgart. Reber partage l'opinion que l'« éducation spirituelle » est une tâche d'institutions caritatives au sens de la « promotion de la compétence spirituelle » (p. 58). Il souligne les dimensions de la compétence spirituelle diverses et donne des exemples pratiques concrets de la promotion de l'éducation spirituelle. L'auteur différencie trois dimensions de l'éducation spirituelle : le savoir, la compétence et la méthodologie.

5.1. Le savoir

Les employés d'une institution caritative ont besoin d'abord d'un savoir-faire d'une appréhension théologique fondamentale de Caritas. De plus, les employés devraient acquérir une appréhension du concept de la spiritualité, en particulier si celle-ci est ancrée dans l'énoncé de mission de l'entreprise. Le terme « spiritualité » qui lui-même est problématique, car il peut être rempli de manières différentes et se voit référé parfois en tant que « terme générique » doit être rempli par l'institution. Qu'est-ce que la spiritualité lorsque l'on l'utilise dans l'établissement et l'énoncé de mission ?

Reber exprime l'opinion que « ce qui est décisif pour la spiritualité d'une organisation ce n'est pas ce qui se fait (...), mais la raison pour laquelle cela se fait. Ce qui est décisif est l'esprit qui doit s'exprimer à travers les bougies, les rituels, les prières ou les services » (Reber, 2013, p. 60). Ce regard sur le *pourquoi* d'un élément religieux-spirituel est un regard dans les coulisses et garantit que la scène (pour garder la même image) ne reste pas un arrière-plan simple ou ne se voit pas exécutée pour celui-ci. Il assure une appréhension approfondie parmi les employés qui deviennent partie des rituels respectifs, par exemple en allumant une bougie, en énonçant une prière, en conduisant ou accompagnant un service.

De plus, la connaissance d'interprétations existentielles (en particulier d'autres que nos interprétations existentielles propres) - avec une perspective transcendante est l'objectif d'un entraînement complémentaire. Reber suppose que « chaque personne possède 'une interprétation d'existence', un 'concept de vie' et une idée - au moins implicite - d'une vie réussie » (idem, p. 61). À cet égard, il assigne déjà une certaine composante spirituelle à chaque personne qui a déjà sur quoi construire. « Si la personne voit son chemin de vie sous la stipulation qu'il y a un 'objectif' céleste, elle classifiera intrinsèquement de manière fondamentale ce qui est en train d'arriver ici et maintenant ». (...) Elle interprète son existence depuis une perspective transcendante » (idem, p. 62). La connaissance de l'image chrétienne de l'Homme et de Dieu peut également faire partie de l'entraînement complémentaire des employés. Depuis que le projet décrit par l'auteur ait été mis en place par une association Caritas, il contient évidemment des éléments chrétiens-catholiques qui sont particulièrement reflétés dans l'élément du savoir.

5.2. *Le savoir-faire (compétences)*

La connaissance de la symbolique des éléments chrétiens catholiques en soi n'est pas suffisante pour une compétence spirituelle des employés. De plus, il existe un besoin de savoir-faire existentiel pour l'analyse et le transfert « afin de compatir avec les modèles et plans de vie différents » (idem, p. 64). Il s'agit donc en premier lieu de l'empathie envers le client.

L'auteur traite également la capacité d'interpréter l'existence chrétienne, c'est-à-dire de mesurer concrètement la situation des personnes avec les « standards de l'évangile » (idem).

En plus de cela, la capacité de s'engager dans un dialogue à propos de notre propre idée de vie est primordiale. Pour Reber, cela présuppose d'« être capable de parler de sa propre idée d'une vie (réussie) » (idem).

Les employés devraient être capables de sensibilité envers les « temps sacrés » et les problèmes existentiels. Ceci vaut également pour les expériences personnelles de la vulnérabilité, en laquelle les problèmes existentiels surgissent souvent.

Une organisation chrétienne peut offrir des soins pastoraux (l'on se trouve ici au niveau de la direction/de l'organisation) qui font appel à l'employé en tant que personne avec un sujet particulier et rendent les hommes sensibles au temps sacrés dans le cadre de l'éducation spirituelle.

5.3. *Méthodologie (compétences) (spirituelle)*

Selon Reeber, lorsque l'on applique concrètement les connaissances et les compétences, une compétence méthodique spirituelle est nécessaire. Cela comprend également l'introduction d'interruptions du travail, ainsi que des moments de repos et d'absence du travail. Cela peut être exprimé par un signe « Ne pas entrer » et par des retraites qui interrompent le travail quotidien. Cela comprend également une capacité langagière pour la compétence spirituelle méthodologique qui peut être exprimée par exemple (mais pas exclusivement) dans l'énonciation d'une prière (où le sens pour le moment approprié et la connaissance d'ouverture de l'autre personne sont également pertinents).

La compétence méthodologique comprend également la compétence liturgique ou la communication symbolique. Cela comprend la connaissance de la signification des symboles, ainsi que la connaissance de la performance de certains rituels.

Le *symbole* (avec sa signification) a deux fonctions : d'un côté, il s'agit d'une représentation, et de l'autre, il sert à former de la communauté. Néanmoins, le langage du symbole doit être connu. Un exemple serait le logo Caritas qui représente le « programme » et exprime également les contours pour l'identification (Reber, 213, p. 73).

Un *rituel* (caractérisé par un certain schéma de processus et par la répétitivité) possède des fonctions différentes : il peut servir de modèle pour des situations de crise, pour la structuration de la communication et d'interaction, ainsi que pour la structuration du temps.

5.4. *Attitude*

Les employés acquièrent les connaissances nécessaires à travers des séminaires, les transfèrent en pratique et développent leur compétence spirituelle méthodologique. En plus

de ces trois éléments suggérés par Reber, l'on peut ajouter un quatrième élément, c'est-à-dire l'attitude du personnel. Parmi autres choses, cela pose la question du concept que l'on se fait de l'homme. Celui-ci influence directement la manière dont les employés traitent les clients et communiquent avec eux.

Ainsi, l'attitude se tient au-dessus des éléments mentionnés ou représente d'une certaine manière leur fondement. La connaissance de l'image chrétienne de l'homme en soi ne conduit pas par exemple automatiquement aux stimulants d'action. Seule la conviction personnelle peut faire une différence.

L'attitude qui s'écoule à travers le travail quotidien avec les clients va au-delà de l'expertise professionnelle (et nécessaire !). Ainsi, les membres du personnel se trouvent toujours engagés avec leur propre personne et personnalité.

6. La culture spirituelle : Le concept de la culture diaconale par Beate Hofmann

Joachim Reber distingue deux approches envers le sujet de la spiritualité au sein de l'organisation : premièrement, l'approche additive (proposition d'activités orientées spirituellement) et deuxièmement l'approche intégrante (« l'esprit » qui règne dans l'organisation). Cette deuxième approche concerne la formation de la culture chrétienne organisationnelle (Reber, 2013, p. 219). Le développement de ce concept est lié à la recherche de l'identité pour le bien-être chrétien ou pour les organisations Caritas. Traditionnellement, le travail diaconique et caritatif était lié à la motivation religieuse (par exemple par les diacres, un ordre religieux, etc.). Le travail chez Caritas et Diakonie n'est de nos jours profilé par une motivation chrétienne personnelle ou par des charismes des employés qu'en partie. L'aide moderne est caractérisée par le fait qu'elle soit effectuée à travers le travail social organisé. En maintenant une culture d'entreprise diaconique, il est possible de garder un caractère chrétien de l'organisation et de la séparer des employés et de leur motivation (Moos, 2018, pp. 94 - 95).

Un exemple de la conceptualisation de la culture d'entreprise dans l'esprit chrétien constitue le modèle de la culture diaconique qui tente d'intégrer la religion dans l'ensemble de la vie organisationnelle. Ce concept est fondé sur la contribution organisationnelle et théorique d'Edgar Schein et Geert Hofstede avec une différenciation à plusieurs niveaux. Beate Hofmann illustre la culture diaconique par l'image de nénuphar. La plante pousse depuis ses racines qui restent invisibles dans la terre. Cela représente les postulats fondamentaux de la Diakonia dans la foi chrétienne, dans l'image de l'homme et dans l'interprétation du monde. La tige représente les valeurs et les principes éthiques en lesquels la perspective chrétienne « se condense » et peut guider les décisions pratiques de la vie de l'organisation. La partie visible du nénuphar est la fleur sur la surface. Cela représente les « artéfacts » de la culture diaconique, telle l'architecture, les symboles, les rituels, l'histoire, le langage, etc. (Hofmann 2008, p.15). Le concept de la culture accentue également le fait que l'on ne peut pas la créer, mais uniquement la nourrir patiemment sur à long terme (le mot culture provient du mot latin *colere* – cultiver). La gestion de l'établissement joue un rôle clé dans le maintien de la culture diaconique. La signification de ce concept réside en son approche globale et en le fait qu'elle ne fait que surmonter la pensée dans les types de corps et de valeurs (voir 4). Cela accentue également les conditions souvent invisibles de la foi chrétienne en lesquelles elle est enracinée. Elle ne se termine

pas par des formulations « sur papier » simples, mais aspire à une figure vivante dans la vie de l'organisation en forme d'artéfacts visibles.

7. Les problèmes des principes directeurs et le fonctionnement de valeurs dans les organisations

La pensée en des catégories de valeurs et la constitution d'énoncés de mission prennent origine en la gestion de qualité. Les valeurs sont « les variables sur lesquelles les hommes fondent leurs comportements » (Nauerth 2014, p. 32). Malgré leur signification ultérieure philosophique et sociale scientifique, c'est-à-dire qualitative, le terme possède également un usage associé quantitatif au sein du domaine des mathématiques et de l'économie. Comme cela a été démontré ci-dessus (voir 1), l'accent sur les valeurs d'une entreprise est une forme importante de profiler l'organisation qui se trouve en décroissance pour les entreprises sociales orientées vers le Christianisme.

Depuis la perspective d'un modèle de plusieurs niveaux de la culture organisationnelle, les valeurs représentent la partie du milieu ; elles constituent les tiges, un lien entre les racines et les fleurs. En 2017 par exemple, la Diakonia de l'EKBB en République tchèque a formulé les quatre valeurs suivantes en tant que constitutives en soi : la compassion, la compétence professionnelle/l'habileté (« Fortelnost »), la communauté et l'espoir. À part la compétence professionnelle, toutes les valeurs expriment la foi chrétienne et établissent par conséquence un lien clair entre l'organisation et ses racines. La possibilité de rendre opérationnelles ces « valeurs élevées » est problématique. Comment est-il possible d'intégrer la compassion, la communauté et l'espoir en les structures d'une entreprise sociale et en le travail social professionnel sans perdre leur signification théologique profonde ? Un autre exemple seraient les valeurs qu'une institution diaconique en Bohême occidentale a établi pour elle-même : le respect, la coopération et la véracité. Tandis que ces valeurs ne semblent pas explicitement chrétiennes, elles correspondent très exactement avec la perspective chrétienne et il est possible de vérifier facilement leur application en pratique.

Maak et Ulrich présentent les exigences suivantes pour la constitution d'énoncé de mission :

1. l'inclusivité (la formulation doit convenir à toutes les personnes engagées - c'est-à-dire aux employés, ainsi qu'aux clients)
2. la crédibilité (l'énoncé de mission doit être réaliste et exprimer les valeurs vécues par l'organisation)
3. la formulation motivante des objectifs (l'énoncé doit motiver la coopération afin d'accomplir les objectifs)
4. la clarté (l'énoncé de mission ne devrait pas utiliser des clichés)
5. le caractère concret (la formulation doit permettre des actions concrètes et leur vérification doit être garantie) (Arnold et al., 2017, p. 113)

Conclusion

L'on a vu que la spiritualité peut être mise en œuvre en une entreprise sociale de manières diverses. Si l'on suppose un scénario « de haut en bas », la gestion est responsable pour

cette mise en œuvre. Elle devrait suivre les différents niveaux de la mise en œuvre : le niveau des clients, le niveau des employés, ainsi que le niveau de la gestion-même.

Quelques exemples concrets de la mise en œuvre ont été proposés dans cet article :

- L'inclusion de la spiritualité (et l'éthique) à l'énoncé de mission de l'entreprise
- L'encadrement spirituel des organes de direction
- Les soins pastoraux des employés (y compris les gestionnaires)
- L'éducation spirituelle : offres pour les employés (offres spéciales pour les gestionnaires)
- La création d'espaces et de moments pour la pratique de la spiritualité
- La création de comités éthiques
- Offres de surveillance
- Cultiver une culture diaconale
- Formulation de valeurs importantes pour l'organisation
- ...

Cette liste n'est certainement pas exhaustive, mais elle est destinée à vous encourager à essayer ces éléments en votre pratique et éventuellement rajouter plus d'éléments.

Questions pour la réflexion individuelle

- Pensez à une organisation sociale que vous connaissez déjà. Utilisez maintenant la grille de Paul Hüster et notez les éléments qui sont disponibles dans l'organisation. Observez ensuite les domaines dans lesquels il n'existe aucune offre. Quelles idées proposez-vous pour les domaines spécifiques ?
- Imaginez que vous êtes membre dirigeant d'une organisation sociale (par exemple chef d'une unité) et vous souhaitez d'approfondir le profil (chrétien) de l'organisation. Comment procéderiez-vous et pourquoi ?
- Pensez à une organisation sociale que vous connaissez un peu mieux (faites une recherche si nécessaire). En vue du modèle de nénuphar de la culture diaconale de Beate Hofmann : où se trouvent les racines de l'organisation, quels sont ses tiges et quelle partie de la fleur est-elle visible ?

Références bibliographiques

- Arnold, M., Bonchino-Demmler, D., Evers, R., Hussmann, M., Liedke, U. (2017). *Perspektiven diakonischer Profilbildung. Ein Arbeitsbuch am Beispiel von Einrichtungen der Diakonie in Sachsen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Ebertz, M. N., Segler, L. (2016). *Spiritualitäten als Ressource für eine dienende Kirche. Die Würzburg-Studie*. Würzburg: Echter.
- Einig, A. (2013). *Wie im Himmel so auf Erden: Spiritualität in der Personal- und Organisationsentwicklung*. Hochschulschrift: Dissertation. Baden-Baden: Nomos Verlag.
- Haderlein, R. (2003). *Wertorientiertes Qualitätsmanagement in caritativ-diakonischen Einrichtungen der katholischen Kirche. Eine empirische Studie zur Kriterienforschung bei wertorientierten Qualitätsmanagementkompetenzen*. Würzburg: Echter.

- Hofmann, B. (2008). *Diakonische Unternehmenskultur. Handbuch für Führungskräfte*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hüster, P. (2016). Der diakonische Sendungsauftrag: Inkulturation in der Unternehmenskultur kirchlicher Sozialunternehmen. In P. Hüster, H. Hobelsberger, A. Hellwig (Ed.). *Christliche Organisationskultur prägen. Ansätze im kirchlichen Gesundheitswesen* (pp.9-47). Fribourg: Lambertus.
- Luhmann, N. (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Moos, T. (2018). *Diakonische Kultur. Begriff, Forschungsperspektiven, Praxis*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Nauerth, W. (2014). *Werteorientiertes Management mit Kennzahlen. Unternehmensethische Grundlagen, werteorientierte Konzepte, diakoniespezifische Konkretionen*. Baden- Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Nauerth, M., Hahn, K., Tüllmann, M., Kösterke, S. (Ed.) (2017). *Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit. Positionen, Theorien, Praxisfelder*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Reber, J. (2009). *Spiritualität in sozialen Unternehmen. Mitarbeiterseelsorge – spirituelle Bildung – spirituelle Unternehmenskultur*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Reber, J. (2013). *Christlich-spirituelle Unternehmenskultur*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Wetzel, R. (2004). *Eine Widerspenstige und keine Zähmung. Systemtheoretische Beiträge zu einer Theorie der Behinderung*. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag.

III.6. Encadrement dans travail social et spiritualité

Klaus Baumann

Introduction

Ce chapitre soulignera les défis de l'encadrement en travail social et son lien continu à la spiritualité, avec une attention particulière au personnage du responsable. Les travailleurs sociaux souhaitent se différencier par leur travail et avoir un impact sur la prévention et la gestion des problèmes sociaux de leurs clients, ainsi que sur la promotion du développement social.

L'encadrement est alors (1) une dimension importante du travail social-même et une tâche multiforme pour les travailleurs sociaux dans les agences également. Tandis que la spiritualité est un sujet inhabituel dans les théories de l'encadrement (2), elle ne s'avère pas uniquement utile pour une meilleure gestion du stress en positions de responsabilité : l'auto-compétence réflexive continue des travailleurs sociaux en tant que dirigeants est une quête spirituelle qui suscite des questions spirituelles à propos de l'orientation à la structure sociale existante et sur la vie même. Il existe tout de même un manque de recherche empirique sur la spiritualité des responsables existe. Les théories de l'encadrement (3) peuvent en effet être exposées pour offrir des points de départ variés ou des emprises qui font appel et qui soulignent le rôle de la spiritualité en gestionnaires, y compris les principes éthiques et les tentations des responsables (3.3), ainsi que les compétences dont ils ont besoin (3.4).

Ce que l'on peut retenir de ce chapitre

Connaissances

L'encadrement est un aspect intrinsèque du travail social-même et une importante pour les travailleurs sociaux dans les agences et les organisations. Les lecteurs apprendront à connaître les concepts fondamentaux de la gestion et les diverses théories de l'encadrement.

La spiritualité dans l'encadrement peut être comprise de manière extrinsèque en tant qu'outil utile, ou plus intrinsèquement en tant qu'exigence nécessaire pour la gestion efficace en travail social.

Les diverses théories de l'encadrement donnent des indices pertinents au rôle et à l'importance de la spiritualité du gestionnaire.

Compétences

Les lecteurs reflèteront leurs propres ressentis et expériences à propos de gestionnaires qu'ils ont connus et réfléchiront à la possession ou l'utilisation du pouvoir par eux-mêmes dans le travail social.

Les lecteurs reflètent et transfèrent les soucis principaux dans l'approche de gestion comme style de comportement en ce qui concerne les questions des mandats dans le travail social.

Les lecteurs percevront, comprendront et reflèteront les principes éthique et tentations, ainsi que la maturité dans les rôles de l'encadrement.

Attitudes

Les lecteurs seront attentifs et comprendront la présence de pouvoir dans le travail social et les relations en travail social.

Les lecteurs accepteront le fait qu'en tant que travailleurs sociaux, ils assurent des fonctions de gestion de manières et degrés divers. Ils intégreront cette acceptation dans leurs posture et engagement spirituels. Ils auront une acceptation positive des tâches de gestion en tant que partie de leur activité professionnelle.

Les lecteurs reflèteront continuellement les aspects de pouvoir dans leur travail social et seront attentifs aux aspects éthiques et spirituels et aux tentations de la gestion, tout en prévenant l'abus du pouvoir.

1. Encadrement dans le travail social : Un aspect important et une tâche pour les travailleurs sociaux

En travail social, l'encadrement est à la fois un aspect du travail social-même (1.1) et une tâche pour les travailleurs sociaux lorsqu'ils occupent des positions de responsabilité ou de gestion au sein de leurs agences (1.2). Les deux aspects nécessitent une auto-réflexion profonde dès le début (1.3).

1.1. Encadrement est un aspect intrinsèque du travail social

Aider les clients à s'aider de manière autonome, les autonomiser et limiter leurs besoins d'assistance à ce qui est utile et libérateur fait partie de l'éthique professionnelle du travail social. Le sens de la pratique du travail social est de prévenir les problèmes sociaux, pour les clients il s'agit de gérer et résoudre leurs problèmes sociaux et de promouvoir le développement social. La relation critique envers l'exercice du pouvoir, ainsi qu'une conscience critique de ses tentations et dangers dans le rôle professionnel du travailleur social sont implicites dans cette éthique et la compréhension de soi. Une telle éthique et compréhension de soi dans le travail social ont été réceptives et gagnantes des études de Michel Foucault (Chambon et al., 1999 ; en ce qui concerne le domaine des besoins spécifiques et l'inclusion : Schäper, 2006). La réflexion critique et l'auto-réflexion en travail social doit prendre en compte les questions du pouvoir et la prise de décision en travail social. Le rôle du travailleur social est en effet un rôle de gestionnaire également. Il ne devrait pas y avoir de la naïveté ou du romantisme à cet égard. Cela devient évident en considérant une définition largement acceptée de l'encadrement : « *L'encadrement est un processus par lequel un individu influence un groupe d'individus afin d'accomplir un objectif commun* » (Northouse, 2010, p. 3).

Comme il en est pour toute définition ou terme technique typique, chaque mot contribue à la définition par sa signification complexe. À la suite de Northouse (2010), j'expliquerai et m'attarderai brièvement sur quatre éléments :

- a) L'encadrement est un *processus*. Il ne s'agit pas d'une caractéristique personnelle ou d'un charisme de la personne-même. L'encadrement implique l'interaction ou la communication « à temps » et ne surgit pas en un seul moment. En tant qu'interaction, il ne s'agit pas d'un processus à une direction et linéaire, mais a lieu plutôt entre les gestionnaires et les suiveurs et affecte les deux en une causalité mutuelle. Au sein de l'interaction, les actes de l'encadrement ou de ceux qui le suivent peuvent toujours être considérés comme stimulus et réponse et un renforcement - en lien avec la « ponctuation » du début d'une interaction par les interagisseurs (Watzlawick et al., 1967). Une partie importante du succès de l'encadrement dépend dès lors de ce processus de l'interaction mutuelle (la communication) entre les gestionnaires et ceux qui les suivent. Par conséquent, il n'y a pas uniquement des

gestionnaires désignés : L'encadrement en ce sens est accessible à tout le monde - par le biais de l'interaction.

b) L'encadrement est *l'influence*. Sans influence, l'encadrement n'a pas lieu. L'influence est une *conditio sine qua non* de l'encadrement. La question du comment le gestionnaire influence ceux qui le suivent se pose alors. En définissant le pouvoir en tant que la capacité ou le potentiel à influencer les personnes, il devient évident que l'encadrement concerne également et toujours le pouvoir : « Les hommes possèdent le pouvoir lorsqu'ils ont la capacité d'influencer les croyances, les attitudes et l'évolution de l'action des autres » (Northouse, 2010, p. 7).

c) L'encadrement survient en *groupes*. « La gestion implique l'influence d'un groupe d'individus qui partagent un objectif commun » (idem, p. 3). Quoique cela soit important (et même fondamental), la capacité d'encadrer n'est pas un enjeu ici. Le groupe peut être un groupe de base ou très petit, un groupe de communauté de taille moyenne ou une organisation large. L'encadrement implique toujours une relation gestionnaire-ceux qui le suivent. Cela doit être perçu, compris et reflété dans la relation envers l'autrui. « Les gestionnaires ont une responsabilité éthique de s'occuper des besoins et soucis de ceux qui les suivent » (idem, p. 4).

d) L'encadrement s'occupe d'*objectifs communs*. Les gestionnaires et ceux qui suivent partagent un objectif commun et mutuel. Cet aspect « renforce le besoin de gestionnaires de travailler avec leurs partisans pour atteindre les objectifs choisis » (idem).

Tous ces aspects peuvent être facilement appliqués aux tâches des travailleurs sociaux à l'égard de leurs clients, quoique cela puisse être une perspective inhabituelle. Le travail social est effectué en un *processus* d'interaction et de communication. Afin que le travail social ait du succès, il doit *influencer* les clients d'une manière ou d'une autre - dans leurs croyances, attitudes et comportement, ainsi qu'éventuellement dans les circonstances dans lesquelles ils vivent. Le travail social ne peut pas être effectué qu'en *groupes* avec au moins deux personnes consistant du travailleur social et du client, avec une responsabilité particulière du travailleur social envers le client et envers leur relation. Le travail social recherche à faciliter l'accomplissement d'un *objectif* commun et consenti.

Une condition nécessaire pour le succès de ce processus de travail social est la possession de l'influence, en d'autres mots, l'exercice du pouvoir. Par conséquent, inhabituel que cela puisse être, un travailleur social doit être disposé à être le gestionnaire et prêt à l'exercice professionnel de ce rôle - et ainsi du pouvoir.

1.2. Tâches d'encadrement pour les travailleurs sociaux en postes de gestion et de direction de leurs agences

De plus, les travailleurs sociaux deviennent au cours de leur carrière également des dirigeants au sein de leur agence à des niveaux divers : des responsables d'une section, d'une réunion, d'une équipe ou d'un groupe de travail, voire même de l'agence entière. Ils s'impliquent moins en relation avec les clients et plus envers leurs collègues, leurs performances, la structure et les réussites de l'agence dans le contexte du système social et dans le contexte de compétition envers d'autres agences (concurrentes et/ou partenaires). Ils influencent et forment les circonstances ou l'environnement du travail qui ont un impact sur le comportement professionnel des membres de l'équipe (cf. chapitre III.1.).

Ils doivent respecter les besoins et les objectifs de la gestion et les besoins et objectifs de l'encadrement de l'agence ou de l'organisation dont s'ensuivent leurs fonctions et tâches respectives.

Tableau 5. Besoins, objectifs, fonctions et tâches de gestion et de direction

<i>Besoins et objectifs</i>	<i>Besoins et objectifs de la gestion</i> <i>Ordre et consistance</i>	<i>Besoins et objectifs de l'encadrement : Changement et dynamique</i>
<i>Fonctions et tâches</i>	Fonctions et tâches de la gestion 1 : Planification et budget <ul style="list-style-type: none"> ● Créer le programme ● Définir l'horaire ● Attribuer les ressources 	Fonction et tâche des dirigeants 1 : Indication de la direction <ul style="list-style-type: none"> ● Créer une conception ● Clarifier l'image générale ● Établir des stratégies
	Fonctions et tâches de la gestion 2 : Organisation et recrutement du personnel <ul style="list-style-type: none"> ● Fournir une structure ● Créer des positions ● Établir les règles et procédures 	Fonction et tâche des dirigeants 2 : Alignement des personnes <ul style="list-style-type: none"> ● Communiquer les objectifs ● Rechercher l'engagement ● Créer des équipes et coalitions
	Fonctions et tâches de la gestion 3 : Contrôle et résolution de problèmes <ul style="list-style-type: none"> ● Développer des motivations ● Générer des solutions créatives ● Agir de manière corrective 	Fonction et tâche des dirigeants 3 : Motivation et inspiration <ul style="list-style-type: none"> ● Inspirer et donner de l'énergie ● Autonomiser les « subordonnés » ● Satisfaire les besoins non atteints

Source : Adapté depuis : Northouse 2010, 10, Fig. 1.2, en référence à Kotter 1990, 3-8.

En raccourcissant une discussion plus longue à propos des différences entre la gestion et la direction (Kotter, 1990 ; Northouse 2010, pp. 10 - 11) en cet article, l'on doit citer leur recoupement significatif. *La gestion et la direction impliquent toutes les deux l'influence sur un groupe d'individus pour l'accomplissement d'objectifs* et répondent à la définition de Northouse de la direction. Selon les besoins de l'agence, des fonctions diverses (et certains aspects du rôle) peuvent se voir accentuées. En résumé toutefois, les rôles des gestionnaires et des dirigeants peuvent être traités et reflétés de façon similaire.

1.3. Auto-réflexion sur le pouvoir et la gestion

Avant de poursuivre avec le contenu, il me semble utile pour le processus d'apprentissage de prendre un moment d'auto-réflexion liée aux expériences propres au lecteur.

- Comment me sens-je quant à l'acquisition d'un pouvoir formel en mon rôle ? Comment souhaite-je l'utiliser ?
- Quelles sont mes expériences avec les dirigeants ? Quelles sont mes expériences avec mon propre usage de l'influence ou du pouvoir ?
- Voudrais-je devenir et être un dirigeant dans mon exercice du travail social ? Voudrais-je devenir et être un dirigeant dans/de/pour mon agence ? Comment voudrais-je être et

devenir ainsi ?

- Comment me *perçois-je* à cet égard – comment *comprends-je* moi-même – comment *réfléchis-je* à propos de cela ? Quelles décisions prends-je ou voudrais-je prendre afin de devenir un dirigeant *responsable* ?

2. Spiritualité : Un sujet inhabituel dans les théories de gestion

En contraste à l'éthique, la spiritualité n'est pas un sujet explicite dans les théories de gestion. Le manuel excellent de Northouse « La direction. Théorie et Pratique » (“Leadership. Theory and Practice”) (5^eed. 2010) se conclut par exemple par un chapitre remarquable sur l'éthique de la direction ; le terme « spiritualité » n'est cependant pas du tout mentionné dans l'index du livre. L'on pourrait prendre un raccourci et nous référer au fait que tout être humain possède des besoins spirituels, gère d'une certaine manière des problèmes existentiels et respecte plus ou moins ses croyances spirituelles, religieuses et personnelles. Pourquoi la spiritualité devrait-elle donc être traitée comme un sujet à part à l'égard de la direction ?

À présent, de nombreux entraînements de dirigeants en pleine conscience, yoga, méditation et autres *pratiques spirituelles* sont destinés à améliorer la résistance au stress et le bien-être des dirigeants et à réduire les congés de maladie et autres effets désavantageux d'un travail caractérisé habituellement par un haut niveau de stress des gestionnaires et directeurs. Dans de nombreux cas, ces entraînements sont utiles ; ils contribuent à mieux gérer le stress. La spiritualité est un outil extrinsèque au travail et sa logique interne-même. Le travail et la logique interne de la direction ne changent pas ou ne se voient pas influencés par cette sorte de spiritualité (Büssing, 2019), mais se voient réalisés de manière plus efficace.

En saisissant la distinction classique de la religiosité intrinsèque et extrinsèque (Allport & Ross, 1967), l'on peut parler de la spiritualité extrinsèque (la pratique) qui est utilisée pour d'autres objectifs, tandis que la spiritualité intrinsèque est vécue pour soi-même et ses propres objectifs. En ce sens, la spiritualité extrinsèque peut être utilisée par les gestionnaires pour une réalisation plus efficace de la direction en raison d'une meilleure régulation de stress ou d'effets similaires ; la spiritualité intrinsèque in- « spir »-e le dirigeant à une direction plus efficace vers les objectifs et les pratiques qui valent la peine et - plus ou moins - en harmonie avec les objectifs de l'agence et de la profession d'un côté et avec sa spiritualité de l'autre côté.

En plus de la distinction intrinsèque-extrinsèque, Batson introduit une troisième catégorie importante d'aspects de religiosité (et par analogie de la spiritualité) qu'il a intitulée l'orientation aux questions et qui peut être à juste titre considérée comme partie de la spiritualité intrinsèque et éventuellement de la religiosité (cf. chapitre III.1). Cette catégorie rend opérationnel le phénomène religieux ou spirituel fréquent, quand les individus vivent et perçoivent leur religion ou spiritualité en tant que processus de sondage et de questionnement générés par des tensions, contradiction et tragédies dans leur propres vies et en société. Ceux-ci se passent en continu les questions de « pourquoi » à la fois à propos de la structure sociale existante et à propos de la structure de la vie-même, sans qu'ils soient nécessairement alignés à une institution religieuse ou une croyance formelle (Batson, 1976, p. 32).

Supposant que la pratique vitale de la spiritualité combine les aspects intrinsèques et extrinsèques, cela pourrait devenir un sujet innovant et prometteur de la théorie de gestion

et de la recherche pratique (Warode et al., 2019). Ceci vaut en particulier pour le domaine du travail social en lequel les travailleurs sociaux se questionnent par le biais de leur auto-compétence réflexive continue « à propos de la structure sociale existante et [finalement, KB] à propos de la structure de la vie-même » (Batson, 1976, p. 32).

Où se trouvent les emprises ou les points de départs dans les théories, besoins et fonctions de gestion, qui néanmoins font appel à ou montrent le rôle de la spiritualité en les gestionnaires ? Ou encore, serait-il mieux de négliger et de refuser de tels constats ?

3. Théories de l'encadrement et spiritualité

De nombreuses théories, approches et modèles du leadership existent. Pour ne mentionner que quelques-uns d'entre eux :

- Le modèle basé sur les caractéristiques personnelles de l'encadrement
- Le modèle comme processus de l'encadrement
- Le modèle comme style de comportement de l'encadrement
- Le modèle du gestionnaire-serviteur
- La gestion avec un modèle autocrate
- La gestion avec un modèle transactionnel
- La gestion orientée vers les tâches
- La gestion charismatique
- La gestion avec une équipe forte
- Les modèles de gestion transformationnels
- La gestion « laissez-faire »
- Le modèle de l'encadrement démocratique
- Le modèle de l'encadrement bureaucratique
- ...

La plupart d'entre eux se concentrent sur les compétences et les attitudes requises pour des tâches et fonctions de gestion et en particulier pour l'accomplissement d'objectifs. L'on accentuera quelques aspects pertinents avec la perspective de problèmes liés à la spiritualité.

3.1. Approches à l'encadrement basées sur les caractéristiques personnelles et sur le processus

En commençant dans les années 1940, de nombreuses théories de l'encadrement ont été conçues, depuis les approches par caractéristiques et passant - plus ou moins - au processus (aux qualités) de l'encadrement. Dans les approches, l'encadrement est perçu comme une qualité spécifique que certaines personnes possèdent et d'autres pas. C'est leur talent qui les rend directeurs. Au contraire, les approches de l'encadrement comme processus se concentrent sur l'interaction entre les dirigeants et les suiveurs ou les employés : Dans cette perspective, la gestion peut être observée dans les comportements et la gestion peut ainsi être en principe acquise. Northouse propose dans son manuel à

propos de l'encadrement un aperçu synthétique de la recherche sur l'encadrement par caractéristiques et fondamentalement adopte l'approche de l'encadrement comme processus dans la définition-même de l'encadrement : « La gestion est un processus dans lequel un individu influence un groupe d'individus afin d'accomplir un objectif commun » (Northouse, 2010, p. 3). Dans un premier temps, l'on continuera avec l'approche basée sur les caractéristiques.

Nonobstant sa critique fondamentale, Northouse reconnaît la force et la longévité de l'approche basée sur les caractéristiques, car les gestionnaires (ayant du succès) sont perçus et considérés comme personnes douées, ce qui les rend différents ou exceptionnels en comparaison aux personnes ordinaires. De plus, l'approche basée sur les caractéristiques, même en ne fournissant pas une série définitive de caractéristiques propose une direction quant aux caractéristiques qu'il est bon de posséder si l'on aspire à une position de gestion. En passant des tests de personnalité et d'autres questionnaires similaires, les hommes peuvent avoir un aperçu de s'ils possèdent certaines caractéristiques considérées importantes pour la gestion et s'ils peuvent identifier leurs forces et faiblesses à l'égard de la gestion (Northouse, 2010, p. 27).

De plus, ceci peut également être utile pour le recrutement de nouveaux gestionnaires. Certaines parmi les caractéristiques centrales des gestionnaires performants sont selon la recherche à cet égard l'intelligence, la confiance en soi, la détermination, l'intégrité et la sociabilité (idem, pp. 19 - 22).

Il faut cependant noter qu'en concevant l'encadrement comme un processus, l'approche basée sur les caractéristiques prend en compte uniquement la composante du dirigeant, pas les suiveurs ni les situations et interactions. Elle fournit peu d'entraînement, de développement et d'amélioration de l'encadrement comme processus avec ses besoins et objectifs et avec ses fonctions et tâches (cf. tableau 1). En parlant de caractéristiques, cette approche semble plutôt statique et inflexible. L'approche de gestion basée sur les compétences est plus dynamique. Elle souligne les compétences nécessaires dans la gestion : compétences techniques, humaines et conceptuelles (le modèle de trois compétences) ou les compétences de résolution de problèmes, les compétences du jugement social et les connaissances en tant que compétences centrales des modèles des compétences. Beaucoup d'entre celles-ci peuvent et doivent être éduquées en termes de capacités et compétences, pour le travail et par le travail, tout en utilisant l'expérience professionnelle et en prenant en compte les influences externes environnementales sur les résultats de la gestion.

Les approches de l'encadrement basée sur les caractéristiques et sur les compétences se concentrent sur les qualités du personnage du dirigeant. Quelle sorte de personne est-il/elle ? Quelles sont ses forces et faiblesses, dans sa perception de soi et dans sa perception des autres, en particulier des employés ? Comment gère-t-il/elle ses propres qualités - et comment est-il/elle perçu(e) en interaction avec les employés ?

Une liste non-exhaustive de ces qualités positives d'un gestionnaire ainsi perçu par ses collègues et par les employés peut être la suivante :

- crédible
- charismatique

- orienté vers les objectifs précis
- engagé
- motivant
- soignant
- authentique
- confiant
- tourné vers l'avenir
- encourageant
- intelligent, décisif
- trouvant des solutions avantageuses pour tout le monde
- communicatif
- joueur d'équipe
- ...

Tandis qu'une liste non-exhaustive de qualités négatives d'un gestionnaire perçues par ses collègues et les employés peut contenir les suivantes :

- capricieux, maussade
- corrompu
- exploitant
- non-explicite
- imprévisible
- égoïste
- manipulateur
- dictateur
- autoritaire
- imprudent
- inconsidérant
- solitaire
- irritable
- antisocial
- ...

3.2. Soucis principaux de l'approche à l'encadrement comme style de comportement - appliquée à la gestion en travail social

Il en va implicitement de ces qualités du gestionnaire et comment elles sont perçues par

ses collègues et employés n'est pas lié uniquement à l'encadrement, mais également pertinent spirituellement et éthiquement. Reprenant les deux directions de l'approche à l'encadrement comme style de comportement (Northouse, 2010, pp. 69-88), le travail de gestion doit combiner 1) *les soucis envers les hommes* et 2) *les soucis envers les résultats*. Cette approche peut s'appliquer à presque tout ce que le gestionnaire fait ; elle souligne le fait que les gestionnaires interagissent avec les autres - en travail social et dans les agences de services sociaux également – au niveau des tâches et au niveau des relations, en analogie à l'axiome de Watzlawick sur la communication. Les deux niveaux doivent être des soucis pour le dirigeant ; ils sont spirituellement et éthiquement pertinents et reçoivent une tonalité particulière dans le contexte de gestion en travail social. En regardant de plus près,

1) *le souci envers les résultats* dans les agences et organisations du travail social n'est en effet pas (ou ne devrait pas être) - par définition de l'objet et des objectifs du travail social - en premier lieu un souci de *bons résultats économiques* d'un rapport trimestriel comme dans les entreprises économiques, mais un *souci pour les personnes*, c'est-à-dire l'étendue à laquelle l'agence a contribué au bien-être des clients, à leur participation auto-dirigée à la vie social et au développement social.

2) Dans l'approche à l'encadrement comme style de comportement de la théorie de l'encadrement, le souci envers les hommes est en particulier dirigé vers les employés et leurs besoins : il s'agit d'un souci pour les personnes employées par l'agence ; et dans un instant second de nouveau pour les personnes clientes de l'agence. Un gestionnaire dans le travail social qui montre un souci pour ses clients ne peut pas le faire de manière aussi crédible s'il ne s'intéresse pas aux besoins et au bien-être des employés également. Il doit combiner le souci de qualité du travail social que les employés fournissent avec le souci envers les employés eux-mêmes également, c'est-à-dire pour la qualité du climat et de la santé organisationnelle de l'agence en laquelle ils se sentent soutenus et acceptés au milieu des défis de leurs tâches, leurs succès et leurs échecs.

Dans la première partie de ce chapitre, l'on a observé que le travail social en soi est une sorte de travail de gestion, puisqu'il a pour objectif d'influencer des personnes tout en les libérant pour qu'elles puissent prévenir et mieux gérer leurs problèmes sociaux. En se rappelant de ce mandat triple du travail social, l'on doit réfléchir à la relation de ces mandats envers les soucis dans le style relationnel.

Il semble de manière provisoire et ouverte à discussion que les soucis des travailleurs sociaux ont un lien plus fort avec le mandat légal, tandis que le souci envers les personnes a un lien plus fort avec le mandat du client. Le mandat de l'éthique de la profession du travail social ou de l'auto-compréhension engagée à la dignité humaine et aux droits de l'homme surpasse les deux soucis. Les résultats et les hommes sont perçus dans la lumière de ce troisième mandat. De même, en prenant personnellement une position religieuse et/ou spirituelle qui motive à cette sorte de travail, par exemple à l'amour envers l'Autrui et la justice due à tout être humain, une telle position peut se combiner avec et renforcer le troisième mandat.

Dans le cas du gestionnaire d'une agence de service sociaux en plus des trois mandats et lié à ceux-ci se trouve un autre mandat dans le contrat avec l'agence insistant sur des résultats raisonnables d'un côté et sur l'engagement envers son éthique propre, sa philosophie d'entreprise, son énoncé de mission et ses principes directeurs d'entreprise de l'autre côté. Le gestionnaire est responsable des résultats et de la qualité de la performance

de l'agence - vers les actionnaires et les intervenants. Une grande partie dépend dans ce contexte du type de l'agence pour laquelle le gestionnaire travaille : publique, non-gouvernementale et sans but lucratif ou privée à but lucratif (cf. chapitre III.1.). Correspondant à la position spirituelle et religieuse du travailleur social également, la position des gestionnaires dans leur conscience et spiritualité peut constituer un mandat en rapport avec l'éthique, la mission et les principes directeurs de l'agence ou de l'organisation si le gestionnaire peut souscrire et s'engager à ceux-ci en les rendant partie intégrante pour l'appréhension de la réalité, opératives dans les décisions et actes à prendre dans le travail quotidien et en tant que partie de la culture de gestion de cette agence.

Évidemment, la gestion dans le travail social et dans ses agences est exigeante à tous les niveaux : l'attention, la compréhension, la réflexion et les décisions. La responsabilité des gestionnaires est demandée à chaque niveau (cf. chapitre I.2. sur la méthode) de la performance ; en d'autres termes, les qualités spirituelles et éthiques et les soucis des gestionnaires sont primordiales dans leurs tâches.

3.3. Soucis spirituels et éthiques de la gestion en travail social : principes et tentations

3.3.1. Cinq principes d'une gestion éthique

Afin de réfléchir sur les soucis éthiques et sur les qualités de la gestion en travail social, l'on peut faire pour notre objectif usage pertinent de Northouse (2010, pp.386-394) qui décrit les cinq principes d'une gestion éthique.

Premièrement, un gestionnaire éthique *respecte les autres* et leur fait ressentir ce respect dans la qualité de l'interaction et la communication. Bien qu'il y ait une asymétrie de rôles, le gestionnaire transmet le respect et la symétrie à la dignité personnelle. Un dirigeant facilite aux autres de se sentir libres et d'être eux-mêmes, y compris leur créativité et leurs besoins. Il ou elle traite les autres de façon à ce que ceux-ci confirment leurs savoir-faire et attitudes, leurs compétences, leurs croyances et valeurs.

Deuxièmement, un gestionnaire éthique ne *sert* pas soi-même en premier lieu, mais *les autres*. Robert K. Greenleaf (Jennings & Stahl-Wert 2003 ; Knight & Baumann, 2011 ; Hartmann, 2013) a construit toute sa théorie de gestion sur ce principe et l'a intitulée la « gestion du serviteur » (1977). Son élément constitutif principal est l'assistance aux autres, le fait d'être bénéfique et de ne pas nuire au bien-être des autres. Ceci correspond parfaitement à l'objet et aux objectifs du travail social, mais également et principalement à la motivation essentiellement pro-sociale et altruiste de la grande majorité des travailleurs sociaux pour leur profession.

Troisièmement, un souci de gestionnaire éthique est *la justice et l'équité*, d'abord envers toute personne employée par l'agence ou l'organisation qui a également la mission de favoriser la justice et l'équité pour et parmi les clients en société. « Lorsque les individus sont traités de manière différente, les raisons pour ce traitement divers doivent être claires et raisonnables et doivent se baser sur des valeurs morales » (Northouse, 2010, p. 389). Ceci est considérablement différent d'un système fondé sur les faveurs, appréciations et aversions.

Quatrièmement, un directeur éthique est *honnête*. Une telle honnêteté deviendra également évidente au sein des rencontres personnelles au point où Jan Carlzon (1987) les appelle « des moments de vérité », sur lesquels dépendent le succès et l'échec, le

progrès et les reculs, les montées et les descentes, l'accomplissement d'objectifs ainsi que le fait de manquer la cible. La malhonnêteté est nocive. Ces « moments de vérité » ont lieu dans toute rencontre professionnelle des employés avec les clients, ainsi que dans l'interaction des dirigeants avec les employés.

Cinquièmement dans cette liste non exhaustive, un gestionnaire éthique *construit la communauté* plutôt que de la diviser et régner (« *divide et impera* »). Si la gestion est définie en tant qu'influence sur groupe d'individus afin d'accomplir un objectif commun, cette qualité éthique insiste sur l'objectif *commun* et accordé par le gestionnaire *et* les employés. L'objectif n'est pas imposé par le gestionnaire, mais convenable pour les deux partis.

Quoique cette liste ne prétende pas d'être exhaustive, il peut être utile de compter les cinq éléments sur les doigts de la main : le respect - la servitude - la justesse - l'honnêteté - la construction de la communauté. Ces principes peuvent également être liés de manière utile avec les réflexions et pratiques personnelles qui aident à leur assimilation.

3.3.2 Principes de gestion proposés par le Pape François

Tout gestionnaire doit faire face aux tensions et conflits et les gérer, d'autant plus en travail social, où les problèmes sociaux font partie de l'objet quotidien du travail social des agences du travail social. L'un des plus éminents dirigeants contemporains, le Pape François, fait ainsi dans la vie quotidienne de l'Église catholique avec extension globale, son organisation et ses différences. De plus, il semble que le Pape utilise lui-même quelques principes directeurs pour sa propre gestion attentive, intelligente, rationnelle et responsable. Il a évidemment désiré de partager avec le public ces principes qui semblent être l'expression de sa spiritualité enracinée dans l'Évangile.

Déjà en 2013, lors de sa première année du pontificat, le Pape François a surpris de nombreux académiques lorsqu'il a rajouté quatre « nouveaux » principes à ceux du traditionnel enseignement social de l'Église catholique dans son exhortation apostolique intitulée « *Evangelii gaudium* » (EG : *La joie de l'Évangile*, publiée le 24 novembre 2013). Il en a fait ainsi dans le quatrième chapitre sur « La dimension sociale de l'évangélisation », certainement un chapitre qui a un intérêt spécial pour les travailleurs sociaux qui sont ouverts aux valeurs de l'Évangile et les conséquences sociales de ces valeurs pour leur spiritualité personnelle. Les quatre principes proposés ont été appelés « La Formule de Pape François » par Erny Gilen dans son application de ces principes à l'encadrement des organisations confessionnelles de soins de la santé (Gillen, 2016), ainsi qu'aux entraîneurs dans les contextes politiques et économiques laïcs.

Il semble en effet que ces principes sont des expressions de l'espoir au milieu de nombreuses tensions et conflits en société, maintenus dans un esprit recherchant le service du bien commun et de la paix en société. Les principes seront présentés et commentés brièvement, tout en profitant de leurs explications par le Pape François. Le lecteur est invité à lier ces principes aux situations du travail social avec des tensions et conflits forts.

Le premier d'entre ces principes est à mon avis le plus fondamental d'entre eux, déployé dans les principes sous-jacents avec la croyance en processus initiateurs en vue d'une amélioration.

1. « Le temps est supérieur à l'espace » (EG 222).

La signification principale de ce principe - appelé spirituel ou non - montre des

implications claires pour le travail social et pour la gestion du travail social également :

Ce principe permet de travailler à long terme, sans être obsédé par les résultats immédiats. Il aide à supporter avec patience les situations difficiles et adverses, ou les changements des plans qu'impose le dynamisme de la réalité. Il est une invitation à assumer la tension entre plénitude et limite, en accordant la priorité au temps. Un des péchés qui parfois se rencontre dans l'activité socio-politique consiste à privilégier les espaces de pouvoir plutôt que les temps des processus. Donner la priorité à l'espace conduit à devenir fou pour tout résoudre dans le moment présent, pour tenter de prendre possession de tous les espaces de pouvoir et d'auto-affirmation. C'est cristalliser les processus et prétendre les détenir. Donner la priorité au temps c'est occuper d'initier des processus plutôt que de posséder des espaces. Le temps ordonne les espaces, les éclaire et les transforme en maillons d'une chaîne en constante croissance, sans chemin de retour. Il s'agit de privilégier les actions qui génèrent les dynamismes nouveaux dans la société et impliquent d'autres personnes et groupes qui les développeront, jusqu'à ce qu'ils fructifient en évènements historiques importants. Sans inquiétude, mais avec des convictions claires et de la ténacité. (EG 223)

2. « L'unité prévaut sur le conflit » (EG 228)

Gérer les problèmes sociaux signifie gérer les conflits sociaux divers. Le Pape François exprime un réalisme spirituel dans la contextualisation de ce deuxième principe :

Le conflit ne peut être ignoré ou dissimulé. Il doit être assumé. Mais si nous restons prisonniers en lui, nous perdons la perspective, les horizons se limitent et la réalité même reste fragmentée. Quand nous nous arrêtons à une situation de conflit, nous perdons le sens de l'unité profonde de la réalité.

Face à un conflit, certains regardent simplement celui-ci et passent devant comme si de rien n'était, ils s'en lavent les mains pour pouvoir continuer leur vie. D'autres entrent dans le conflit de telle manière qu'ils en restent prisonniers, perdent l'horizon, projettent sur les institutions leurs propres confusions et insatisfactions, de sorte que l'unité devient impossible. Mais il y a une troisième voie, la mieux adaptée, de se situer face à un conflit. C'est d'accepter de supporter le conflit, de le résoudre et de le transformer en un maillon d'un nouveau processus.

De cette manière, il est possible de développer une communion dans les différences, que seules peuvent faciliter ces personnes nobles qui ont le courage d'aller au-delà de la surface du conflit et regardent les autres dans leur dignité la plus profonde. Pour cela, il faut postuler un principe indispensable pour construire l'amitié sociale : l'unité est supérieure au conflit. La solidarité, entendue en son sens le plus profond et comme défi, devient ainsi une manière de faire l'histoire, un domaine vital où les conflits, les tensions, et les oppositions peuvent atteindre une unité multiforme, unité qui engendre une nouvelle vie. Il ne s'agit pas de viser au syncrétisme ni à l'absorption de l'un dans l'autre, mais de la résolution à un plan supérieur qui conserve, en soi, les précieuses potentialités des polarités en opposition (EG 226- 228).

3. « La réalité est plus importante que l'idée » (EG 231)

Ce principe peut être surprenant au premier abord en tant que principe énoncé par le Pape. Il semble en effet que ce principe est en termes philosophiques une option pour Aristote plutôt que pour Platon. Comme pour tous les principes, la priorité de l'un des termes ne dénie pas l'autre, mais le met au sein d'une perspective plus grande. Il est difficile de

s'imaginer les travailleurs sociaux qui ne peuvent pas lier leur propre expérience pratique à la description suivante et à la réflexion de ce principe :

Il existe aussi une tension bipolaire entre l'idée et la réalité. La réalité est, tout simplement ; l'idée s'élabore. Entre les deux il faut instaurer un dialogue permanent, en évitant que l'idée finisse par être séparée de la réalité. Il est dangereux de vivre dans le règne de la seule parole, de l'image, du sophisme. A partir de là se déduit qu'il faut postuler un troisième principe : la réalité est supérieure à l'idée. Cela suppose d'éviter diverses manières d'occulter la réalité : les purismes angéliques, les totalitarismes du relativisme, les nominalismes déclaratifs, les projets plus formels que réels, les fondamentalismes antihistoriques, les éthiques sans bonté, les intellectualismes sans sagesse.

L'idée – les élaborations conceptuelles – est fonction de la perception, de la compréhension et de la conduite de la réalité. L'idée déconnectée de la réalité est à l'origine des idéalismes et des nominalismes inefficaces, qui, au mieux, classifient et définissent, mais n'impliquent pas. Ce qui implique, c'est la réalité éclairée par le raisonnement. Il faut passer du nominalisme formel à l'objectivité harmonieuse. Autrement, on manipule la vérité, de la même manière que l'on remplace la gymnastique par la cosmétique. Il y a des hommes politiques – y compris des dirigeants religieux – qui se demandent pourquoi le peuple ne les comprend pas ni ne les suit, alors que leurs propositions sont si logiques et si claires. C'est probablement parce qu'ils se sont installés dans le règne de la pure idée et ont réduit la politique ou la foi à la rhétorique. D'autres ont oublié la simplicité et ont importé du dehors une rationalité étrangère aux personnes (EG 231- 232).

4. « Le tout est supérieur à la partie » (EG 235)

Ce principe n'a de nouveau pas l'intention de dévaluer les parties et les individualités dans le domaine social ; il ne donne non plus la prédominance absolue à une totalité idéalisée ; au contraire, comme l'explication dit clairement :

Entre la globalisation et la localisation se produit aussi une tension. Il faut prêter attention à la dimension globale pour ne pas tomber dans une mesquinerie quotidienne. En même temps, il ne faut pas perdre de vue ce qui est local, ce qui nous fait marcher les pieds sur terre. L'union des deux empêche de tomber dans l'un de ces deux extrêmes : l'un, que les citoyens vivent dans un universalisme abstrait et globalisant, ressemblant aux passagers du wagon de queue, qui admirent les feux d'artifice du monde, celui des autres, la bouche ouverte et avec des applaudissements programmés. L'autre, qu'ils se transforment en un musée folklorique d'"ermite" renfermés, condamnés à répéter toujours les mêmes choses, incapables de se laisser interpeller par ce qui est différent, d'apprécier la beauté que Dieu répand hors de leurs frontières.

Le tout est plus que la partie, et plus aussi que la simple somme de celles-ci. Par conséquent, on ne doit pas être trop obsédé par des questions limitées et particulières. Il faut toujours élargir le regard pour reconnaître un bien plus grand qui sera bénéfique à tous. Mais il convient de le faire sans s'évader, sans se déraciner. Il est nécessaire d'enfoncer ses racines dans la terre fertile et dans l'histoire de son propre lieu, qui est un don de Dieu. On travaille sur ce qui est petit, avec ce qui est proche, mais dans une perspective plus large. De la même manière, quand une personne qui garde sa particularité personnelle et ne cache pas son identité, s'intègre cordialement dans une communauté, elle ne s'annihile pas, mais elle reçoit toujours de nouveaux stimulants pour son propre

développement. Ce n'est ni la sphère globale, qui annihile, ni la partialité isolée, qui rend stérile (EG 234- 235).

Il semble très utile de réfléchir sur ces principes et de s'exercer à comment maintenir les tensions créatives avec leurs priorités impliquées dans chacun de ces principes. La priorité n'implique pas la dévaluation de l'élément opposé, plutôt un cadre d'acceptation des deux pôles en tension. Il ne s'agit évidemment pas seulement de la connaissance de ces principes, mais également du développement de la compétence de gérer les tensions en maintenant la poussée positive des tensions en jeu ; il s'agit également d'acquisition d'attitudes spirituelles qui facilitent la mise en pratique de ces principes.

3.3.3. Tentations du pouvoir et comment les gérer

Un chapitre sur la gestion doit également parler de problèmes inhérents à la possession du pouvoir ou à la position au pouvoir. L'histoire humaine et la réalité contemporaine sont pleines d'histoires (horribles) de l'abus du pouvoir. De telles histoires semblent omniprésentes à tout moment et lieu de l'histoire humaine, y compris les religions et les communautés confessionnelles.

(Au moins) trois tentations particulières éthiquement et spirituellement importantes existent dans le gestion en rapport avec les positions au pouvoir et influencent le dirigeant en lien avec les employés (et les clients), fréquemment appelés suiveurs ou même sous-ordonnés dans le contexte de l'encadrement. Ces tentations peuvent être identifiées en tant que dépendance exagérée et parfois inconsciente du gestionnaire à l'égard des satisfactions de ses besoins personnels. En d'autres termes et en utilisant les concepts de la psychanalyse, ces tentations sont tentatives d'abus de la position au pouvoir en particulier au service des besoins du gestionnaire en ce qui concerne les gratifications narcissiques, érotiques et agressives.

- Les besoins narcissiques sont gratifiés par l'admiration, tout en nourrissant les sentiments de grandeur et en prétendant des droits et permissions spécifiques - dérivés de la position du gestionnaire.
- Les besoins érotiques sont satisfaits par les interactions sensuelles et sexuelles de manières diverses (p. ex. la séduction et la force).
- Les besoins agressifs sont satisfaits par la domination, l'humiliation, la souffrance et la destruction des autres.
- Tous ces trois peuvent se combiner, p.ex. dans les ressentis de grandeur à travers les actes de la violence et l'exploitation sexuelle.

Le comportement possède fréquemment de multiples fonctions - les objectifs et motivations raisonnables, mélangés à des motifs irrationnels, souvent pré- et inconscients servant les besoins psychologiques retenus qui dans le cas de besoins narcissiques, érotiques et agressifs peuvent être satisfaits simultanément dans une manière combinée également.

Par soi-même, tout individu et tout gestionnaire en particulier peut apprécier et profiter de satisfactions narcissiques, érotiques et agressives en tant que partie de sa vie quotidienne, de son succès, comportement et ses interactions. Ceci n'est pas le problème. Le problème consisterait en l'exagération, le déni et la quête manipulatrice de telles satisfactions par le gestionnaire qui est par définition dans une position plus forte et agit ainsi au prix de ses subordonnés.

Il est crucial pour les gestionnaires d'être attentifs, intelligents, raisonnables et responsables à l'égard de leurs besoins conscients et moins conscients, narcissiques, érotiques et agressifs afin de les accepter et afin d'être conscients de l'abus potentiel du pouvoir. Dans son comportement et ses fonctions en tant que gestionnaire, il ou elle doit être capable de respecter les règles d'abstention : ne pas chercher ses propres satisfactions narcissiques, érotiques et agressives au dépens des employés ou des suiveurs, ne pas dépendre d'eux (une fois que celles-ci sont données et acceptées avec reconnaissance) et ne pas les rechercher de manière dissimulée et manipulatrice dans le travail ou les relations professionnelles.

L'abstention telle que l'on la comprend ici n'est pas une sorte de contrainte pressante, mais un acte de liberté interne d'une personnalité suffisamment mature. Une fois que cette abstention se voit expérimentée en tant que contrainte, le gestionnaire devrait être alarmé du fait qu'il ou elle n'est plus assez libre et devrait prêter une attention particulière à ses besoins et leur influence sur le comportement du gestionnaire et sa performance en relation avec les employés et éventuellement les clients. Ceci serait un appel à un soin auto-réfléchi, à l'apprentissage de la perception, de la compréhension et de l'acceptation des besoins narcissiques, érotiques et agressifs faisant appel à leur place et rôle dans la structure de la personnalité, du comportement et dans les relations, y compris la vie professionnelle. Ceci serait également un appel à la supervision, à l'entraînement et éventuellement à la psychothérapie. Quelle sorte de personne souhaite-t-elle ou il devenir, y compris ses rôles et tâches de gestion ? Un tel soin auto-réfléchi est en effet une tâche existentielle de la spiritualité authentique.

3.4. Pour résumer : Les compétences nécessaires pour la gestion en travail social

En 2007, Warren Bennis a résumé les défis de la gestion dans le monde moderne et a fait un fort appel aux dirigeants de développer les compétences suivantes qui devraient caractériser leurs activités de gestion :

- Être capable de créer un sens de la mission.
- Être capable de motiver les autres de les rejoindre dans cette mission et de collaborer afin d'accomplir les objectifs impliqués par la mission.
- Réussir dans la création d'une architecture sociale adaptative pour leurs collaborateurs.
- Générer et maintenir la confiance. Être disponible à recevoir un retour et être capable de donner un retour constructif.
- Être capable de laisser les autres se développer dans leurs compétences professionnelles et personnelles et en tant que gestionnaires.
- Accomplir les objectifs qui ont été fixés de manière réaliste.

Ces compétences se lient bien avec les besoins et les objectifs, ainsi que les fonctions et tâches de la gestion et direction indiquées dans le tableau 1 ci-dessus :

Elles rencontrent les besoins et les objectifs d'ordre et cohérence, mais également du changement et du dynamisme.

Elles donnent une direction, unissent les personnes et les motivent et inspirent.

Les compétences communicatives sont implicites à toutes ces compétences. De tels gestionnaires communiquent de manière constructive et créent une culture de communication transparente.

Deux éléments qui peuvent sembler neufs dans ce contexte et sont nommés explicitement pour la première fois ici à la toute fin de ce chapitre sont les suivants :

- 1) De tels gestionnaires sont disponibles à recevoir un retour et sont capables de donner un retour constructif.
- 2) Ils sont capables de laisser les autres se développer dans leurs compétences professionnelles et personnelles et en tant que gestionnaires.

Ces deux compétences impliquent un degré élevé de maturité personnelle des gestionnaires. Premièrement, ils sont suffisamment humbles pour être prêts à un retour (et à l'encourager activement). Le retour ne mérite pas son nom s'il ne contient pas des éléments pour amélioration : *hélas* il ne communique pas la critique en même temps. Un tel gestionnaire ne se préoccupe pas principalement de son auto-protection ou sa grandeur, ni des sentiments d'infériorité et d'insécurité fondamentaux. Deuxièmement et de manière similaire, des tels gestionnaires ne se sentent pas attaqués ou en danger par les membres talentueux ou doués. Ils ressentent plutôt une joie sans conflit à propos des accomplissements et améliorations des membres de leur équipe et favorisent de tels développements. C'est aux lecteurs de savoir s'ils sont prêts à appeler cette sorte de maturité personnelle une « maturité spirituelle » également. L'auteur de ce chapitre en ferait ainsi.

Finalement, il semble que de tels gestionnaires sont capables de créer un climat de confiance, de sécurité et de confiance pour leur équipe et en même temps un climat de gestion d'erreurs constructive et plus encore, un climat de créativité et d'innovation. Leur équipe est ouverte à de nombreux types de talents et caractères (Kelley & Littman, 2006) : ouverts aux compétences variées pour que tous deviennent plus attentifs afin d'acquérir de nouveaux aperçus, de nouveaux ou de différents aspects de réflexion et de mieux discerner les aspects pertinents pour des décisions responsables et pour les actions. L'uniformité de l'équipe n'est recherché que pour les objectifs et l'intention commune d'accomplir les objectifs de l'agence du service social ou de l'organisation en partageant les joies, le stress et les défis dans la prévention et la gestion des problèmes sociaux et dans la promotion du développement social.

Conclusion

Le pouvoir et la gestion sont des problèmes centraux pour les travailleurs sociaux et font appel à leur attitudes spirituelles. Les travailleurs sociaux doivent faire face à ces problèmes attentivement, intelligemment, rationnellement et responsablement afin de servir les meilleurs intérêts de leurs clients, des employés, de leurs agences et d'eux-mêmes. Le plus utile semble de servir en tant que gestionnaire de telle manière à ce qu'ils soient prêts à recevoir un retour authentique et à le demander régulièrement à leurs collaborateurs, comme partie de leur spiritualité auto-réflexive qui respire la liberté interne.

Questions pour la réflexion individuelle

Les questions suivantes peuvent vous aider à réfléchir plus individuellement sur les contenus de ce chapitre. Elles peuvent être utilisées également pour des activités de groupe et l'entraînement en ce sujet dans le travail social.

- Pensez à un exemple de votre expérience professionnelle avec un autre gestionnaire. Comment les éléments de ce chapitre s'appliquent-ils à cette figure

de gestion :

- Quels traits ou quelles caractéristiques personnelle a-t-il ou elle montré ?
 - Quels soucis principaux l'occupaient-ils ?
 - Quelles caractéristiques éthiques pourriez-vous identifier en lui ?
 - Comment ce gestionnaire a-t-il géré les tensions et conflits, dans la lumière des quatre principes de gestion du Pape François ?
 - Qu'en est-il des aspects narcissiques, érotiques ou agressifs dans son comportement de gestionnaire ?
 - Comment étiez-vous invités à donner un retour et comment l'avez-vous donné ?
 - Quelle sorte d'aspects spirituels pourriez-vous percevoir - et quels aspects vous ont-ils manqué ?
- Qui auriez-vous nommé en tant que modèle personnel de dirigeant bon et convaincant ? Comment s'appliqueraient les questions ci-dessus à ce modèle concret ?

*« Les clients » est un terme utilisé pour faire référence aux individus, familles, groupes, organisations et communautés.

Références bibliographiques

- Allport, G., Ross, J. M. (1967). Personal Religious Orientation and Prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5(4), 432-443.
- Batson, D. C. (1976). Religion as Prosocial: Agent or Double Agent? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15(1), 29-45.
- Bennis, W. (2007). The Challenges of Leadership in the Modern World. *American Psychologist*, 62(1), 2-5.
- Büssing, A. (2019). Dimensionen der Spiritualität bei Führungskräften. Dans : M. Warode et al. (Eds), *Spiritualität in der Managementpraxis* (pp.82-107). Fribourg : Herder.
- Carlzon, J. (1987). *New Strategies for Today's Customer Driven Economies*, New York : Harper Perennials.
- Chambon, A., Irving, A., Epstein, L. (Eds.) (1999). *Reading Foucault for Social Work*. New York : Oxford University Press.
- Gillen, E. (2016) *Healthy Leadership in Healthcare: The Pope Francis Formula*. Luxembourg: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Greenleaf, R. K. (1977). *Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness*. New York : Paulist Press.
- Hartmann, M. (2013). *Servant Leadership in diakonischen Unternehmen*. Stuttgart : Kohlhammer.
- Jennings, K., Stahl-Wert, J. (2003). *The Serving Leader*. San Francisco: Berrett-Koehler.
- Kelley, T., Littman, J. (2006). *The Ten Faces of Innovation: Strategies for Heightening Creativity*. Londres : Profile Books Ltd.

- Knight, L.-A., Baumann, K. (2011). "Not to be served but to serve": leadership in Caritas as part of the Church's mission in the service of love. In O. A. Rodríguez Maradiaga (Ed.), *Caritas - Love received and given. Theological reflection* (pp.53-63), Luxembourg : Éditions Saint Paul.
- Kotter, J. P. (1990). *A Force for Change. How Leadership Differs from Management*. New York : Free Press.
- Northouse, P. G. (2010). *Leadership. Theory and Practice*. 5^e ed., Thousand Oaks (CA) : Sage Publications.
- Schäper, S. (2006). *Ökonomisierung in der Behindertenhilfe. Praktisch-theologische Rekonstruktionen und Erkundungen in den Ambivalenzen eines diakonischen Praxisfeldes*. Münster : Lit.
- Warode, M., Bolsinger, H., Büssing, A. (Eds.) (2019). *Spiritualität in der Managementpraxis*. Fribourg : Herder.
- Watzlawick, P., Beavin, J. H., Jackson D. D. (1967). *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*. New York : Norton.

Quatrième partie

Domaines d'application particuliers

IV.1. Migrations dépersonnalisées : vers une société accueillante

Aaron Muñoz Devesa

M^a Dolores Pereñíguez Olmo

Introduction

En ce moment particulier, bien que nous ne soyons pas conscients de cela, il est possible que des milliers de personnes fuient leur domicile afin de protéger leurs vies d'une mort directe ou de survivre et d'améliorer la qualité de celles-ci par la travail, comme cela a été rapporté par une femme immigrante de l'Amérique du Sud que nous avons pu interroger.

À ce que je sache, mon père a toujours battu ma mère. Il ne nous a peut-être pas attaqué physiquement en tant que ses filles, mais il l'a fait par les paroles. Ce sont qui vous marquent psychologiquement après un moment où ce n'est pas normal, mais vous n'avez pas le courage pour faire quoi que ce soit, vous n'avez pas le courage de sortir de la situation. Je suis arrivée en Espagne à l'âge de 27 ans et je me suis dit, soit je fais quelque chose ou je tue mon père en un coup. La dernière fois c'est quand j'ai décidé de venir car il l'a frappée très fort, ce qui aurait pu l'handicaper ou autre chose. J'ai donc proposé à ma mère de quitter la maison. Peut-être nous n'allions pas vivre très confortablement ou j'avais la possibilité de venir en Espagne et travailler et sortir ma mère et ma fille de cette situation. Ma mère m'a dit oui, elle voudrait venir chez moi et prendre soin de ma fille et elle est ainsi venue chez moi.

L'on doit réfléchir ici à un type particulier de mouvements migratoires enregistrés à partir de la constitution d'une économie mondiale (Wallerstein, 2007) et l'émergence des États-nations en Europe, tout en faisant référence aux migrations de nature économique et plus spécifiquement aux mouvements du *Sud au Nord* pour survivre, pour améliorer la qualité de la vie. La description de ce type de courant migratoire est structurée et basée sur le rôle de deux processus parallèles dans les siècles précédents : la construction progressive d'une économie mondiale capitaliste et l'émergence d'une *architecture* d'États-nations en hiérarchie mutuelle.

Ce que l'on peut retenir de ce chapitre

Connaissances

Les lecteurs comprendront les besoins psycho-spirituels de la personne migrante et la souffrance faisant partie de l'initiation des processus migratoires et l'inclusion dans la communauté.

Compétences

Les lecteurs auront une compétence interculturelle d'être efficace dans la rencontre de cultures diverses.

Les lecteurs comprendront le besoin spirituel de racines pour les migrants.

Les lecteurs posséderont les connaissances psycho-spirituelles pour prendre soin des migrants, telles les relations d'assistance.

Attitudes

Les lecteurs seront capables de développer ontologiquement des attitudes telle l'empathie, l'hospitalité, l'écoute active, le contact ou la présence.

Les lecteurs en tant que professionnels souffrent également d'injustices individuelles ou institutionnelles, ils peuvent donc être conscients de la nécessité de prendre soin de soi-même afin de prendre soin de l'autre, tout en étant capable de se développer en tant que personne à un niveau spirituel dans le cadre de l'auto-réalisation par leur vocation.

1. Enjeux de la migration

La mondialisation croissante de l'économie crée les conditions pour de nouveaux mouvements de population et la gestion de ces courants migratoires se réalise par un système politique nouveau qui a commencé à organiser les identités fondées sur l'appartenance nationale (Wimmer & Glick - Schiller, 2002). Ainsi, lorsque l'on parle des migrations du *Sud vers le Nord*, l'on se réfère aux courants de la population de pays appauvris qui tentent d'accéder à d'autres pays avec de meilleures conditions économiques. Ce type de migration internationale prédomine de nos jours en Union européenne, mais l'on peut parler d'autres mouvements humains qui diffèrent des mouvements précédents, tout en se référant à un groupe de plus en plus nombreux de réfugiés. L'on considère les réfugiés comme les personnes qui ont fui leur pays d'origine en raison de la persécution, du conflit ou de la violence. Parmi ceux-ci, l'on trouve des réfugiés de guerre ou de conflits armés, les femmes qui fuient la violence sexuelle ou fondée sur leur genre, la mutilation génitale des femmes, les personnes persécutées pour leur orientation sexuelle ou celles dont la vie est en danger (OIM, 2021). En ce sens, les chiffres internationaux nous disent que plus de 280 millions de personnes de la population mondiale totale sont des migrants. Quant au nombre total de personnes déplacées et réfugiées, celui-ci représente déjà jusqu'à 1 % de la population mondiale (Migration Data Portal, 2021).

Cependant, malgré le fait que beaucoup de gens puissent croire que ces personnes viennent pour consommer les ressources économiques ou matérielles des pays d'accueil, elles souffrent d'un déracinement lorsqu'elles quittent leur propre communauté historico-culturelle, rencontrant un obstacle : le sectarisme. Ceci se démarque en tant qu'atrophie de l'intelligence spirituelle des personnes qui forment une communauté, se renfermant et s'isolant lorsqu'elle se considère supérieure ; l'autre étranger cause la peur en communautés qui manifestent le sectarisme, puisqu'elles sont incapables de prendre une distance par rapport à leur propre existence et passer du local au global en reconnaissant la dignité de l'autre en tant qu'une finalité en soi (Torralba, 2010). Par conséquent, la compétence interculturelle est nécessaire ; bien que cela ne fasse pas partie de la spiritualité, c'est pertinent pour une ouverture à l'autre qui est différent (Association psychologique américaine, 2017), à laquelle doit être rajouté le développement de l'intelligence spirituelle (Zohar & Marshall, 2001) afin de reconnaître l'autre en tant que bien et non pas le mal, comme énoncé par Sartre (1983). Cependant, tout en étant considéré comme le mal, le migrant expérience la violence qui est vécue comme oppression ou discrimination qui cause une souffrance et dépersonnalisation. Par conséquent, le travail social peut constituer un pont entre la communauté et la personne migrante à travers le soin dans les deux dimensions, l'individuelle et de groupe, envers la personne qui se sentira accueillie et la communauté d'accueil et les individus à travers le soin de valeurs ou de croyances des acteurs intégrés (Moss, 2011), pouvant mener à une

attitude d'ouverture sans jugement et acceptation (Hick, 2009), étant donné que l'une des tâches du travail social spécialisé est fondée sur les « services de réception et des soins sociaux pour les immigrés et les réfugiés » (ANECA, 2004, p. 140) :

Lors des conflits sociaux violents de grande ampleur, des travailleurs sociaux peuvent compte tenu de leur compétence en matière sociale et médico-sociale, jouer un rôle capital en répondant aux besoins spécifiques des réfugiés et personnes déplacées et en favorisant la réconciliation de la communauté (ANECA, 2004, p. 150).

Il convient de noter comment le Code déontologique espagnol du travail social comprend le fait que les principes fondamentaux qui gouvernent la profession soient la dignité, la liberté et l'égalité, tout en réaffirmant l'objectif qui doit être atteint quant aux migrants ou réfugiés (Consejo General del Trabajo Social, 2001).

2. Les racines comme besoin spirituel

L'homme s'insère à sa naissance dans une communauté historique qui hérite des racines culturelles par lesquelles l'être humain se voit appréhendé. En cet héritage, l'homme est observé et reconnu, tandis qu'il le remanie selon son expérience, crée des liens communautaires affectifs qui lui fournissent de nouveaux éléments culturels. Lorsque la personne n'est pas reconnue ou accueillie, elle souffre de l'isolation, comme l'on peut le voir dans les courants migratoires pour des raisons économiques ou pour la protection des vies, comme c'est le cas des réfugiés, ou même dans le phénomène de la mondialisation où l'identité culturelle particulière perd sa puissance et peut engendrer un déracinement (Torralba, 1998 ; Torralba, 2003). En retour, de nombreux migrants peuvent arriver selon George (2010) au pays d'accueil avec des traumatismes psycho-spirituels nombreux qui ont provoqué leur migration. Selon l'OMS, une partie importante des migrants ou réfugiés souffre d'un stress post-traumatique ou de maladies mentales schizo-affectives, ces phénomènes prenant origine dans leurs pays d'origine et peuvent être déclencheur de leur décision de départ vers un nouvel endroit pour améliorer leur vie. La faim, la guerre, la discrimination fondée sur le sexe ou l'orientation sexuelle, le viol... sont habituellement des facteurs de prédisposition élevée à l'abandon du pays d'origine. Lorsqu'ils arrivent donc dans leur pays d'accueil, ils ont besoin d'une attention plus importante de la part des institutions en charge de leur réhabilitation et de la communauté en charge de leur intégration (OMS, 2018 ; García-Campayo & Sanz Carrillo, 2002), pour que la conformité à la justice sociale et la solidarité puissent être atteintes, celles-ci étant les principes fondamentaux du travail social (Consejo General del Trabajo Social, 2001). Le Code déontologique constate dans l'article 43 à propos du travailleur social le suivant :

À partir du cadre de ses compétences professionnelles dans l'organisation, dont il fait partie, il/elle doit encourager la coopération avec les entités et organisations liées, dont les politiques et programmes sont axés sur l'offre de services adaptés et sur la promotion de la qualité de la vie des consommateurs. (Consejo General del Trabajo Social, 2001, p. 15)

Pour Kunz (1981), la souffrance des migrants peut varier selon si le départ du pays d'origine est planifié ou causé par une force majeure, le deuxième cas étant plus délicat, puisque d'habitude les migrations prévues tendent à nouer des liens avec le pays d'accueil

à travers la famille, les amis ou un contrat de travail. Néanmoins, dans les deux cas, les personnes peuvent vivre des changements de leurs habitudes, valeurs et croyances, liens interpersonnels, nourriture, langue, ou politique et législation (Guinsberg, 2005). Certains peuvent souffrir de leur conflit entre le migrant et la culture d'accueil, tandis que d'autres peuvent le surpasser :

En idéalisant - par exemple - toute expérience et tout aspects nouveaux correspondant à l'environnement qui les accueille, en attribuant tout ce qui est dévalué et persécuteur à la place et aux personnes quittés ; cette dissociation sert à éviter le chagrin, le remord et les anxiétés dépressives exacerbées par la migration-même, en particulier lorsqu'il s'agit d'une migration volontaire. (Giménez, 1997, p. 27)

Autrement, ils pourraient vivre en anxiété, en considérant la communauté d'accueil comme ennemie, sans être capable de se lier avec celle-ci en raison de la perception de la haine de la différence. Par conséquent, cela pourrait engendrer des aspects pathologiques dépressifs, des processus paranoïaques ou maniaques, ou des processus de deuil face à la rupture avec leur soi précédent, les ressentis de culpabilité peuvent même survenir lorsqu'ils quittent leur culture ou certains de ses aspects, voire les liens interpersonnels (Guinsberg, 2005), tous ces problèmes de la santé étant prédits selon les caractéristiques de l'individu et de la communauté d'accueil. Ainsi l'on peut affirmer avec Weil (1996) que les racines sont un besoin spirituel à soigner, puisque la souffrance existentielle ou spirituelle ou l'angoisse en dépendent :

S'enraciner est peut-être le besoin le plus important et négligé de l'âme humaine. Il s'agit d'un des plus difficiles à définir. Un être humain possède une racine en vertu de sa participation réelle, active et naturelle dans l'existence d'une communauté qui maintient en vie certaines richesses du passé et certains présages de l'avenir... L'être humain a besoin d'avoir plusieurs racines pour obtenir la vie morale, intellectuelle et spirituelle complète par les moyens dont il fait naturellement partie. (Weil, 1996, p. 51)

2.1. L'accueil face à la vulnérabilité humaine

Afin d'aider la personne à s'enraciner, une capacité spirituelle d'hospitalité est nécessaire qui se construit sur base d'une relation accueillant-accueilli, l'accueilli étant un être qui représente toute humanité inconnue. Cependant, tandis que l'étranger cause la peur chez l'accueillant, l'accueilli maintient tous ses droits dans la relation d'hospitalité, l'accueillant étant un être en dette envers l'humanité (Potocky & Naseh, 2019). Néanmoins, pour que cette relation devienne accueillante, ainsi qu'une place d'accueil, il est nécessaire d'accueillir tout depuis l'autre (Riesto & García, 2002). Mais, « la capacité d'acceptation provient d'une expérience profonde et personnelle d'être accueilli et reconnu et aimé par quelqu'un » (Pangrazzi, 1990, p. 20), et le manque d'accueil dans nos communautés d'origine peut être la cause du déficit de l'hospitalité. Ainsi, l'on peut définir l'hospitalité en tant qu'« accueil de l'étranger et du vulnérable dans notre propre maison » (Torralba, 2003, p. 22), ou comme l'affirme Lévinas (1993) :

L'autre en tant qu'étranger n'est pas un alter ego : il est ce que je ne suis pas. Et il ne l'est pas ainsi par son caractère, par sa physionomie ou sa psychologie, mais

par sa différence en soi. Il est par exemple le faible, le pauvre, « la veuve et l'orphelin », tandis que je suis le riche et le puissant. L'on pourrait dire que l'espace inter-subjectif n'est pas symétrique. L'extériorité de l'autre n'est pas due simplement à l'espace qui sépare ce qui est identique conceptuellement, ni à une différence conceptuelle éventuelle qui se démontrerait à travers l'extériorité spatiale (p. 127).

Les hommes, l'accueilli et l'accueillant sont égaux en termes de leur vulnérabilité et la contingence de la vie, mais l'accueilli présente le besoin suprême, car :

La vulnérabilité affective, métaphysique ou le manque de sens, le désir d'être reconnu, la crainte de la mort, de la solitude, le remord, l'expérience de culpabilité constituent par exemple des formes de vulnérabilité humaine qui ne peuvent être soignées par un progrès technique ou matériel (Torralba, 2003, p. 179).

Pour cette guérison, le travailleur social peut être le lien entre les deux parties, en étant capable d'observer le lien dans toute relation, non seulement humaine, afin de contribuer au respect des points de vue divers et à l'harmonisation du monde externe et interne (Canda, 2008).

Avec une sûreté absolue, l'accueilli a besoin également d'être accueillant envers soi-même, liée à son existence, afin qu'il puisse comprendre la souffrance éventuelle qu'il endure et ses causes et conséquences, telle la perte du sens des phénomènes de son existence, raison pour laquelle le travailleur social nécessite une compétence interculturelle pour être capable de comprendre le sens du monde du client de manière pré-établie mais sans préjudice (Furness & Gilligan, 2010).

Faisant face au même phénomène, chacun y attribue un sens selon son cadre conceptuel théorique, celui-ci étant élaboré par les expériences du passé influencées par la culture prédominante du sujet. Cependant, pour rencontrer l'être inconnu et comprendre son expérience, une conscience culturelle est nécessaire, c'est-à-dire reconnaître que toute personne ou communauté possède sa propre culture, ce qui mène le travailleur social à un désir culturel qui le conduira à la connaissance culturelle, c'est-à-dire l'approfondissement à un niveau théorique des valeurs ou des croyances qui mouvementent le migrant, à la fois dans l'idéologie collective et individuelle, la dernière réalisée seulement suite à un dialogue avec le migrant. Il ne serait pas étrange d'observer une incongruité dans la rencontre entre le professionnel et le migrant, car bien qu'ils parlent tous les deux du même phénomène, il se peut que chacun y attribue un sens différent, ce qui pourrait engendrer une déconnexion et un blocage entre les deux (Vázquez-Aguado, 2002). Un travailleur social constate :

Je crois que, comme je l'ai dit précédemment, bien que nous sachions toujours plus à propos des immigrés et nous sachions comment gérer la réalité, nous sommes conscients depuis longtemps que pour des raisons culturelles ou autres, les immigrés possèdent des modèles de référence différents, des échelles de valeurs qui se distinguent des nôtres et nous tentons d'approcher notre travail en prenant ces paramètres en compte. Néanmoins, je réalise que les immigrés ne sont pas un groupe homogène, qu'ils sont très hétérogènes même au sein de leur

groupe de leur propre pays d'origine. Les Marocains sont tellement hétérogènes parmi eux-mêmes que je vois des difficultés sérieuses dans l'approche de leur problème, la relation avec eux de manière générique, en prenant en compte ce que j'ai dit précédemment, ne pas tomber dans l'évaluation de leurs problèmes, leur situation, leurs besoins, leurs attentes selon [...] selon les nôtres (Vázquez-Aguado, 2002).

À son tour, comme cela peut survenir dans le cas du travailleur social, la communauté ou l'individu d'accueil présentent une résistance envers la liaison avec l'autre, puisqu'il doit se décentrer pour chercher le bien de l'autre être vulnérable. Pour faire cela, il doit voir le visage de l'autre comme un premier lieu de rencontre : mais ce n'est pas suffisant, il est nécessaire d'écouter à l'auto-révélation de l'autre afin de ne pas encourir des erreurs de communication. Par conséquent, un outil indispensable pour le travailleur social et pour l'accueilli en premier lieu est la présence et l'écoute qui conduiront à l'empathie et à la compassion (Gardner, 2020).

Par l'empathie, l'on sous-entend la capacité de comprendre l'autre depuis son existence-même, sans interprétations du professionnel, d'où résulte le fait que le migrant se sente appréhendé sans jugement tout en accordant une profondeur supérieure à la relation et aux liens interpersonnels (Madrid, 2005 ; Bermejo, 2012). Néanmoins, cela peut se limiter à une pure compréhension de l'autre sans répercussions chez le professionnel, la compassion est donc essentielle, ce qui permet à la personne de ressentir la souffrance des autres comme sa propre, engendrant un désir d'allègement (Nouwen, McNeill & Morrison, 2006). Le travailleur social peut être tout de même au risque de fatigue de la compassion avec la souffrance, ce qui peut mener à l'épuisement s'il n'apprend pas à se distancer de la souffrance des autres en raison d'un éventuel syndrome du messie ; ce sont la liberté des réactions émotionnelles du professionnel et leur gestion qui lui permettraient de profiter d'une satisfaction de compassion sans crainte (Bermejo, 1993 ; Galland, 2008). Par conséquent, face à sa propre vulnérabilité, le travailleur social doit développer une compassion envers soi (Neff, 2003b), afin qu'il puisse faire face à ses limites et puisse prendre soin de sa propre souffrance en acceptant ses craintes et blessures, c'est-à-dire la vulnérabilité de sa propre vulnérabilité. Ainsi, en maintenant l'habitude quotidienne, le professionnel pourrait également se développer spirituellement tout en se perfectionnant. Lévinas affirme (1995) :

L'ouverture est la nudité de la peau exposée à une blessure et à l'indignation. L'ouverture est la vulnérabilité de la peau qui se propose, indignée et blessée, au-delà de tout ce qui peut être montré, au-delà de l'essence de l'être qui peut s'exposer à la compression et célébration. [...] La vulnérabilité est plus que la passivité qui reçoit une forme ou un impact. Il s'agit de l'aptitude - que tout être naturel qui est fier aurait honte de confesser - d'être rabattu, de recevoir des coups (pp. 88 - 89).

3. Travail social comme outil d'accueil

Pour cela, le travailleur social ou l'individu - la communauté accueillante ont besoin de la conscience de soi et la capacité de non-jugement (Polinska, 2004), afin que le migrant se sente reconnu en tant que personne et avec la capacité de rejoindre l'individu ou la communauté accueillante (George & Ellison, 2015). Mais cela ne signifie pas que toute

sorte d'idées doit être acceptés, mais plutôt qu'il serait nécessaire de connaître les causes possibles de la souffrance afin de transcender (Chrisp, 2020). Ainsi, le travailleur social devrait être conscient de ses jugements ou préjugés afin de ne pas causer des dommages supplémentaires au migrant et afin de l'accompagner dans son développement personnel et l'inclusion sociale (Srivastava, 2007). Le travailleur social peut vivre des difficultés en raison de son expérience passé qui peut le mener à se méfier du migrant et à ne pas faire preuve d'empathie, ce qui représente une opportunité de se lier avec la douleur du passé et être capable de la soigner à travers le miroir que le migrant crée. Néanmoins, une fois que ces résistances sont surpassées, le travailleur social empathique qui fait confiance au migrant peut engendrer des répercussions sur l'autre, l'autonomisant à travers le respect de son individualité (Kabat-Zinn, 1994).

Ainsi, avec ce lien entre l'accueillant et l'accueilli, ou le travailleur social avec les deux partis, l'on peut éviter l'identification avec nos propres idées ou pensées avec une attitude qui passe de soi vers le « nous » (Polinska, 2004), vivant et acceptant la vulnérabilité commune à toute l'humanité, en tant qu'élément constructeur de toute interconnexion. Par conséquent, la réciprocité peut se produire, dans laquelle deux personnes différentes avec leurs individualités historiques respectives se reconnaissent et s'observent, action pour ce qui la conscience est nécessaire, comme indiqué par Feito (2007) :

Depuis la perspective de la vulnérabilité sociale et les demandes de la justice que cela demande, cette conscience de la difficulté de la reconnaissance par les autres est essentielle. Cela suppose la dénonciation non seulement des domaines de vulnérabilité qui génèrent une sensibilité plus importante, mais également des situations dans lesquelles la vulnérabilité est engendrée par un manque de pouvoir, par l'impossibilité de combattre tels éléments.

Néanmoins, cette vulnérabilité peut être utilisée comme prétexte pour la domination, suivant la dialectique du pouvoir qui se démontre par le paternalisme, comme l'affirme Ricoeur (2005) :

Ceci implique une forme spécifique de pouvoir, un pouvoir sur quelqu'un qui consiste en une relation initiale asymétrique entre l'agent et le récipient de l'action ; en retour, cette asymétrie ouvre la porte à toute forme d'intimidation, manipulation ou plus simplement l'instrumentalisation qui corrompt les relations de service entre les hommes (p. 74).

Cependant, l'on peut également voir des attitudes diverses envers le paternalisme dans les politiques migratoires, telle la violence structurelle ; les migrants peuvent être régis dans le pays d'accueil, mais ils peuvent être relégués vers les niveaux sociaux inférieurs, ceux-ci étant discriminatoires et inhumains, puisque la dignité de ces personnes n'est pas reconnue, en les considérant comme force de travail ou des parasites sociaux (George, 2010). Quoique nous devons affirmer que cela dépend des idées de tout individu, les politiques des États européens peuvent engendrer des conséquences sur les professionnels et leurs objectifs, comme c'est le cas en Hongrie, Autriche ou Pologne où règnent en ce moment des idéologies loquaces ou ultra-conservatrices. Ces politiques peuvent limiter la performance des professionnels, frustrer leur vocation et prévenir l'inclusion des migrants ou des réfugiés (Krause & Schmidt, 2020). Avec une pression plus grande de la part du gouvernement, la société agit toutefois par la création de groupes d'auto-soins ou par le

changement des consciences individuelles de la population en faveur de la solidarité et la générosité (Bernát, Kertész, & Tóth, 2016). L'Union européenne possède certainement une politique migratoire large, mais celle-ci ne parvient pas à être efficace à cause de la souveraineté de chaque État-membre ; il est donc nécessaire d'approfondir cet aspect afin de promouvoir l'inclusion et la justice sociale (European Council, 2020).

Le problème sous-jacent et qui apparaît dans les relations interpersonnelles entre les individus des cultures diverses est la crainte, la possibilité de perdre la perception de la menace, puisque l'accueilli et l'accueillant sont des êtres inconnus avec le potentiel de blesser et de causer la souffrance (Feito, 2007). Ainsi, quoique l'accueilli présente une vulnérabilité plus importante, la crainte de l'accueillant peut être la plus grande résistance à l'hospitalité, cette crainte devenant donc un mécanisme qui peut être utilisé pour accroître la connaissance de soi et développer les ressources psycho-spirituelles qui promeuvent leur liberté (Torralba, 2003). De cette manière, l'attention que le travailleur social devrait prêter dans les deux directions, l'accueilli et l'accueillant, et le résultat à obtenir entre eux serait :

Être avec lui, partager ses soucis et ses joies, son angoisse et ses attentes, ne pas l'abandonner enfin à la solitude. [...] Il s'agit de le laisser vivre, de l'aider à exister, de protéger son identité, sa façon d'exercer le travail ardu d'être une personne tout court, ne pas se mêler à son identité. (Torralba, 2002, p. 114)

De cette manière et pour des raisons pratiques, afin d'accomplir cet objectif d'intégration et une meilleure qualité de vie pour les migrants ou les réfugiés, le travailleur social pourrait prévoir des stratégies pour les services sociaux, analyser et développer l'organisation, participer dans les politiques d'aide sociale, mettre en œuvre le marketing social pour améliorer la communication et l'image de ce groupe, défendre les droits de l'homme, mettre en œuvre la coopération internationale et les projets de développement ou le soutien direct à la communauté ou au migrant / réfugié (ANECA, 2004).

Conclusion

En tant que conclusion, nous vous invitons à réfléchir sur l'expérience d'une femme immigrante.

... Il faut se sacrifier soi-même, car l'on ne peut pas tout posséder en cette vie. J'ai donc décidé de venir. Comme je le dis, ce que j'ai toujours à l'esprit était d'abord le fait que j'étais une femme et je suis une mère à présent, je dois donc réfléchir avec une tête froide. Très froide. Car beaucoup de choses nous manquent [...], fêtes d'anniversaires, de promotions, de proclamations (pleurs). Mon fils vient de terminer ses études et je n'ai pas pu assister à la cérémonie, mais il est vrai que l'on donne une opportunité à nos enfants, car en étant pauvre, ce que l'on peut leur donner est l'éducation. Ceci est dans tous les cas la mentalité des Latinos lorsque l'on vient.

- Quelle est la cause du départ d'un migrant ?
- Quel objectif veut-on accomplir en émigrant ?
- Quelles sont les raisons de la souffrance d'un migrant ?
- Quels outils le travailleur social possède-t-il pour alléger la souffrance ?

- Quelles difficultés le travailleur social pourrait-il rencontrer en accomplissant le principe de la justice sociale ?
- Quelles conditions le travailleur social pourrait-il présenter pour collaborer avec les personnes et la communauté dans la rencontre de la personne vulnérable ?
- Quelles ressources de coopération avec les migrants les États possèdent-ils ?
- Indiquez les interventions que le travailleur social pourrait entreprendre directement avec le migrant et avec la communauté afin d'atteindre un bien-être social et individuel supérieur.

Références bibliographiques

- American Psychological Association (2017). *Multicultural Guidelines: An Ecological Approach to Context, Identity, and Intersectionality*. Washington: APA. <https://www.apa.org/about/policy/multicultural-guidelines.pdf>
- ANECA(2004). *Libro blanco. Título de grado en Trabajo Social*. Espagne:
- ANECA. Bermejo, J. (1993). *Relación pastoral de ayuda al enfermo*. Madrid: San Pablo.
- Bermejo, J. (2012). *Empatía terapéutica. La compasión del sanador herido*. Madrid: Desclée de Brouwer.
- Bernát, A., Kertész, A., & Tóth, F. (2016). Solidarity Reloaded: Volunteer and Civilian Organizations during the Migration Crisis in Hungary. *Review of Sociology*, 26(4), 29-52.
- Canda, E. (2008). Spiritual connections in social work: Boundary violations and transcendence. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work*, 27(1), 25.
- Crisp, B. R. (2020) Charting the Development of Spirituality in Social Work in the Second Decade of the 21st Century: A Critical Commentary. *The British Journal of Social Work*. 50 (3), 961–978.
- Conseil européen (11 avril 2020). *Un nouveau programme stratégique 2019-2024*. <https://www.consilium.europa.eu/fr/press/press-releases/2019/06/20/a-new-strategic-agenda-2019-2024/>
- Consejo General del Trabajo Social (2001). *Código deontológico de trabajo social*. Consejo General del Trabajo Social.
- Feito, L. (2007). Vulnerabilidad. *An. Sist. Sanit. Navar*, 30(3), 7-22.
- Furness, S., & Gilligan, P. (2010). *Religion, Belief and Social Work: Making a Difference*. Portland: The Policy Press.
- Galland, L. (2008). A little tenderness goes a long way. *Nursing*, 38, 56hn4.
- García-Campayo, J., Sanz Carrillo, C. (2002). Salud mental en inmigrantes: el nuevo desafío. *Medicina Clínica*, 118(5), 187-191.
- Gardner, F. (2020) Social work and spirituality: Reflecting on the last 20 years. *Journal for the Study of Spirituality*, 10(1), 72-83.

- George, M. (2010). A theoretical understanding of refugee trauma. *Clinical Social Work Journal*, 38(4), 379-387.
- George, M., Ellison, V. (2015). Incorporating Spirituality into Social Work Practice with Migrants. *British Journal of Social Work*, 45, 1717-1733.
- Giménez, G. (1997). *Ser joven a fin de siglo*. Mexique: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Guinsberg, E. (2005). Migraciones, exilios y traumas psíquicos. *Política y cultura*, 23, 161- 180.
- Hick, S. (2009). Mindfulness and social work: paying attention to ourselves, our clients, and society. Dans: S. Hick, *Mindfulness and Social Work* (pp.135-148). Chicago: Lyceum Books.
- Kabat-Zinn, J. (1994). *Wherever You Go There You Are: Mindfulness Meditation in Everyday Life*. New York: Hyperion.
- Krause, U., Schmidt, H. (2020). Refugees as Actors? Critical Reflections on Global Refugee Policies on Self-reliance and Resilience. *Journal of Refugee Studies*, 33(1), 22–41.
- Kunz, E. (1981). Exile and resettlement: Refugee theory. *International Migration Review* 15, 42-51.
- Lévinas, E. (1993). *El tiempo y el Otro*. Barcelone: Paidós.
- Lévinas, E. (1995). *Humanismo de otro hombre*. Madrid:
- Caparrós. Lévinas, E. (2015). *Ética e infinito*. Madrid: Antonio Machado.
- Madrid, J. (2005). *Los procesos de la relación de ayuda*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Migration Data Portal. (25 avril 2021). *Migration Data Portal*. Total number of international migrations at mid-year 2020: https://migrationdataportal.org/data?i=stock_abs_&t=2020
- Moss, B. R. (2011). The pedagogic challenge of spirituality: A "co-creative" response. *Social Work Journal*, 12(6), 595-613. <https://doi.org/10.1177/1468017310394239>
- Neff, K. (2003b). Self-compassion: An alternative conceptualization of a healthy attitude toward oneself. *Self and Identity*, 2, 85-102.
- Nouwen, H. J., MacNeill, D. P., Morrison, D. A. (2006). *Compassion: A Reflection on the Christian Life*. Revised ed. Garden City, NY: Doubleday.
- OMS Conseil éducatif, 144. (2018). Promoting the health of refugees and migrants: draft global action plan, 2019–2023: report by the Director-General. World Health Organization. <https://apps.who.int/iris/handle/10665/327515>
- Organisation internationale pour les migrations. (25 avril 2021). International Organization for Migration. Reports of migrations in the world 2020. https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2020_es.pdf
- Pangrazzi, A. (1990). *El mosaico de la misericordia*. Santander: Sal Terrae.
- Polinska, W. (2004). *Civilizing Natures: Race, Resources and Modernity in Colonial South India*. Brunswick: Rutgers University Press.

- Potocky, M., Naseh, M. (2019). *Best Practices for Social Work with Refugees and Immigrants*. New York: Oxford University Press.
- Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.
- Riesto, V., García, J. (2002). *Camino de hospitalidad al estilo de San Juan de Dios*. Rome: Curia General de la Orden Hospitalaria de S. Juan de Dios.
- Sartre, J. (1983). *La puerta respetuosa / A puerta cerrada*. Bogotá: Orbis.
- Srivastava, R. (2007). *The Healthcare Professional's Guide to Clinical Cultural Competence*. Toronto: Elsevier.
- Torrallba, F. (1998). *Antropología del cuidar*. Espagne: Mapfre.
- Torrallba, F. (2002). *Ética del cuidar. Fundamentos, contextos y problemas*. Madrid: Fundación Mapfre Medicina.
- Torrallba, F. (2003). *Sobre la hospitalidad*. Madrid: PPC.
- Torrallba, F. (2010). *Inteligencia espiritual*. 4e Ed.. Barcelone: Plataforma actual.
- Vázquez-Aguado, O. (2002). Trabajo social y competencia intercultural. *Porturalia*, 2, 125- 138.
- Wallerstein, I. (2007). *Geopolítica y geocultura: ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Barcelone: Kairós.
- Weil, S. (1996). *Echar raíces*. Madrid: Trotta.
- Wimmer, A., Glick-Schiller, N. (2002). Methodological nationalism and beyond: nation– state building, migration and the social sciences. *Global Networks*, 2(4), 301-334.
- Zohar, D., Marshall, I. (2001). *Inteligencia espiritual*. Barcelone: Plaza & Janés.

IV.2. Spiritualité, travail social et autonomisation des femmes : un instrument de changement social

M^a Dolores Pereñíguez Olmo

Aaron Muñoz Devesa

Introduction

Au travers de ce chapitre, les lecteurs feront un tour des compétences et stratégies des travailleurs sociaux dans le travail avec les femmes depuis une perspective spirituelle. Prendre soin d'elles, les accompagner et autonomiser depuis une perspective de genre sont des tâches enracinées dans cette profession, axée sur la prise de soin de l'autre. Depuis le point de vue de la spiritualité, le travail des professionnels du travail social se base sur l'aide aux autres à être les protagonistes de leurs propres vies, et contribue également à la transformation de structures et discours sociaux considérant que les femmes ont déjà atteint l'égalité effective et se battent pour l'atteindre de manière réelle.

Ce que l'on peut retenir de ce chapitre

Connaissances

Les lecteurs deviendront empathiques avec les situations de violence subies par les femmes dans le monde.

Les lecteurs acquerront une appréhension éthique et professionnelle de la spiritualité dans l'exercice du travail social avec les femmes.

Les lecteurs comprendront la spiritualité dans la diversité en tant que dimension universelle.

Compétences

Les lecteurs pourront bénéficier de l'auto-compassion dans le travail avec les femmes.

Les lecteurs acquerront la capacité d'autonomiser les usagers depuis une perspective de genre, non depuis une perspective paternaliste.

Attitudes

Les lecteurs, en tant que professionnels du social, pourront intégrer le concept de la violence sociale qui les rendra conscients des situations de vulnérabilité des femmes.

Les lecteurs sont des apprenants avec une attitude/un esprit ouverts envers leurs propres valeurs, croyances et attitudes à l'égard de la dimension religieuse ou spirituelle de l'existence humaine.

1. Les femmes et la vulnérabilité sociale. Une approche à la réalité des femmes de nos jours

Toute personne selon Weil (1996) présente le besoin spirituel de la hiérarchie, par laquelle l'ordre des phénomènes se voit établi sur base de la valeur assignée. Ce besoin « est constitué par une certaine vénération, un certain dévouement à l'égard des supérieurs, considérés non pas dans leurs personnes ni dans le pouvoir qu'ils exercent, mais comme des symboles » (Weil, 1996, p. 35).

Ainsi, le problème n'est pas dans la hiérarchie, mais dans l'interférence de la volonté de gouverner de l'être humain qui a instrumentalisé les symboles pour ses propres bénéfices, soit individuellement, soit collectivement, comme c'est bien apprécié dans le paradigme patriarcal qui opère une distinction entre l'homme et la femme tout en faisant une différence entre eux dans le cadre de leurs rôles de dominance et soumission.

Au cours de l'histoire, l'on peut voir comment cette dichotomie entre l'homme et la femme

marquée par la suprématie masculine a déterminé le rôle secondaire de la femme et de l'élément féminin, en les reléguant au domaine privé et domestique, leur rôle soignant étant imposé par le monde des hommes, telles les professions historiquement destinées aux femmes : l'enseignement, les soins ou le travail social. Depuis l'Antiquité, la société possède la conscience que chacun accomplit ses tâches ; l'homme et la femme, de manière différente, remplissaient tous les deux leur rôle prédéterminé par nature, considérant les tâches de l'homme comme plus importantes lorsqu'elles étaient publiques et en rapport avec la vie de travail (Busto, 1996). Les femmes ont été considérées comme inférieures à l'homme par nature, faibles et émotionnelles, penchées vers le Mal et avec peu de capacité pour le raisonnement, c'est-à-dire qu'elles étaient considérées comme des hommes imparfaits (Díaz de Greñu, 2010, pp. 32 - 33).

Depuis le 19^e siècle, les femmes ont cependant réveillé leur conscience et dignité individuelle, se faisant reconnues à travers le combat émancipateur du monde des hommes pour atteindre l'auto-réalisation, non pas en tant que combat de classes, mais en tant que défense de leur dignité, puisque le genre, étant une construction sociale, ne devrait pas déterminer l'auto-réalisation de la personne par leur génitalité.

Ainsi, l'histoire féminine a été marquée par l'impossibilité d'accomplissement, l'absence de la liberté due au manque de possibilités, par la frustration générée entre leurs besoins réels et imposés. Même ainsi, la femme a trouvé en la spiritualité une place où elle pouvait trouver la paix :

La spiritualité est plus attractive pour les femmes, car elle valide les valeurs traditionnellement féminines des soins, mais cela les aide également à gérer le double (ou triple) fardeau de la féminité contemporaine : s'occuper des besoins matériels et émotionnels de leurs familles dans le domaine privé, parfois également prendre soin des parents âgés et devoir travailler dans le domaine public (quoique cela est groupé dans les professions de soins) (Fedele & Knibbe, 2013).

De nos jours, la spiritualité pourrait contribuer à la pleine réalisation de l'égalité entre les personnes en termes du sexe ou genre, puisque ceux-ci ne sont que des expressions de la dignité de l'être humain, les deux étant des pôles complémentaires et nécessaires pour la réalisation complète de la plénitude de la vie que l'on pourrait intituler équanimité (Torralba, 1998). Pour cette raison, la spiritualité séculaire qui nous invite à être compatissants avec soi-même peut être considérée comme un mécanisme subversif en laissant passer le soin de soi devant le soin des autres, reléguant ces tâches à n'importe qui, comme il s'agit d'une tâche commune. Néanmoins, à travers ce chapitre nous décrirons brièvement la souffrance des femmes en raison des problèmes de genre et la contribution de la spiritualité au soulagement et l'accomplissement des femmes à travers le travail social (Fedelen, 2019).

L'on partira de la prémisse qu'être femme signifie historiquement vivre des formes diverses de la différence et de la discrimination sociale qui agissent simultanément et nous situent dans une position de la vulnérabilité sociale, indépendamment des caractéristiques individuelles de chaque femme (tel le niveau éducationnel, les attitudes et / ou les attentes parmi tant d'autres) et indépendamment des caractéristiques structurelles de la société dans laquelle nous vivons (Lockheed, 2010). Afin de contextualiser l'objet de ce texte et le rendre compréhensible, il est nécessaire d'aborder le rôle que les sociétés patriarcales ont réservé aux femmes, assumant les rôles qui n'appartenaient pas à notre sexe pour être inclus, les rôles masculins qui ont favorisé notre inclusion (De Beauvoir, 2009). Les femmes affirment et assument de nos jours leur condition féminine, tout en sachant quels rôles ou caractéristiques l'on ne veut pas perdre (telle la meilleure gestion de compétences émotionnelles ou l'intelligence intuitive plus

grande pour ne donner que quelques exemples), mais également de quelles caractéristiques attribuées au genre l'on souhaite de se libérer (la soumission, être le « sexe faible » et la liste continue ainsi) (Batliwala, 1997 ; León, 1997).

Dans la construction sociale de cette différence entre les hommes et les femmes, les concepts du sexe et genre sont essentiels et ont été à de maintes opportunités utilisés pour désigner la même chose, malgré le fait d'être des concepts entièrement différents, fondamentaux pour comprendre les inégalités historiquement construites entre les hommes et les femmes (Conway, Bourque, & Scott, 2013 ; Lamas, 2013). Le concept du sexe se réfère aux caractéristiques physiologiques différentes des hommes et des femmes, tandis que le genre se réfère à l'idée d'une construction culturelle qui attribue de manière hiérarchique des formes différentes du comportement et des rôles aux femmes et aux hommes sur base de leur différence sexuelle (Espinoza, 2016). Le genre est par conséquent une variable multidimensionnelle appréhendée comme les rôles, valeurs, fonctions et attentes qui sont attribués de manière différente aux femmes et aux hommes dans l'imagination collective déterminée par la spiritualité d'une population.

Le concept du genre cache les attributions garanties aux sexes, leur accordant à chacun un pouvoir divers construit sur base de la culture et accordant des statuts différents. Derrière cette conceptualisation se trouve le sexisme (Cowie, Greaves, & Sibley, 2019) appréhendé en tant que pouvoir que l'un groupe des hommes exerce sur un autre en raison de leur sexe. Sau (2002) le définit dans son dictionnaire féministe idéologique :

La série de toute méthode et chacune d'entre elles utilisée au sein du patriarcat afin d'être capable de maintenir le sexe dominé dans une situation d'infériorité, de subordination et d'exploitation : la femme [...]. Le sexisme comprend tous les domaines de la vie et des relations humaines, il devient donc impossible de créer un rapport, non exhaustif, mais non plus approximatif de ses formes d'expression et des points d'incidence. (Sau, 2002, p. 257)

Selon cette définition et afin de comprendre le concept du sexisme et les différences structurelles entre les hommes et les femmes, l'on doit aborder le concept du patriarcat qui est identifié comme origine directe de ces inégalités (Facio & Fries, 2005). Les institutions sociales, articulées au sein du patriarcat, se sont développées autour de la figure masculine, tout en comptant sur une domination naturalisée et idéologique imposée. Lerner définit le patriarcat comme :

La manifestation et l'institutionnalisation de la dominance masculine sur les femmes et les enfants dans la famille et l'expansion de cette dominance sur les femmes en société en général. (Lerner, 1990, p. 84)

L'on parle alors d'un système historique d'organisation sociale qui lie les positions clés du pouvoir à la figure masculine. Malgré les accomplissements faits par les femmes dans les domaines divers de la vie sociale, les faces visibles du pouvoir économique et politique continuent à être représentées par les hommes, sans qu'il y ait une façon concrète et explicite pour institutionnaliser cette discrimination contre les femmes (Fernández-Montaña, 2015).

2. Femmes, souffrance sociale et vulnérabilité. Le rôle du travailleur social à l'égard des femmes dans un contexte inégalitaire

Pour parler du genre et de la vulnérabilité de nos jours, l'on doit cadrer ces éléments dans le contexte de l'âge global et dans comment les processus de mondialisation se traduisant actuellement en un contexte de changements généralisés à l'égard des caractéristiques

définissantes la société industrielle. La mondialisation économique, sociale et culturelle a conduit vers une croissance dans la fragilité des conditions sur lesquelles se basent la capacité de participer aux formes ordinaires de la vie, les habitudes et les activités de la société (Potrafke & Ursprung, 2012). Il y a eu une croissance du risque d'exclusion qui est le résultat d'un scénario économique, politique et social nouveau, où les femmes occupent un espace particulièrement fragile. Bien que le processus de mondialisation ait engendré des possibilités nouvelles de croissance, ce phénomène a également mené à un développement inégal du monde qui affecte les femmes en particulier (Keller & Utar, 2018). Il se peut que la transformation la plus profonde a un rapport avec l'effet que ces processus de changement global ont eu sur les femmes et les relations de genres, sur leur individualité, sur la maternité et l'éducation des enfants, la structure familiale et les implications que cela signifie pour l'inégalité des genres. Les transformations dans la structure familiale, l'insertion des femmes en tant que force de travail nouvelle dans les systèmes de production globale, la féminisation de migrations ou la féminisation de la pauvreté sont certaines de ces transformations associées avec ce nouvel ordre (Khatri Babbar, 2017) qui situent les femmes dans une position de subordination, faisant d'elles des utilisatrices particulières du travail social. En ce sens, la Fédération internationale des travailleurs et des travailleurs sociaux définit cette science comme « une profession fondée sur la pratique et une discipline universitaire qui favorise le changement et le développement sociaux, la cohésion sociale, ainsi que l'autonomisation et la libération des personnes. Les principes de justice sociale, de droits humains, de responsabilité collective et de respect des diversités sont au cœur du travail social » (IFSW, 2020). Le travail social avec les femmes reconnaît que le développement de la conscience critique à travers la réflexion sur les sources structurelles de l'oppression, fondées sur les critères tels le genre, ainsi que le développement des stratégies d'action afin de résoudre les barrières structurelles et personnelles sont fondamentaux pour cette pratique où les objectifs sont l'autonomisation et la libération des femmes.

L'une des caractéristiques principales provenant de cet univers mondialisé est l'individualisme (Rose, 1995). L'individualisme se voit associé avec le détachement des personnes de leurs groupes et communautés les plus proches, dans un environnement où les personnes ont la possibilité de choisir ce qu'ils souhaitent faire avec leur vie, tandis que leur dépendance du marché et le marché-même augmentent (Foucault, 2007). Les femmes sont de nos jours doublement concernées par cet individualisme, caractéristique des sociétés modernes. Avec leur incorporation dans le monde du travail, la liaison économique et psychologique des hommes existant précédemment se termine, menant à une transformation de la famille et de relations sociales. Les rôles nouveaux qu'elles jouent proviennent de ce fait, supposant qu'elles possèdent les mêmes opportunités que les hommes, mais avec le fardeau historique de la soumission féminine sur leurs épaules dans un contexte toujours hétéro-normatif. Les femmes souffrent de plus de vulnérabilité sociale, de violence sociale (ou violence structurelle), appréhendée selon Farmer comme :

La violence systématiquement exercée par tous ceux qui appartiennent à un certain ordre social : d'où l'inconfort que de telles idées provoquent dans une économie morale orientée à l'attribution de l'éloge ou de la culpabilisation des acteurs individuels. En somme, le concept de violence structurelle est destiné à façonner l'étude de la machinerie sociale de l'oppression. L'oppression est le résultat de nombreuses conditions, la plus petite d'entre elles résidant dans la conscience (Farmer, 2004, p. 307).

L'on pourrait définir la violence sociale en tant que forme de violence contre les femmes,

simplement car cela en est une. Et la violence contre les femmes est construite socialement sur le modèle patriarcal relationnel et se voit renforcée continuellement. Les formes explicites de violence sociale contre les femmes sont les micro-sexismes présents dans nos vies quotidiennes, les discours stéréotypés qui font référence aux femmes en tant que sujets dépendants, la construction sociale acceptée de l'identité féminine (la ruse, la trahison, parmi tant d'autres termes péjoratifs), la croyance en une concurrence entre les femmes, l'usage d'une langue et d'expressions sexistes, l'objectivisation du corps féminin vu comme un objet, un fétiche, la dissimulation et le déni des femmes à travers leur invisibilité, la réduction des femmes à leur travail reproductif. Ceux-ci, parmi tant d'autres, sont des éléments structurels dans l'architecture de la violence contre les femmes (Kleinman, Veena, & Lock, 1997 ; Lockwood, Palazzolo, & Savage, 2012). La littérature nous a donné un aperçu sur certaines formes de la vulnérabilité, laissant les protagonistes réduits aux trois domaines : la violence du genre, le marché du travail et la maternité (Clavijo & Aguirre, 2002). Il est donc très important de démasquer toutes ces pratiques de discrimination qui continuent à exister dans la vie quotidienne, configurant notre réalité la plus immédiate, constituant la base sur laquelle toute violence est fondée.

Un exemple de comment cette violence affecte-t-elle les femmes peut être observée lorsque les femmes privilégient les besoins des autres à leurs propres besoins, présentant un déficit de compassion de soi. La culture occidentale a déterminé que la compassion envers l'autre vaut l'éloge, mais être compatissant envers la souffrance de soi est dans le cas des femmes une victimisation ou faiblesse, ce qui mène à une fatigue de compassion qui peut provoquer l'épuisement dans les rôles qu'elles jouent, ainsi que cela peut avoir des conséquences sur leur propre santé en ne pas prenant le soin nécessaire d'elles-mêmes (Bluth, Campo, Futch, & Gaylord, 2017 ; Leadbeater, Kuperminc, Blatt, & Hertzog, 1999 ; Nolen-Hoeksema, Larson, & Grayson, 1999 ; Lynch & Lobo, 2012). À son tour, la société dans l'ensemble, à la fois à cause de l'individualisme et du narcissisme ne montre pas de l'empathie envers l'autre être humain, ainsi les deux parties, les femmes et la société pourraient améliorer les capacités spirituelles : la compassion de la compassion de soi. De cette manière, l'on pourrait développer un système humain fondé sur l'amour où les sexes ne se confrontent pas, mais se comprennent plutôt. La défense et le soutien des droits de l'homme et la justice sociale sont la motivation et la justification du travail social.

Afin de mitiger la souffrance des femmes, le travailleur social pourrait cependant se concentrer sur le besoin spirituel de liberté, l'égalité et l'honneur (Weil, 1996). Selon Weil (1996), la liberté « consiste en la possibilité du choix. Ceci constitue bien entendu une possibilité réelle. [...] Il s'agit d'un besoin de l'âme, puisque lorsque l'intelligence est mécontente, toute l'âme souffre » (p. 30 ; 38).

Si l'on parle de la violence contre les femmes, l'une de ces formes de la violence (sous-entendant qu'il existe de nombreuses autres formes de violence subtile et structurelle contre les femmes) qui affecte actuellement un tiers des femmes dans le monde est la violence physique et / ou sexuelle. Selon les données globales, 35 pourcents des femmes ont fait l'expérience de violence physique ou sexuelle, sans compter le harcèlement sexuel. D'autres données montrant l'étendue de ce problème dans le monde révèlent que chaque jour, 137 femmes sont tuées par les membres de leur propre famille. Sur une échelle globale, même avant la pandémie COVID-19 une femme sur trois souffrait de violence physique ou sexuelle, pour la plupart commise par leur partenaire, et cela s'est aggravé lors des périodes du confinement, refermant les femmes qui pourraient souffrir de la violence du genre dans leurs maisons avec les personnes qui exerçaient une violence sur elles (ONU Femmes, 2021). De

plus, depuis que la pandémie a commencé, les statistiques montrent que dans de nombreux pays, le nombre d'appels aux lignes de la violence domestique a augmenté. Dans de telles situations exceptionnelles où le besoin demandait l'adaptation des professionnels aux formes et méthodes d'intervention nouvelles, telle l'utilisation de nouvelles technologies et les lignes téléphoniques comme outil principal, à la place du contact direct qui a depuis toujours nourri la pratique du travail social, la valeur de l'écoute et de la parole a été renforcée, obtenant une valeur ajoutée et réaffirmant que le rôle des travailleurs sociaux implique l'accompagnement du processus par respect et soin, tout en évitant qu'ils se sentent seuls (Consejo General del Trabajo Social, 2020).

Actuellement, bien que les femmes aient atteint un niveau supérieur de la liberté pour être capables de s'émanciper des hommes grâce à leur liberté économique et de travail, elles continuent à souffrir des difficultés dans les choix, puisque le regroupement familial et les soins continuent à être assignés en grande partie aux femmes et même ce travail, en raison du passé historique féminin, est méprisé sur un niveau social. Par conséquent, cela demande une autonomisation non seulement des femmes, mais également des soins en tant que tâche essentielle pour garantir la vie. Par conséquent, il ne s'agit pas uniquement des femmes qui souffrent de la discrimination, mais l'on doit libérer l'élément féminin culturellement, afin que les femmes puissent développer leurs qualités dans la pleine liberté.

Le conditionnement psychologique ou les pressions sociales ont rendu les femmes incapables d'être elles-mêmes comme elles le sont ou d'accomplir le monde depuis leur perspective féminine. Ainsi, le travailleur social pourrait collaborer avec les personnes dans le domaine de la connaissance de soi afin de découvrir les structures psycho-socio-spirituelles qui les oppressent dans leur auto-réalisation (Torralba, 2003). Les émotions telle la culpabilité, la honte, l'incertitude, la peur... peuvent être vécues par de nombreuses femmes et les limiter dans leur vie quotidienne, comme l'on peut le voir de nos jours à travers l'abus du pouvoir sexuel par les hommes sur les femmes. En retour, le patriarcat peut également mener à ce que l'émotionnalité ou la sensibilité soient vécues comme quelque chose de méprisable, ce qui peut mener à un stress émotionnel ou une répression émotionnelle afin d'être traitées comme égales aux hommes. Certainement, les deux sexes convergent à une même nature, mais celle-ci ne doit pas être vécue de la même manière comme le patriarcat le prêche, imposant une masculinité singulière en tant que façon de vivre de l'être humain. Ainsi, l'on peut voir qu'à la fois les hommes et les femmes peuvent vivre l'oppression de la masculinité imposée par le paradigme patriarcal, puisque la sensibilité a été bannie de la vie quotidienne. Les phrases telle *tu peux y arriver, ne pleure pas, cela n'a pas fait si mal, tu dois être forte...* sont des expressions qui montrent la mentalité d'oppression de l'émotionnel, ayant déjà été ainsi décrit en tant qu'anomalie humaine dans l'hellénisme classique comme le rapporte Aristote.

Guardini (2003) a affirmé qu'être libre « signifie appartenir à soi, être en union avec soi » (p. 117), ainsi, comme Lévinas (1997) constate, le travailleur social devrait sentir que la « responsabilité envers les autres est prioritaire à ma liberté » (p. 263). Le travailleur social, en protégeant la liberté des femmes, à l'intérieur et l'extérieur de la personne, permettrait à la femme d'obtenir la reconnaissance de son égalité en jouissant de reconnaissance publique et générale, puisque « la même quantité de respect et d'égards est due à tout être humain, parce que le respect est dû à l'être humain comme tel et n'a pas de degrés » (Weil, 1996, p. 33), ceci étant transposé en tant que justice ou justice sociale, selon le cas individuel ou collectif.

À cela, l'on doit rajouter le respect qui est dû à tout être humain pour la dignité qu'il présente, puisque « le respect est identique pour tous et immuable, ou bien que l'honneur a rapport à un

être humain considéré non pas simplement comme tel, mais dans son entourage social » (Weil, 1996, p.34). Tandis que l'honneur est inhérent à tout être humain en raison de leur dignité, c'est à l'autre de reconnaître ledit honneur par altérité et en tant qu'un être nécessaire (Torralba, 1998).

De cette manière, le travailleur social pourrait collaborer avec la société dans la pratique du regard vers le féminin et avec la femme, ré-éduquant dans les valeurs saines, afin que la femme et le féminin puissent être inclus, reconnus et valorisés dans l'idéologie universelle, libératrice et autonome de ce qui est le plus typique du genre féminin, ceci étant un bon début pour les mouvements spirituels féminins qui génèrent la sororité.

3. Travail social et spiritualité : autonomisation de la femme en tant qu'instrument de changement social.

Le travail social est un métier d'aide, dont l'objectif professionnel consiste en intervenir dans certaines dimensions fondamentales des personnes, promouvant l'intervention la plus convenable pour améliorer leurs conditions de vie, permettant l'attention, le soin et la défense des groupes les plus vulnérables (ANECA, 2004), cadré dans un modèle traditionnel du genre féminin de *personnel soignant* (Lima, 2014 ; European Anti-Poverty Network, 2015). Historiquement, la féminisation fait partie de la profession des travailleurs sociaux, du domaine académique, mais également de la population servie (Agrela, Gutiérrez & Fernández, 2016).

En pratique, le travail social avec les femmes comprend leur autonomisation et le fait de les rendre protagonistes de leurs propres vies, à travers des interventions non-paternalistes qui comprennent l'information et l'apport de ressources à la communauté plus près de ces femmes dans les domaines divers de l'action: social, légal, éducationnel et / ou occupationnel, parmi d'autres; le conseil et la guidance des femmes pour avancer dans la définition de leur projet personnel, avec les dérivations que cela demande dans des aspects divers: professionnel, éducationnel, familial ou social; intervenir avec ces femmes toujours en faveur d'une meilleure qualité de vie et être un soutien à ces usagers, en leur montrant toujours qu'elles-mêmes doivent être un participant dans leur projet d'amélioration de la vie et qu'elles doivent être celles qui avec le soutien professionnel et leur environnement social changent ou éliminent la situation qui pourrait nuire à certains aspects de leur vie (Martín Estalayo, 2018).

L'objectif du travail avec ces femmes sera d'atteindre l'équité en respectant l'honneur et la dignité des femmes. Pour cela, il faut utiliser la compassion de soi pour définir des limites qui à travers l'autonomisation faciliteront le fait d'être responsable, tout en acceptant les conséquences dans la pleine liberté sociale et individuelle. Pour améliorer la compassion de soi, l'on pourrait utiliser l'intervention suivante, à la fois individuellement et en groupes. L'objectif de cette intervention est de connaître les voix critiques envers soi pour apprendre à partir d'elles et les rendre amicales et motivantes (Neff & Germer, 2020) :

- a) Choisissez un comportement douteux et inefficace comme attitudes complaisantes.
- b) Soyez conscientes des signes de voix critiques : quels mots et quelle intonation notre esprit utilise-t-il ?
- c) Soyez conscientes des conséquences de ces voix : comment ces voix vous font-elles sentir ?
- d) Réagissez avec compréhension à ces voix.
- e) Pourquoi les voix critiques ont-elles duré si longtemps ? Ont-elles rempli une fonction protectrice, même si elles n'étaient pas adaptatives ? Quelles étaient les motivations de ces voix ? Si le bénéfice de ces voix ne peut pas être trouvé, l'on

reconnaît les bonnes intentions de notre esprit et prenons pitié envers lui.

- f) Écrivez une lettre à elle-même comme si elle était destinée à un ami avec les mêmes problèmes avec des phrases telle « Je te souhaite que tu sois satisfaite et libérée de toute souffrance », « Je t'aime et je t'apprécie », « Tu peux compter sur moi en tout ce dont tu as besoin ».
- g) Prenez des décisions selon les voix d'auto-compassion et respect pour leurs propres besoins.

Comme cela a été commenté à travers ce chapitre, l'on ne peut pas nier que la fonction du travail social est effectuée en grande partie par les femmes et qu'elles également constituent le groupe d'intervention, soit comme une conséquence de problèmes de la famille nucléaire en raison des situations provenant de la violence du genre entre autres (Richmond, 1995). Le travail social est un point important depuis lequel doivent être fournies les formes d'intervention qui contribuent à la transformation de structures sociales doivent être fournies, ainsi que discours qui considèrent que les femmes ont atteint l'égalité effective et se battent pour atteindre en vie réelle (Alcazar-Campos, 2014 ; Dominelli, 2002 ; Van Den Bergh & Lynn, 1986). Par conséquent, il ne s'agit pas de redéfinir de nouvelles masculinités et féminités, mais plutôt de cette pratique de rétablissement de valeurs assignées au genre. Les femmes ont gagné leur espace dans un monde régi par une logique hétéro-normative, bien qu'il y ait encore un long chemin à faire. Il est nécessaire pour tous de retrouver l'espace féminin. Cela signifie de marquer une transformation culturelle profonde qui tend à atteindre une équité plus grande et une durabilité dans le système de vie partagé, les objectifs partagés par la pratique du travail social. Les hommes et les femmes doivent travailler ensemble pour redéfinir nos racines et nos rôles, mais également en tant que femmes, il est nécessaire de maintenir notre propre espace pour reconstruire librement notre propre condition en tant que femmes.

Questions pour la réflexion individuelle

- Depuis la perspective du travail social, quelle priorité devrions-nous accorder en tant que professionnels aux changements dans la situation d'une femme qui (nous le croyons) mènera à un bien-être meilleur, malgré le fait qu'elle ne souhaite pas les entreprendre ?
- Qu'est-ce qui se passe lorsqu'en tant que professionnels, l'on est capable d'analyser le problème depuis une perspective de genre, comprendre les facteurs qui donnent lieu à une position subordonnée des femmes, mais cela ne demande qu'une intervention spécifique à des bénéfiques à court-terme qui reproduira leur situation d'inégalité ?

Références bibliographiques

- Agrela, B., Gutiérrez, C., Fernández, T. (2016). Repensar la ética en Trabajo Social desde una perspectiva de género. *Cuadernos De Trabajo Social*, 30(1), 51-64.
- Alcazar-Campos, A. (2014). Miradas feministas y/o de género al Trabajo social, un análisis crítico. *Portularia*, 14(1), 27-34.
- ANECA. (2004). *Libro Blanco del Trabajo Social*.
http://www.aneca.es/var/media/150376/libroblanco_trbjsocial_def.pdf
- Batliwala, S. (1997). El significado del empoderamiento de las mujeres. Nuevos conceptos desde la acción. En M. León (Ed.), *Poder y empoderamiento de las mujeres* (pp.187-211). Santa Fe de Bogotá: T/M Editores.

- Bluth, K., Campo, R., Futch, W., Gaylord, S. (2017). Age and Gender differences in the Associations of Self-Compassion and Emotional Well-being in a Large Adolescent Sample. *Journal of Youth Adolescence*, 46, 840-856.
- Clavijo, C., & Aguirre, M. (2002). *Políticas sociales y estado de bienestar en España: las migraciones: informe 2002*. Madrid: Fundación Hogar del Empleado.
- Conway, J., Bourque, S., Scott, J. (2013). El concepto de género. In M. Lamas (Ed.), *El género. La construcción social de la diferencia sexual* (pp.21-33). Mexique: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Consejo General del Trabajo Social (2020). *El Trabajo Social en Violencia de Género ante la situación del COVID-19*. Madrid: Grupo Estatal de Intervención en Emergencias Sociales.
- Cowie, L., Greaves, L., Sibley, C. (2019). Sexuality and sexism: Differences in ambivalence to sexism across gender and sexual identity. *Personality and Individual Differences*, 85-89.
- De Beauvoir, S. (2009) [1949]. *The Second Sex*. Trad. C. Borde, S. Malovany-Chevallier. Random House: Alfred A. Knopf.
- Dominelli, L. (2002). *Feminist social work theory and practice*. New York: Palgrave.
- Espinoza, N. (2016). La moral, los roles, los estereotipos femeninos y la violencia simbólica. *Humanidades*, 1-32.
- Facio, A., Fries, L. (2005). Feminismo, género y patriarcado. *Academia. Revista sobre enseñanza del Derecho de Buenos Aires*, 259-294.
- Farmer, P. (2004). An anthropology of structural violence. *Current Anthropology*, 45(3), 305-325.
- Fedele, A. (2019). Spirituality and Gender. Dans: B. Flanagan, L. Zsoltnai (Eds.), *The Routledge International Handbook of Spirituality in Society and the Professions* (pp.135-141). New York: Routledge.
- Fedele, A., Knibbe, K. (2013). Introduction: Gender and Power in Contemporary Spirituality. Dans: A. Fedele, K. Knibbe, *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches* (pp.1-27). New York: Routledge.
- Fernández-Montaña, P. (2015). Trabajo Social feminista : una revisión teórica para la redefinición práctica. *Trabajo Social Global*, 5(9), 24-39.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Guardini, R. (2003). *Cartas sobre la formación de sí mismo*. Madrid: Palabra.
- International Federation of Social Workers, IFSW. (2020). *Global Definition of Social Work*. Rheinfelden: IFSW.
- Khatri Babbar, S. (2017). Globalization and Gender. *IOSR Journal of Humanities and Social Science*, 22(5), 6-8.
- Kleinman, A., Veena, D., Lock, M. (1997). *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press.
- Keller, W., Utar, H. (2018). *Globalization, gender and the family*. Cambridge: NBER National Bureau of Economic Research.
- Lamas, M. (2013). La antropología feminista y la categoría "género". Dans: M. Lamas, *El género. La construcción social de la diferencia sexual* (pp.97-125). Mexique:

Universidad Nacional Autónoma de México.

- Leadbeater, B., Kuperminc, G., Blatt, S., Hertzog, C. (1999). A multivariate model of gender differences in adolescents' internalizing and externalizing problems. *Developmental Psychology*, 35, 1268-1282.
- León, M. (1997). *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Santa Fe de Bogotá: T/M Editores.
- Lerner, G. (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelone: Crítica.
- Lévinas, E. (1997). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Lima, A. (coord.) (2014). *I Informe de los Servicios Sociales en España*. Madrid: Colegio General de Trabajo Social.
- Lockheed, M. (2010). *Gender and social exclusion*. IAE Educational Policy Series nr.12. Paris: UNESCO. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190248>.
- Lakewood, H., Palazzolo, K., Savage, M. (2012). 'I'm not sexist, but...': How ideological dilemmas reinforce sexism in talk about intimate partner violence. *Discourse & Society*, 23(6), 643-656.
- Lynch, S., Lobo, L. (2012). Compassion fatigue in family caregivers: a Wilsonian concept analysis. *Journal of Advanced Nursing*, 68(9), 2125-2134.
- Martín Estalayo, M. (2018). El Orgullo en Trabajo Social: Mujer, poder, conocimiento y profesión. *Cuadernos de Trabajo Social*, 31(2), 309-320.
- Nolen-Hoeksema, S., Larson, J., Grayson, C. (1999). Explaining the gender difference in depressive symptoms. *Journal of Personality and Social Psychology*, 77, 1061-1072.
- Neff, K., Germer, C. (2020). *Mindfulness y Autocompasión. Un método seguro para aumentar la fortaleza y el desarrollo interior y para aceptarse a uno mismo*. Bilbao: Desclee De Brouwer.
- Potrafke, L., Ursprung, H. W. (2012). Globalization and gender equality in the course of development. *European Journal of Political Economy*, 28(4), 399-413.
- Red Europea de Lucha contra la Pobreza y la Exclusión Social. (2015). *V Informe sobre El Estado de la Pobreza en España*. Madrid: EAPN.
- Richmond, M. (1995). *El caso social individual; El diagnóstico social*. Madrid: Talasa.
- Rose, N. (1995). The Death of the Social: Re-figuring the Territory of the Government. *Economy and Society*, 25(3), 327-356.
- Sau, V. (2002). *Diccionario ideológico feminista*. Barcelone: Icaria.
- Torralba, F. (1998). *Antropología del cuidar*. Espagne: Mapfre.
- Torralba, F. (2003). *Sobre la hospitalidad: Extraños y vulnerables como tú*. Madrid: PPC.
- ONU Femmes. (2021). Extrait de: La pandémie fantôme: la violence à l'égard des femmes pendant la pandémie de COVID-19: <https://www.unwomen.org/fr>.
- Van Den Bergh, N., Lynn B., C. (1986). *Feminist visions for social work*. Washington DC: National Association of Social Workers.
- Weil, S. (1996). *Echar raíces*. Madrid: Trotta.

IV.3. Spiritualité et santé mentale

Francisco José Moya-Faz

Klaus Baumann

Introduction

La psychologie est une science fondamentale, dont l'objet d'étude consiste en le comportement et la conduite humaine à un niveau moteur (ce dont un homme est capable), à un niveau émotionnel (ce que la personne ressent) et à un niveau cognitif (ce que la personne pense) en plus d'autres attributs ou constructions humaines complexes telle la conscience, l'expérience, la personnalité, l'intelligence ou l'esprit. L'objet de la psychologie est également celui de comprendre ou d'expliquer comment l'activité mentale est similaire et en quoi elle diffère entre les individus selon leur âge, sexe ou autres conditions biologiques ou sociales (Fernández-Ballesteros, 2002), en particulier en affectant les liens envers soi et les autres et le monde. En travail social, la condition mentale des clients (et, de plus, depuis une autre perspective, celle du travailleur social) fait alors partie de l'objet du travail social : la prévention et la gestion de problèmes sociaux et la promotion du développement social.

Tout ce qui a été énoncé jusque-là implique que la psychologie cherche à décrire les activités mentales par des moyens multiples de la perception et d'enquête empirique qu'elle recherche ensuite d'expliquer ou de comprendre en systématisant la réflexion (cf. ch. I.3: Méthode) : à un niveau pratique, la psychologie désire également améliorer le fonctionnement mental sur la base des connaissances acquises. Les différences décrites de manière empirique prouvent un éventail de variétés avec des probabilités statistiques : en ce sens, la question de psychopathologie peut également être considérée en termes de déviations statistiques depuis ce qui est considéré la façon « normale » de fonctionner. L'Association américaine de psychiatrie (2013) fait par conséquent appel à son recueil normatif et officiel de troubles psychiatriques « Manual statistique et diagnostique de troubles mentaux ». À présent, sa 5e édition (« DSM-5™ ») est *en vigueur*, en tant qu'expression du processus continu de la recherche et des connaissances scientifiques acquises de *troubles* mentaux. En d'autres mots, les fonctionnalités qui font objet de la psychologie sont susceptibles à la pathologie ou à devenir malades, présentant ainsi l'objet d'études de la psychopathologie à un niveau phénoménologique et de plus de la psychiatrie à un niveau médical et thérapeutique.

Parler d'une dimension psychique ou mentale de la personne signifie de considérer ses aspects neurologiques, affectifs, cognitifs, exécutifs ou méta-cognitifs (qui comprennent la sorte ou la qualité de relations sociales ou le fonctionnement social). À l'égard des aspects affectifs, ceux-ci sont constitués par l'état d'esprit, les instincts et les émotions qui peuvent engendrer des élaborations plus complexes telle l'estime de soi ou l'empathie. Les aspects cognitifs sont également pris en compte, depuis les aspects les plus fondamentaux tels l'attention, la sensation et la mémoire, jusqu'aux aspects les plus élaborés et supérieurs, tels le langage qui rend possible la gestion d'information et qui engendrent des élaborations plus complexes tel le concept de soi ou les attributions : exécutif et méta-psychologiques. Les aspects exécutifs qui influencent la planification ou la sélection de stratégies ou la régulation d'actions qui pourraient conditionner le contrôle de soi ou l'interaction doivent être pris en compte. Sur un niveau méta-cognitif, il s'agit d'aspects qui transcendent complètement les aspects précédents, se situant dans le domaine spirituel, telle la pensée ou la capacité d'aimer. Réfléchir et aimer introduisent implicitement la liberté, celles-ci étant les caractéristiques qui différencient l'être humain d'autres animaux qui possèdent également des fonctionnalités

À ce niveau, la spiritualité en lien avec la qualité de la vie et en tant que protecteur de la santé physique et mentale agit comme ressource psycho-sociale dans le bien-être émotionnel et promeut des aspects comme la résilience, la gestion positive ou le soutien social en offrant des directives, guides ou stratégies pour faire face à la souffrance ou la maladie mentale sans altération de la conscience (González-Celis & Gómez-Benito, 2013). L'on pourrait dire qu'il s'agit d'une expérience unique, spécifique et personnelle transcendante. Elle peut être identifiée avec la recherche personnelle de sens et d'objectif de la vie (cf. Frankl, 1945). D'où sa relation avec les processus telle la gestion ou la résilience dans le contexte de situations de stress ou problématiques et confirmées par des maladies mentales telle : la dépression, le suicide, l'anxiété, la psychose et l'abus de substances (Koenig, 2009 ; Ronneberg et al., 2016), ainsi que de maladies physiques (Cohen & Koenig, 2003 ; Rivera-Hernandez, 2016).

La spiritualité – comme les religions en général – peut également être affectée par des troubles mentaux et peut contribuer aux symptômes et au cours de la maladie de manière négative (Griffith, 2010). Cette réalité a constitué l'un des facteurs et défis - à part les facteurs idéologiques - en pratique clinique, ainsi que dans le développement de psychothérapies, par exemple dans le contexte de troubles obsessionnels-compulsifs (Baumann, 2007), qui ont marginalisé l'étude et la reconnaissance de besoins, pratiques et ressources religieuses et spirituelles de patients en santé mentale (Baumann, 2012).

Les sujets qui seront développés à travers ce chapitre sont : Le problème de l'âme - du corps ou du cerveau. L'esprit et la liberté : la santé et la maladie vs. la normalité et la pathologie (*Les Conditionnements de la santé mentale* et *La Santé mentale et le projet de vie*); la santé mentale (la culpabilité, la douleur et la dépression; l'angoisse et l'anxiété; le sens de la vie, le néant spirituel et le désespoir et un ex-cursus : *Le suicide, un acte et un fait humain et énigmatique*); les problèmes légaux qui peuvent survenir au cours de la maladie; la spiritualité et le travail avec les personnes avec des problèmes mentaux; le besoin d'entraînement spécialisé.

Ce que l'on peut retenir de ce chapitre

Connaissances

Les lecteurs comprendront la personne en tant qu'être physique et spirituel.

Les lecteurs comprendront l'importance de l'expérience personnelle d'une maladie mentale.

Les lecteurs accentueront l'importance d'un projet de vie pour la santé individuelle.

Les lecteurs accentueront l'importance du sens de la vie pour la santé individuelle.

Les lecteurs connaîtront l'effet du vide existentiel et du désespoir en tant que facteurs de risque pour le développement d'une maladie mentale.

Les lecteurs saisiront les enjeux légaux qui accompagnent une maladie mentale.

Les lecteurs comprendront l'importance de l'entraînement spirituel pour le travail avec les personnes souffrant de maladies mentales.

1. Problème de l'âme - du corps ou de l'esprit - du cerveau

Avec les nombreuses contributions de la neuroscience au cours des dernières décennies, le paradigme ancien de la relation entre l'âme et le corps ou (pourquoi pas) la relation entre l'esprit et le cerveau a rebondi sur la surface.

Il s'agit d'un fait connu que les altérations surgissent dans l'esprit suite à une blessure du cerveau, de la même manière qu'une détérioration de certaines fonctions du cerveau supérieures du cerveau comme la mémoire et la pensée provoquent les syndromes de la démence menant vers une détérioration progressive du fonctionnement cognitif et souvent

émotionnel de la personne atteinte.

D'un autre côté, les blessures mieux définies, par exemple dans le circuit de Papez, causent habituellement l'amnésie et la désorientation dans les lobes frontal et temporal ou des altérations de langage telle l'aphasie. La détérioration de fonctions supérieures au niveau sous-cortical peut donc également influencer l'humeur à un niveau affectif, y compris l'agressivité dans la région de l'amygdale dans le système limbique lié centralement aux émotions.

Sur base des recherches neurologiques et endocrinologiques (hormonales), la psychopharmacologie utilise notre expérience et ses variations selon la consommation de certaines substances psychoactives qui affectent nos fonctions mentales. Les effets peuvent être modifiés par des antidépresseurs, l'anxiété par des agents psychodysléptiques et les sédatifs et le système sensoriel-perceptuel, ainsi que la conscience-même sont affectés par l'ingestion de substances hallucinogènes.

Sur base de toutes ces prémisses, l'on peut dire d'un côté que la vie mentale est influencée par l'activité du cerveau et de l'autre côté, certains processus psychologiques sont liés à certaines structures du cerveau, c'est-à-dire les fonctions mentales sont situées et traitées d'une certaine manière dans le cerveau.

2. Esprit et liberté

Jusqu'à nos jours, seulement deux aspects de la réalité du personnage ont été considérés, le somatique et le biologique d'un côté, et l'émotionnel et le mental de l'autre, en déduisant que l'activité psychique et mentale surgit du fonctionnement du cerveau. Lorsque l'on étudie certaines pathologies, des questions surgissent sur comment expliquer et comprendre certains aspects prenant en compte la réponse de l'activité du cerveau.

De tels aspects révèlent plus sur un quelqu'un que sur un quelque chose ; ils sont une révélation sur la personne qui les a vécus. La réalité humaine ne peut pas être pleinement appréhendée par le modèle biologique et cérébral, ni par le modèle émotionnel et corporel, c'est-à-dire par le modèle psychosomatique ou bio-psycho-social. En reprenant les mots de Viktor Frankl (1945, p. 32) : « L'unité psychique corporelle ne constitue pas l'être humain entier. Un troisième élément primordial doit être ajouté à la totalité de l'homme : à cela le spirituel appartient par son essence ».

La dimension spirituelle doit être reconnue lorsque l'on approche l'étude de la psychologie et la psychopathologie humaine. Si l'on réduit l'étude de la personne à un paradigme scientifiquement biologiste, la dimension spirituelle est habituellement celle qui se voit généralement oubliée. L'esprit pour être naturel (psychosomatique) peut être expliqué (jusqu'à un certain niveau), mais la personne transcendant sa nature doit être appréhendée (Barcia, 1979). Lorsque l'on traite la personne depuis un paradigme purement scientifique, elle est dévalorisée, ignorant la réalité de l'être humain, car, avec les mots de G. Marañón : « si un homme est une personne, sa façon de tomber malade est personnelle » (Lain, 1962, p. 74). Par conséquent, dans l'étude de la personne, les problèmes du corps, les problèmes de l'âme et du libre arbitre doivent être pris en compte de même que l'environnement social, en prenant en compte la réalité psychophysique où l'Esprit réside, dans laquelle la personne est appelée à réaliser les valeurs et la transcendance avec toute la réalité de sa personnalité.

3. Santé et maladie vs. normalité et pathologie

Il est assez commun d'utiliser les concepts de la santé et la normalité et de la maladie et pathologie comme synonymes, quoiqu'ils ne le soient pas, ils devraient être clairement

La santé et la maladie proviennent d'un contexte culturel, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de concepts liés aux sciences de la santé, mais plutôt tentent de donner une explication causale à la maladie selon la conceptualisation que la culture en a faite.

À la fin de la Seconde Guerre mondiale, Chisholm, le premier directeur-général de l'Organisation mondiale de la santé (OMS), a fait référence au fait que la souffrance de l'humanité ne peut pas être réduite au fait de ne pas être capable de vivre en paix avec soi en tant qu'une famille humaine ; il a fait appel à prêter attention aux études de problèmes psychologiques qui pourraient gêner le bien-être physique et mental. Faisant face à un tel souci et sens, les experts de l'OMS ont identifié en 1946 la Santé mentale comme partie de la Santé en proposant une définition acceptée universellement à l'époque, appréhendant la santé comme « état de bien-être physique, mental et social complet et non simplement l'absence de maladie ou d'infériorité » (OMS, 1946).

Conditions de la santé mentale

La santé mentale est déterminée par trois dimensions centrales.

En premier lieu, il existe la neurobiologie avec ce qui a été commenté précédemment en lien avec le problème de l'esprit - cerveau.

En deuxième lieu, il existe la personnalité en termes de la façon individuelle d'exister et les variables qui contribuent à sa formation. Ainsi, l'on peut promouvoir ou pas une bonne santé mentale. Le style cognitif, l'assertivité, l'optimisme, l'extraversion, la confiance, la décision, la persévérance, la patience ou la flexibilité ressortent dans le cadre de la personnalité qui influencera un profil de santé mentale saine.

Enfin, la famille, l'environnement social, le travail et l'environnement culturel peuvent également compromettre la santé mentale en forme d'individualisme, les ressentis d'être dominé par l'environnement plutôt qu'être en contrôle de soi, ce qui génère du stress et des sentiments d'impuissance, des addictions, réduit l'auto-régulation affective, les limitations et l'inefficacité dans la gestion de soi.

3.1. Santé mentale et projet de vie

Von Siebeck (1957) a défini le concept de la santé en tant que « pourquoi » ou « pour quelle raison », puisque l'objectif de la vie n'est pas d'être en bonne santé, mais d'être en bonne santé pour vivre et mener une vie de valeurs, les valeurs étant ce qui donne sens à nos vies et ce que nous considérons digne de développer et pour quoi s'efforcer (Frankl, 1957). Parfois la réalité de la vie est entravée ou empêchée par la pathologie, la maladie n'est donc pas pathologique, mais la restriction ou l'échec de la vie en raison de la pathologie. Les difficultés qui peuvent survenir dans le domaine mental dans le cadre du développement de la personnalité, produisant l'incertitude et l'immaturation. Un déficit dans l'acquisition de valeurs peut également exister. Un tel déficit peut endommager ce qui serait un ordre sain dans la vie et rendre la vie plus difficile.

Dans cette perspective, il faut remarquer que la personne est ouverte à l'avenir et que cette ouverture va depuis la recherche de certaines reconnaissances à l'héritage personnel que la personne laisse par ses actions ou par ses enfants. Cette situation se reflète alors dans la douleur qui surgit en ne laissant aucune trace de son histoire dans l'environnement après sa mort. Cette ouverture vers l'avenir exige une motivation, un pourquoi, un pour quelle raison, un objectif, comme cela a été dit précédemment. L'avenir exige du passé la cause du chemin effectué et celui qui reste à être parcouru, qui n'est autre que la raison (ou l'objectif) d'une vie personnelle. Ainsi, le pourquoi comme cause et comme motif pour lequel vivre forme le

présent en développant un projet existentiel. Ce projet n'offre pas uniquement un objectif, mais donne également un sens à l'être personnel en arrangeant les dimensions biologique, psychologique, sociale et spirituelle en une recherche permanente de la plénitude de la vie, toujours en vertu de la liberté humaine parmi toutes les pressions et les circonstances de l'environnement. Par conséquent, cela n'est pas toujours atteint. L'élaboration du projet surgit des valeurs incorporées, des motifs générés et des expériences accumulées qui conditionnent une forme particulière de vision du monde (personnelle et sociale), un point de vue et une manière de vivre - toujours avec un impact en raison de l'interaction avec l'environnement (pluraliste et laïc, parmi d'autres) (cf. ch. III.1).

Le succès de ce projet vital est lié à l'équilibre psychologique et à une bonne intégration sociale. Il ne s'agit pas d'une garantie de santé mentale, mais ne pas l'atteindre pourrait être un facteur de risque pour la santé mentale. La conformité avec l'environnement et l'abandon de conditions de vie mène au néant et à la perte du sens de la vie. Sans un projet de vie, la personne peut être impliquée dans l'activisme exagéré ou destiné à rien ; les deux situations mettent la santé mentale de la personne en danger, abritant l'anxiété, voire le désespoir et la dépression (Cabanyes et Monge, 2010).

4. Santé mentale : culpabilité, douleur et dépression

La plupart des maladies, les maladies mentales en particulier, sont accompagnées par la honte, quoique l'on puisse observer derrière ou au sein de nombreuses d'entre elles un sentiment de culpabilité personnelle.

Certaines images de caractère dépressif sont accompagnées de hallucinations (psychotiques) plutôt que de tristesse ou inhibition. Schneider (1955) a souligné que ceci renvoie à des soucis en tant que soucis fondamentaux de vie, c'est-à-dire liés à des problèmes économiques, de la santé ou de responsabilité. Ceux-ci engendrent des fantasmes de ruines, d'hypocondrie et de culpabilité. De l'autre côté, elles sont liées selon Frankl (1957) à la conception essentielle que la personne a de sa vie.

Les troubles affectifs causent une décroissance dans le *tone vital* qui cause, entre autres symptômes, un *ressenti d'insuffisance* qui en termes de Frankl « inspire la position de l'homme dans le monde » (Frankl, 1957, p. 52) engendrant un délire.

Cette position de la personne dans le monde cause un souci entre ce qui « est » et ce qui « devrait être », étendant cet espace aux limites insoupçonnés en mélancolie et étant plus inhibé en manie. Ce souci apparaît en tant que contestations et accusations dans la forme de culpabilité existentielle pour l'altération vitale perçue. Cette culpabilité n'est pas due au ressenti de l'obligation et l'accomplissement mais est plutôt lié à la punition résultant de la frustration et responsabilité.

Un autre cas pourrait être les troubles psychosomatiques où ce ressenti de culpabilité est causé par des idées agressives de nature inconsciente envers les membres de la famille ou d'autres personnes proches qui sont compensées par la souffrance, la crainte et l'anxiété due à l'altération biologique. Ainsi, le besoin de punition contenu dans la culpabilité se voit satisfait, la maladie remonte au moins en partie en tant que résultat de la punition pour la culpabilité. La punition ne constitue pas uniquement la cause de la culpabilité, il s'agit également de la cause de la punition et de la souffrance et cette douleur, en plus de générer des comportements d'évitement, est également importante dans le développement de la fonction d'anticipation qui influence l'élaboration du « monde de soi ».

5. Santé mentale : angoisse et anxiété

À présent, les termes anxiété et angoisse possèdent plusieurs sens, bien qu'ils soient souvent

utilisés de manière synonyme pour définir des situations différentes telle la peur ou la panique, ayant en commun l'imminence d'un certain danger immédiat, tant bien que mal déterminé, qui change la situation émotionnelle de manière dramatique.

De manière fondamentale, l'angoisse est une expérience énorme, paralysante et somatisée avec une sensation d'oppression cardiaque, tandis que l'anxiété possède une nature plus psychologique ; cela doit être défini en tant qu'émotion du stress et est lié à l'inquiétude et une sensation d'être à bout de souffle.

Il peut être plus facile de constater la différence entre l'angoisse et la crainte. Pour Kierkegaard (1844), l'angoisse surgit devant le néant, c'est-à-dire elle est liée à une affectation sans objet, comme opposée à la crainte causée par quelque chose de déterminé, liée à un objet, étant ainsi une émotion intentionnelle.

Sur base de la perception de l'expérience du danger ou de la menace, les états suivants peuvent être engendrés.

L'on pourrait parler de la peur en tant qu'émotion causée par une situation ou un objet connu et concrets.

De la crainte en tant qu'émotion très proche de la peur, mais dans une situation dans laquelle la perception du danger est moins définie avec un sentiment fort d'incertitude.

De l'horreur en tant qu'expérience exagérée des deux termes précédents. De l'anxiété en tant que souci constant sans objet spécifique dans lequel les imaginations individuelles et les fantaisies interviennent sévèrement.

De l'angoisse en tant que peur dans l'absence d'un objet défini. Cela arrive également en situations dans lesquelles les principes moraux et les valeurs de la personne sont corrompues. L'anxiété et la détresse anticipent toutes les deux l'avenir, des stimuli absents indéfinissables et imprévisibles.

De la panique en tant qu'expérience exagérée d'angoisse.

En ce sens, le souci de la personne en capitulant devant les tâches quotidiennes différentes ensemble avec les distractions de la vie peut être associé avec une peur passante qui peut développer un ressenti d'angoisse lors de l'acquisition de la conscience de soi, causant alors la fuite de cette émotion envers la recherche d'une existence inauthentique cherchant le refuge en d'autres et tournant le dos à ses propres convictions liées aux expériences de la liberté, la fidélité et la loyauté aux valeurs, se déplaçant d'un domaine plus spirituel. Lorsque les décisions de la personne sont conditionnées, cette angoisse cesse de posséder la composante existentielle pour acquérir une forme plus somatique et un caractère plus neurotique.

6. Santé mentale, sens de la vie, vide existentiel et désespoir

La douleur et la souffrance ne sont pas uniquement le *pathos*, mais sont également le *logos*, c'est-à-dire qu'elles comprennent une expérience cognitive dans la personne qui souffre ; elles causent les expériences et attitudes cognitives dans la personne qui travaille avec celle qui souffre également, par exemple le médecin, le thérapeute, ainsi que le travailleur social.

La psychopathologie étudie essentiellement deux types de troubles. D'un côté, les troubles de nature psychotique avec perte de conscience de la réalité ensemble avec une symptomatologie riche. De l'autre côté, les troubles appelés précédemment névrotiques qui comprennent les troubles de nature anxieuse, affective, voire de personnalité, où la conscience et la vérification de la réalité ne sont habituellement pas corrompues. À présent, ce groupe de troubles cesse d'être défini par l'étiquette de névrotique et de névroses ; en conséquence, il existe plusieurs troubles indépendants, mais il est vrai qu'ils possèdent quelques caractéristiques communes.

Ces troubles présentent des variations de la normalité. Il peut être parfois compliqué de définir la ligne entre le domaine normal et pathologique, puisque l'on peut attribuer des symptômes pathologiques à des personnes saines : un symptôme ne constitue pas encore une pathologie ou un trouble. De plus, ces troubles précédemment « névrotiques » sont habituellement étudiés et analysés au mieux par les disciplines psychopathologiques. Enfin, certaines formes de ces troubles montrent directement les problèmes spirituels dans le lien entre la souffrance humaine et « insignifiance » dans la vie.

Dans ces mêmes lignes, Frankl propose l'idée de « ressenti de l'insignifiance » lorsqu'une personne rompt avec ses traditions, niant et remplaçant d'autres valeurs par ses valeurs traditionnelles. Ainsi, la personne est privée de traditions et de ces valeurs qui aident à exister, à agir et à vivre, donnant un sens à ses actes et à sa propre vie.

De cette manière, la santé mentale de la personne est corrompue et affaiblie en termes de rejet, d'apathie, de fatigue, de manque d'espoir et un sentiment d'inutilité, exprimant un manque de direction et mettant l'objectif et la validité de toutes les raisons vitales en cause, manifestant la difficulté de vivre tout en reconnaissant que la vie est insignifiante et le suicide et les drogues peuvent sembler comme des attitudes alternatives.

Excursus : Suicide, un fait (ou acte) humain et énigmatique.

Les suicides surviennent avec une certaine fréquence en association avec les problèmes de santé mentale, quoique fondamentalement cela puisse également être un acte bienveillant effectué par une personne mentalement saine. Malgré le fait qu'à des occasions rares cela puisse être un symptôme d'autres maladies psychotiques, telles les illusions en schizophrénie, les raisons pour l'acte de suicide sont habituellement les mêmes en santé et en maladie. Dans les maladies telle la dépression, une condition qui motive la recherche de la fin de la vie est le désespoir, un trait qui d'un autre côté peut survenir de la même manière chez une personne mentalement saine.

En tant que désir d'auto-destruction, il s'agit d'un acte complètement énigmatique, dont la prise en compte produit du souci, car cela montre le centre-même de la condition humaine. Cela représente la perte la plus extrême du sens de la vie d'une personne. Il soulève également de nombreux dilemmes éthiques comme la liberté supposée pour décider de la continuation de l'existence de la personne et du droit conséquent de la terminer (Cabanyes & Monge, 2010), tandis que de l'autre côté, cela peut affecter et frapper profondément les familles, les personnes proches, les amis, les collègues et les voisins, les soignants informels et formels (professionnels), y compris les travailleurs sociaux.

Les raisons pour lesquelles une personne souhaite la mort sont selon Barcia (2003) : le découragement, le désespoir, la solitude et la fatigue de la vie.

Le désespoir surgit lorsque l'on comprend que dans la vie, il existe des choses pour lesquelles il faut se battre, mais ce désir est inaccessible malgré tous les efforts de la personne, c'est-à-dire qu'il existe quelque chose de précieux et pour quoi cela vaut la peine de s'efforcer de l'atteindre. L'impossibilité de cet accomplissement rend l'idée de la mort plus agréable et libératrice.

Le découragement, contrairement au désespoir, apparaît en la personne comme absence de valeur. Rien dans la vie n'a pas de valeur ou il ne vaut pas la peine de l'attendre ni de vivre pour cela. Une autre différence par rapport au désespoir est le fait qu'il s'agit d'une caractéristique plutôt d'une personne déprimée que saine. Le découragement est typique pour la santé ; le désespoir est plutôt lié à la pathologie affective, quoiqu'il puisse surgir d'une certaine manière à un âge précoce telle l'adolescence où la prédominance de suicides est

À cet égard, le patient vit cela comme regret, un fardeau difficile ou impossible à supporter.

La solitude. La solitude peut être recherchée et désirée pour des objectifs de développement personnel, sans signifier des difficultés psychologiques ou des problèmes de la santé, mais elle peut également être imposée, laissant la personne trop isolée et esseulée. Il s'agit de moments où l'on fait appel à de mauvais amis de manière malsaine pour l'éviter, telle l'addiction aux drogues, ce qui génère plus de solitude, jusqu'à favoriser le suicide. Le problème de l'addiction, en particulier de l'alcoolisme, est l'une des causes majeures de suicide en raison de la rupture que le sujet malade développe avec sa famille, ses amis, son travail...

La fatigue de la vie. Elle n'est pas synonyme de l'épuisement ; il s'agit plutôt d'une approche intellectuelle consciente et libre en tant qu'acceptation du destin qui est parfois défavorable. Tels les cas de Sénèque ou le cas de Sartre à l'égard de l'absurdité de la vie. Il ne s'agit pas de la fatigue causée par la vie en général, mais plutôt de la fatigue due à la vie qui doit être vécue, c'est-à-dire la vie d'une personne concrète. L'on ne rejette pas la possibilité qu'il existe dans la vie des choses intéressantes et précieuses pour lesquelles il faut se battre, mais pour les autres, pas pour la personne fatiguée en cette ligne. Ces personnes font preuve de l'apathie, d'un manque d'illusion, elles renoncent d'accomplir ce qui est précieux et malgré le succès possible, la vie est insignifiante pour elles : elles sont en train de vivre un néant existentiel.

7. Enjeux légaux qui peuvent survenir au cours de la maladie

Dans le développement de la maladie mentale, les facultés cognitives et intellectuelles diminuent, ce qui se termine par influencer la « capacité d'agir » en tant que faculté de la personne d'exercer les droits et les obligations qu'elle a en tant que « personne légale ».

L'incapacité par la justice doit toujours être appréhendée en tant que mesure de protection, puisque la détérioration des fonctions cognitives peut mener les patients à prendre des décisions irréparables.

Lorsque la capacité de la gestion de soi et la prise de décisions adéquates à propos de soi ou de ses propres atouts sont corrompues, il est nécessaire de procéder légalement à déclarer l'incapacité de cette personne incapable, et nommer les personnes - les travailleurs sociaux y compris éventuellement - qui la représentent ainsi, remplaçant sa capacité d'agir légalement (Figini, 2010).

8. Spiritualité et travail avec des personnes souffrant de problèmes de santé mentale. Besoin d'entraînement spécialisé

Les professionnels qui travaillent dans le domaine de la santé mentale font chaque jour face à la douleur et à la souffrance des personnes atteintes de maladies mentales, ainsi que de leurs familles. Cette implication du professionnel peut devenir une expérience émotionnellement très intense et choquante à la fois au niveau professionnel et personnel (Ortega & López, 2004). Beaucoup d'entre ces professionnels n'ont pas l'entraînement nécessaire et / ou la préparation spécifique pour faire face à de telles situations (Vallés & García, 2013 ; Vaquero & Centeno, 2013 ; Zalon, 1995). C'est pour cela que l'entraînement de ces professionnels doit comprendre les compétences d'accompagner le patient et sa famille, leur fournir toute information qui est à leur portée, les aider dans la prise de décisions et avant tout, assurer leur bien-être émotionnel et la qualité de vie (Novack, 1987 ; Epstein et al., 1993).

Malgré la prolifération de dimensions spirituelles dans les années récentes, les difficultés continuent d'exister dans les soins fournis aux patients dans le domaine de la santé mentale (Puchalski et al., 2011). Selon Barbero, « il existe une tendance dans les professionnels qui

travaillent avec les personnes mentalement malades de ne pas écouter les besoins spirituels de la plupart de ces patients due à la difficulté dans leur identification et l'absence de protocoles d'évaluation » (Barbero, 2008). Probablement, la limite principale de la gestion de ces besoins spirituels par les professionnels de la santé mentale est leur conceptualisation du terme de la spiritualité, puisqu'il est souvent confondu avec d'autres concepts telles les croyances religieuses, la religiosité ou la foi religieuse (Sandoval et al., 2014).

Par conséquent, l'importance de satisfaire les besoins spirituels ne semble pas être à présent en dispute. L'OMS a déjà accentué l'importance d'aspects psychosociaux et spirituels du patient (Maté, 2014). Cependant, il faut toujours des efforts pour savoir comment les cliniciens, dans leurs domaines professionnels divers, peuvent effectuer cette fonction et particulièrement, les médecins, les infirmières, les psychologues, psychiatres et guides spirituels (Rivera-Ledesma, Montero-López, 2007).

Les soins spirituels sont reconnus comme composante essentielle de la qualité de la santé mentale (Powel et al., 2015). Il existe un intérêt à l'éducation formelle en spiritualité pour ces professions liées à la santé mentale. Les écoles d'ostéopathie, de médecine, des infirmiers, les travailleurs sociaux, les psycho-oncologues, parmi d'autres intègrent la spiritualité dans leurs programmes de formation (Puchalski et al., 2011). Il faut faire plus à cet égard dans le domaine de la psychiatrie et la psychothérapie, comme recherche empirique parmi les patients et les preuves professionnelles (Baumann, Reiser & Lee, 2021).

Il est important de ne pas comprendre *les besoins spirituels* uniquement en tant que déficit ou manque inaccompli. Selon Barbero, Gomis et Benito (2008), ceux-ci se réfèrent également à « ces potentialités qui ne sont pas suffisamment développées ou ces attentes qui ne sont pas suffisamment couvertes, mais qui sont désirées, dans le domaine spirituel ». Pour ces auteurs, cette façon de voir les besoins spirituels serait cruciale pour situer la réalité spirituelle du malade mental en tant que vision d'opportunité et non seulement depuis une menace.

De plus en plus, le besoin de créer une histoire spirituelle du patient est soulignée, dans laquelle les informations nécessaires liées aux aspects spirituels de la vie du patient sont fournies et peuvent être intégrées si nécessaire comme source de gestion. À cet égard, il existe des formats différents d'histoire spirituelle que l'on peut utiliser : L'on suggère 4 questions afin que les médecins ou autre personnel soignant formel puissent évaluer l'importance de la foi pour un certain patient, tant en relation à sa maladie que dans d'autres aspects de la vie du patient, l'existence d'autres personnes avec lesquels le patient puisse débattre des sujets religieux et l'intérêt du patient à discuter de ces besoins. Les questionnaires variés ont été proposés pour évaluer les besoins spirituels, par exemple l'examen de quatre domaines : 1. Les ressources de l'espoir, de sens, du confort, de la force, de la paix, de l'amour et de la liaison ; 2. La religion organisée, 3. La spiritualité personnelle et les pratiques et 4. Les effets des soins médicaux et les aspects liés à la fin de la vie (Rivera-Ledesma, Montero-López, 2007 ; cf. éventuellement Büssing, 2021).

Conclusion

Ce chapitre a traité des aspects essentiels de la spiritualité de l'homme : le projet de vie, le sens de la vie, les valeurs, le néant existentiel, le désespoir, la douleur et la souffrance humaine... le tout depuis une perspective chrétienne et analysé depuis une perspective psychopathologique afin de faciliter et guider le traitement vers la personne atteinte de maladie mentale.

Cela semble anachronique de craindre et de se faire des soucis avec l'orientation spirituelle de l'homme et en particulier de l'homme qui semble mentalement malade. Il s'agit de ce qui n'est pas à la mode de nos jours ou qui semble ne pas avoir l'intérêt de la société ou de la

communauté scientifique. Pour cette raison, l'importance de cette dimension qui forme autant le comportement normal qu'inadapté de l'homme doit être rendu plus actuel que jamais.

L'être humain est une personne libre et spirituelle, ce qui lui permet de transcender la nature humaine. Comme le montre l'Écriture sainte, l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, étant situé dans le centre et au sommet de la Création. L'homme est capable de connaître, posséder et se donner soi-même librement en entrant en communion avec d'autres personnes.

Dans la maladie mentale, il est par conséquent nécessaire de noter les aspects spirituels du patient atteint et le fait que l'on doit également prendre soin de ceux-ci en pratique clinique. Le dysfonctionnement du cerveau n'explique pas toujours entièrement la pathologie mentale, car il faut différencier autant que possible entre deux binômes : la santé - la maladie vs. la normalité - la pathologie, où le concept de la maladie possède des connotations plus larges socialement parlant (les valeurs, les droits, les obligations... et cela menace le patient) que la pathologie-même qui est exclusive aux sciences de la santé. Par conséquent, il serait nécessaire d'étudier, d'assister et d'aider la personne mentalement malade en tant qu'homme plutôt qu'en tant que personne malade, c'est-à-dire, de connaître la personne malade par ses principes et schémas utilisés dans la compréhension de l'homme sain, puisque l'homme malade est affecté par les mêmes problèmes qui affectent l'homme sain. Dans le domaine des soins de la santé, les problèmes existentiels de tout homme apparaissent : les valeurs, la douleur, la souffrance, la mort... Malade et sain sont deux aspects différents mais égaux en termes de leur constitution. Parfois la maladie fonctionne comme une loupe grossissante qui permet une observation extrême d'aspects d'existence humaine.

Pour cette raison, il est nécessaire de définir la façon personnelle de vivre la maladie, le rôle du sens de la vie que l'on trouve et le projet de vie que l'on suit, puisque ceux-ci désigneront d'une certaine manière la façon de percevoir la maladie, à un certain niveau ils protégeront la santé de la personne contre les attaques de la maladie. Cela peut prévenir de tomber dans l'extrême opposé, dans le néant existentiel et le désespoir qui précipite et aggrave la ou les maladie(s) mentale(s) ou psycho-somatique(s). Dans tous les cas, les personnes affectées par tout type de maladie mentale possèdent des droits pour tout ce qui a été mentionné. Il est nécessaire de décréter et de connaître la législation à cet égard pour protéger la personne qui souffre de la maladie mentale.

Il est nécessaire et important de nos jours de s'ouvrir afin de connaître et hiérarchiser les aspects spirituels de l'être humain, leur rôle dans le comportement normal et inadapté et comment elles peuvent influencer l'origine et le développement de la maladie mentale.

Questions pour la réflexion individuelle

- L'esprit et le corps sont-ils liés ? Comment ?
- Les personnes avec des problèmes de santé mentale sont-elles les seules à se suicider ?
- Qu'est-ce qui est normal et qu'est-ce qui est pathologique en santé mentale ?
- Comment expliqueriez-vous les rôles potentiels de sens personnel et de projets de vie, du vide existentiel et du désespoir à l'égard de la santé mentale ?
- Qu'en est-il de la protection légale de personnes malades mentalement ?

Références bibliographiques

American Psychiatric Association (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Cinquième édition. DSM-5™*. Washington, D.C.: American Psychiatric Publishing.

- Barcia, D. (1979). *Necesidad de una medicina antropológica*. Murcia : Université de Murcia.
- Barcia, D. (2003). Dolor, ansiedad y desesperanza. Dans : D. Barcia. *Psiquiatría y humanismo* (pp. 309-391). Murcia : Quaderna Editorial.
- Barbero, J. (2008) Psicólogos en Cuidados Paliativos: La sinrazón de un olvido. *Psicooncología*, 5,179-91.
- Baumann, K. (2007). Zwangsstörungen und Religion aus heutiger Sicht (Obsessive-compulsive disorders and religion from a contemporary perspective). *Fortschritte der Neurologie Psychiatrie* 75, 587-592.
- Baumann, K. (2012). Remarks on Religions and Psychiatry/ Psychotherapies. Dans: R. Hefti, J. Bee, (Eds). *Spiritualität und Gesundheit. Spirituality and Health. Ausgewählte Beiträge im Spannungsfeld zwischen Forschung und Praxis. Selected Contributions on Conflicting Priorities in Research and Practice* (pp. 99-118). Bern: Peter Lang.
- Baumann, K., Reiser, F., Lee, E. (2021) Ch. 17. Spiritual Needs in Psychiatry and Psychotherapy. Dans: Arndt Büssing (Ed.) *Spiritual Needs in Research and Practice. The Spiritual Needs Questionnaire as a Global Resource for Health and Social Care*. Palgrave Macmillan.
- Bayés, R. (1998). Psicología del Sufrimiento y de la Muerte. *Anuario de Psicología*, 29(4), 5-17.
- Benito, E., Dones, M., Barbero, J. (2016). El acompañamiento espiritual en cuidados paliativos. *Psicooncología*, 13(2-3), 367-384. <https://doi/10.5209/PSIC.54442>
- Büssing, A. (Ed.) (2021). *Spiritual Needs in Research and Practice. The Spiritual Needs Questionnaire as a Global Resource for Health and Social Care*. Palgrave Macmillan.
- Cabanyes, J., Monge, M. A. (2010). *La salud mental y sus cuidados*. Navarra: Université de Navarra. EUNSA
- Cohen, A., Koenig, H. (2003). Religion, religiosity and spirituality in the biopsychosocial model of health and ageing. *Ageing International*, 28(3), 215-241.
- Epstein, R. M., Cambell, T. L., Cohen Cole, S. A., McWhinney, I. R., Smilkstein, G. (1993). Perspectives on patient-doctor communication. *The Journal of Family Practice*, 37, 377-388.
- Fernández-Ballesteros, R. (2002): *Envejecer bien*. Madrid: Pirámide.
- Figini, H. A. (2010). Ethical issues in the management with dementia patients. *Neurología Argentina*. 2(2), 96-101
- Frankl, V. E. (1945). *El hombre en busca del sentido*. Barcelone: Herder.
- Frankl, V. E. (1957). *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*. Barcelone: Herder.
- González-Celis, A., Gómez-Benito, J. (2013). Quality of life in the elderly: Psychometric properties of the WHOQOL-OLD module in Mexico. *Health*, 15(12A), 110-116. <https://doi.org/10.4236/health.2013.512A015>
- Griffith, J. L. (2010): *Religion That Heals, Religion That Harms*. New York: The Guilford Press.

- Kierkegaard, S. (2013) [1844]. *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Koenig, H. G. (2009). Research on religion, spirituality, and mental health: a review. *La Canadian Journal of Psychiatry*, 54(5), 283-91.
<https://doi/10.1177/070674370905400502>
- Laín, P. (1962). *Marañón y el enfermo*. Madrid: Revista Occidente.
- Maté, J. (2014). Sufrimiento en el paciente oncológico al final de la vida. *Psicooncología*, 11(2-3), 419-420.
- Novack, D. H. (1987). Therapeutic aspects of the clinical encounter. *Journal of General Internal Medicine*, 2, 346-55.
- Ortega, C. López, F. (2004). El burnout o síndrome de “estar quemado” en los profesionales sanitarios: revisión y perspectivas. *International Journal of Clinical and Health Psychology*, 4, 137-160.
- Powell, L. H., Shahabi, L., Thoresen, C. E. (2003). Religion and spirituality. Linkages to physical health. *The American Psychologist*, 58(1), 36–52. <https://doi/10.1037/0003-066X.58.1.36>
- Puchalsky, C., Ferrellb, B., Viranib, R., Otis-Green, S., Baird, P., Bulla, J., Chochinov, H., Handzod, G., Nelson-Becker, H., Prince-Paulf, M., Pugliese K. and Sulmasy, D. (2011). Improving the quality of spiritual care as a dimension of palliative care: the report of the Consensus Conference. *Medicina Paliativa*, 18(1), 55-78.
- Rivera-Hernandez, M. (2016) Religiosity, social support and care associated with health in older Mexicans with diabetes. *Journal of religion and health*, 55(4), 1394-1410.
- Rivera-Ledesma, A., Montero-López, M. (2007). Ejercicio clínico y espiritualidad. *Anales de Psicología*, 23(1), 125-136.
- Ronneberg, C. R., Miller, E. A., Dugan, E., Porell, F. W. (2016). The Protective Effects of Religiosity on Depression: A 2-Year Prospective Study. *The Gerontologist*, 56(3), 421–431,
- Sandoval, P., Rangel N. E., Allende, S. R. y Ascencio L. (2014). Concepto de espiritualidad del equipo multidisciplinario de una unidad de cuidados paliativos: Un estudio descriptivo. *Psicooncología*. 11(2-3), 333-344.
https://doi/10.5209/rev_PSIC.2014.v11.n2-3.47392
- Schneider, K. (1955). *Psicopatología clínica*. Madrid: Fundación Archivos de Neurobiología.
- Vallés, P., García, I. (2013). Formación básica en cuidados paliativos. Estado actual en las universidades de enfermería españolas. *Medicina Paliativa*. 20(3), 111-114.
- Vaquero, J. A., Centeno, C. (2013). Panorama actual de la enseñanza de medicina paliativa en la universidad española. *Medicina Paliativa*. 21(1), 3-8.
<https://doi/10.1016/j.medipa.2013.01.003>
- Organisation mondiale de la santé. (1946). Préambule à la Constitution de l'Organisation mondiale de la Santé telle qu'adoptée par la Conférence internationale de la Santé à New York, du 19 au 22 juin 1946 ; signé le 22 juillet

1946 par les représentants des 61 états. Archives officiels de l'Organisation mondiale de la Santé n, 2, p. 100, et entré en vigueur le 7 avril 1948. Genève, Suisse: Auteur.

Zalon, M. L. (1995). Pain management instruction in nursing curricula. *Journal of Nursing Education, 34*, 2622-2627.

IV.4. Le travail avec les jeunes et la spiritualité en Irlande

Brian McManus

Introduction

Ce chapitre analysera comment les travailleurs avec les jeunes en Irlande qui ne font pas partie d'une organisation confessionnelle se trouvent en train de s'éloigner du dialogue avec les jeunes par rapport au domaine de la spiritualité.

L'on soutiendra l'hypothèse qu'il y ait une volonté et un besoin de rectifier cette situation et l'on suggèrera que les travailleurs avec les jeunes soient équipés par l'approche unique de leur pratique pour renverser cette tendance et soient bien situés pour offrir aux jeunes un espace d'analyse de ce domaine qui est le plus important de leurs vies.

Ce que l'on peut retenir de ce chapitre

Il s'agit d'un article fondé sur la pratique qui devrait être utilisé par les lecteurs parallèlement aux chapitres précédents plus théorétiques.

Connaissances

Les jeunes travailleurs et les travailleurs sociaux comprendront l'importance de l'écoute d'une jeune personne.

L'on proposera aux travailleurs avec les jeunes et aux travailleurs sociaux des éléments et des outils de bonne pratique pour percevoir et promouvoir la spiritualité dans leur travail avec les jeunes.

Les jeunes travailleurs et les travailleurs sociaux obtiendront sept suggestions pratiques ou outils qui leur seront utiles lors du travail avec les jeunes en lien avec la spiritualité.

Compétences

Les travailleurs avec les jeunes et les travailleurs sociaux réfléchiront sur leurs propres valeurs et la spiritualité dans le contexte de leur organisation et donateurs.

Les travailleurs avec les jeunes et les travailleurs sociaux pratiqueront l'auto-évaluation sur la spiritualité et l'éthique et reconnaîtront la tension qui pourrait survenir entre l'éthique personnelle, professionnelle et organisationnelle.

Attitudes

Les travailleurs avec les jeunes et les travailleurs sociaux promouvoir les pratiques de l'auto-évaluation à l'égard de la spiritualité et de l'éthique.

Les travailleurs avec les jeunes et les travailleurs sociaux devraient garder à l'esprit leurs propres valeurs, croyances et attitudes à l'égard de la dimension religieuse ou spirituelle de l'existence humaine.

Les travailleurs avec les jeunes et les travailleurs sociaux feront confiance à l'efficacité des ressources spirituelles des jeunes personnes qui aideront à gérer les problèmes dans leurs vies.

1. Changements récents dans la société irlandaise et dans le travail avec les jeunes

Dans une réflexion pastorale sur l'avenir de l'Église catholique en Irlande, l'un des évêques les plus jeunes, Michael Duignan, évêque de Clonfert, a réfléchi le mois dernier sur les défis qui sont devant elle.

« Peut-on réellement continuer avec le nombre de messes que nous avons ? Pouvons-nous réellement maintenir toutes nos églises ouvertes ? Et quel est notre rôle futur dans

l'éducation catholique ? Peut-on continuer à agir comme patron dans autant d'écoles primaires ? » (McGarry, 2021)

Pour un évêque catholique, le fait de poser de telles questions serait inédit lorsque Pape Jean Paul II a réalisé sa deuxième visite en Irlande en 1979. Dans les quelques quarante ans depuis cet événement, la République d'Irlande a progressé d'une société où l'enseignement de l'Église catholique dominait de nombreux secteurs de la vie sociale – y compris l'éducation, les soins de la santé, la famille, la loi et les normes morales et sociales. Pendant ces années, les écoles non-confessionnelles ont ouvert, les hôpitaux se voient transférées d'ordres religieux vers l'État, les institutions pour les mères célibataires et pour les enfants gérées par les institutions des Églises et financées par l'État ont été fermées et font objet d'enquêtes hautement critiques. La République a officiellement approuvé la législation qui décriminalisait l'homosexualité et en 2015, elle est devenue le premier État du monde où le vote public a rendu légal le mariage de personnes du même sexe.

Cette situation changeante a été reflétée dans l'étude sur la foi chez les ados et les jeunes irlandais en 2017, où il a été constaté qu'« une majorité de jeunes adultes dans la République d'Irlande s'identifie comme chrétiens – 65 pourcent – ce qui est un chiffre assez élevé pour la région. Cependant, le taux de chrétiens pratiquants de la République descend à 13 pourcents, ce qui est similaire au taux des voisins géographiques principaux » (Barna Group, 2017, p. 28).

Néanmoins, à la Rencontre mondiale des familles (WMOF) en août 2018 en Irlande, le nombre de jeunes inscrits pour les tickets a dépassé les chiffres auxquels beaucoup de personnes s'attendaient. Plus de 6 000 demandes de tickets pour le Congrès pastoral RDS ont été faites par les moins de 18 ans. Selon les organisateurs de WMOF, ceci était le chiffre le plus haut enregistré pour ce groupe d'âge à toute rencontre organisée jusqu'à nos jours (Farrell, 2018). Celle-ci dit que « pour les jeunes catholiques pratiquants, en Irlande exprimer leur foi peut parfois être difficile, dans une nation qui est perçue souvent comme devenue plus libérale » (idem.). Ceci est un sentiment auquel Deay (2017) fait écho plus tard dans ce chapitre (2017).

La tendance générale en Irlande va vers un mouvement qui se distancie des Églises établies, mais l'image est plus complexe que ce narratif simple et reflète les tendances dans les sociétés modernes ou post-modernes (Daughtry & Devenish, 2016).

Le travail avec les jeunes a également jusqu'à un certain degré reflété cette tendance. De nombreuses organisations parmi les plus importantes ont été fondées comme partie de l'Église ou liées à une de ses structures. Ceci comprenait aussi les Scouts où l'Église catholique a développé les Scouts catholiques d'Irlande en opposition à l'Association des Scouts d'Irlande, dont les groupes provenaient largement de communautés protestantes et juives. Une situation similaire s'est également développée pour les filles où se sont développées deux organisations sectaires.

Le *Clare Youth Service* est typique pour les services pour les jeunes régionaux qui a été fondé comme une organisation diocésaine et qui s'est développée vers une structure laïque – tout en reflétant la complexité de la société irlandaise comme ensemble ayant toujours un dominant de l'évêque au Conseil des Administrateurs. Un aperçu plus détaillé du travail avec les jeunes en Irlande et de son contexte européen peut être lu dans le travail de Devlin (2010) et (2017), mais ne fait pas partie du sujet principal de ce chapitre.

Le travail avec les jeunes dans la République est défini par la loi dans l'Acte du Travail avec les Jeunes de 2001 (s. 3) comme suit :

Le travail avec les jeunes est a] un programme planifié de l'éducation orienté vers le but d'aider et de promouvoir le développement personnel et social des jeunes à

travers leur implication volontaire... qui est –

(a) complémentaire à leur éducation et leur entraînement formels, académiques et vocationnels ;et

(b) proposé en premier lieu par les organisations bénévoles.

La réticence et/ou la difficulté d'inclure l'aspect de la spiritualité dans cette définition du travail avec les jeunes sera analysée dans la partie suivante.

2. Obstacles à l'inclusion de la spiritualité dans le travail avec les jeunes

Les obstacles à l'ouverture du dialogue avec les jeunes autour de leur spiritualité sont rencontrés à des niveaux et des échelles divers – gouvernemental, institutionnel et au niveau du travailleur individuel ou bénévole. Cette réticence se manifeste habituellement soit par omission, délibérée ou inconsciente, soit par interférence - à nouveau, délibéré ou inconsciente. La réticence peut exister malgré une position déclarée qui pourrait suggérer le contraire.

2.1. Le contexte

Parallèlement à la nature changeante de la société et au laïcisme croissant, l'on soutient la thèse ici que deux domaines en particulier sont responsables de la réticence du côté des travailleurs avec les jeunes d'ouvrir le thème de la spiritualité,

- Méfiance envers la religion et les Églises établies/organisées et
- Sectarisme.

La méfiance envers les Églises et en particulier l'Église catholique prenait dans les années récentes largement origine du nombre de cas de l'abus des enfants associés avec ses membres et ses institutions – les prêtres, religieuses, personnes laïques et ses écoles, les écoles industrielles, les orphelinats et blanchisseries Madeleine ou les *maisons des mères et enfants*. Un autre problème pour les gens représente la manière comment ces questions étaient couvertes au dépens des individus pour protéger l'institution de l'Église et comment plutôt que d'impliquer la police, les pédophiles étaient déplacés d'une paroisse à l'autre, ce qui causait que d'autres enfants étaient abusés.

Écrivant dans le contexte écossais, Barratt (2010) remarque que le sectarisme joue toujours un rôle dans la vie de beaucoup de personnes en Écosse et que l'identité religieuse et culturelle doit être vue dans le contexte politique et sectaire. Ceci vaut bien entendu également pour l'Irlande du Nord et la République d'Irlande où les travailleurs peuvent sentir de la réticence à traiter le sujet de la religion avec les jeunes en raison de la nature incendiaire de ce sujet.

L'histoire violente et la discorde politique sur l'île ont des causes multiples, y compris un héritage post-colonial, des considérations économiques, l'isolation et la politique des classes, mais le sectarisme rajoute un élément vicieux et profond.

Le Président de la République d'Irlande Micheal D Higgins a dit que le sectarisme qui – « une fois que la religion intervient, a une influence destructive dans de nombreux aspects, car il n'a rien du tout à avoir avec la spiritualité ou le sacré ou le souci de l'église. La spiritualité a été colonisée dans des formes confessionnelles qui sont en ce moment en guerre les unes avec les autres... » (O'Toole, 2021).

Mais pourquoi cette crainte de débattre la spiritualité ? Alors que le président poète-philosophe est plutôt conscient de la différence et serait d'accord avec Hay et Nye (2006) qu'il est possible d'être spirituel sans parler de Dieu, beaucoup d'autres semblent lutter avec comment ne pas mélanger la religion et la spiritualité.

La plupart des personnes qui ont été questionnées pour cet article ont commencé à utiliser les termes de la religion et de la spiritualité de manière interchangeable à un certain point, même lorsque ceux-ci leur

ont clairement été expliqués comme des termes différents. Père Michael Commane a remarqué en mai de cette année que les gens disent souvent qu'elles ne sont pas croyantes, mais spirituelles. Ensuite, il demande ce que ces mots signifient. Ceci constitue un aspect que les travailleurs avec les jeunes et les travailleurs sociaux devront analyser pour eux-mêmes avant de nouer le dialogue avec les jeunes.

2.2. Le gouvernement

Le rôle de la politique nationale a un impact direct et influent sur les pratiques du travail des travailleurs avec les jeunes et les travailleurs sociaux. Le gouvernement irlandais comme ratificateur de la Convention sur les droits de l'enfant de l'ONU (1989) cite ce cadre de manière extensive dans les *Meilleurs Résultats et Avenirs Meilleurs – Le Cadre de la politique nationale pour les enfants & les jeunes 2014-2020* (Département des Enfants, de l'Égalité, de l'Handicap, l'Intégration et la Jeunesse, 2014). Mais mentionne seulement la religion, en grande partie dans le contexte des minorités, et ne mentionne pas la spiritualité dans ce document politique influent, alors que la Convention de l'ONU mentionne dans l'*Art. 14* que les États parties devraient respecter le droit de chaque enfant à la liberté de pensée, de conscience et de *religion*.

Les organisations du travail avec les jeunes et leurs projets ont été demandés ou ordonnés de lier leur Plan de travail annuel avec les demandes de fonds liées aux cinq résultats nationaux déterminés dans *Meilleurs Résultats et Avenirs Meilleurs*. La conséquence immédiate est le fait que les domaines soulignés dans le cadre seront financés et travaillés et ceux qui ne sont pas relevés, comme la spiritualité, ne le seront pas.

Ceci est renforcé par des organes statutaires tels les Comités des Services des enfants et des jeunes (CYPSC) qui sont une structure clé identifiée par le gouvernement pour planifier et coordonner les services pour les enfants et les jeunes dans tous les comtés d'Irlande. CYPSC sont les comités au niveau des comtés qui unissent les fournisseurs statutaires, communautaires et bénévoles des services aux enfants et aux jeunes.

Comme le site internet du CYPSC indique, ils proposent un forum pour une planification et coordination commune de l'activité pour assurer que les enfants, les jeunes et leurs familles reçoivent des services améliorés et accessibles. Leur rôle est d'encourager la coopération entre les agences et de réaliser les résultats nationaux prévus par le cadre politique susmentionné. Ils proposent également des fonds supplémentaires aux organisations locales pour les projets afin d'accomplir les résultats nationaux.

L'inclusion du droit aux considérations religieuses et spirituelles ne garantit cependant pas une pratique effective. Ayant listé un nombre de documents pertinents qui devraient soutenir les besoins religieux et spirituels d'enfants à charge ou nourris en Écosse, y compris l'UNCRC et l'Acte des Enfants (Écosse), 1995, Barratt (2010) conclut qu'étonnamment peu d'attention est donnée aux besoins religieux et spirituels dans les plans personnels des enfants à charge.

Dans une situation similaire en Allemagne, Dr. Carola Roloff constate qu'un « problème... lié à l'accueil des réfugiés dans la ville d'Hambourg est le fait que la religion ou la spiritualité est largement négligée » (2017, p. 2).

Une telle situation et d'autres similaires soulèvent le dilemme pour les organisations et même les individus mentionnés dans les chapitres précédents de ce manuel – quelle action entreprendre quand l'accent de la politique n'est pas aligné avec ou contredit le point de vue du travailleur à l'égard des besoins de l'enfant ou de la jeune personne.

2.3. Organisations du travail avec les jeunes

Tout comme les organisations peuvent être entravées par le gouvernement ou d'autres grands donateurs externes, elles peuvent également être empêchées de réaliser leurs objectifs organisationnels de l'intérieur.

L'expérience de l'auteur des années récentes fournit un exemple d'une telle situation.

Dans des discussions séparées non enregistrées, avec deux anciens travailleurs d'un service de jeunesse, le sujet de *s'il était temps d'amener la religion au travail avec les jeunes* a été soulevé. L'un des anciens travailleurs était contre l'idée de programmes fonctionnant sans aucun lien à la religion. L'autre était ouvert à des programmes qui seraient plus liés à la spiritualité qu'à la religion, mais sentait que ceci serait difficile dans un service qui avait été laïcisé, mais qui a gardé un lien fort au diocèse.

Face à une opposition similaire d'autres travailleurs, il a été décidé par la direction que les programmes de nature religieuse/spirituelle se réfèreraient à ce travailleur unique qui y avait un intérêt et les autres ne devaient pas y être impliqués. Cela soulève de multiples questions pour les organisations, y compris quand il s'agit d'organisation diocésaine - pourquoi y a-t-il une résistance à la *religion* dans les programmes et de façon encore plus importante, la spiritualité, alors que le *développement spirituel de la jeune personne* est listé comme l'une des valeurs centrales.

En étudiant les rapports et les programmes actuellement disponibles pour le personnel qui travaille avec les jeunes de trois organisations nationales de jeunesse qui ont été contactées en lien avec la recherche interne ou les programmes, ont cependant été incapables de trouver des copies, même si elles savaient que cela avait été entrepris. L'on sait que certains de ces travaux sont en ligne, mais certains doivent encore être trouvés. Ce qui était évident, c'est le fait que si les individus contactés n'avaient pas un intérêt dans le domaine de la spiritualité ou s'ils ne travaillaient pas dans l'organisation depuis au moins dix ans et ne se rappelaient plus de programmes anciens, cela allait être difficile de trouver les ressources. L'un des membres seniors du personnel a même déconseillé toute autre implication avec le sujet.

Le Conseil national des jeunes d'Irlande (NYCI) a publié en 2010 le document de position dans le domaine de la santé, qui comprenait la spiritualité comme *sujet clé* et comme partie du *développement de la pratique*. Le NYCI s'est engagé à continuer de soutenir le groupe de travail NYCI sur la spiritualité et toutes les propositions faites. Le groupe de travail n'existe plus et l'entraînement des travailleurs avec les jeunes lié à la spiritualité est à présent logée au sein de la Promotion de la Santé ou du Développement de l'Éducation lié aux Objectifs du Développement Durable 2015-2030. L'entraînement actuel, *Spiritualité et Bien-être*, reflète l'accent sur la promotion de la santé comme partie des cinq résultats nationaux susmentionnés. Il est listé comme indisponible à présent.

L'une des organisations nationales *Foroige* a le programme *Être sain et heureux* qui accentue les quatre domaines de la santé physique, sociale, mentale et spirituelle. Celui-ci considère ce que la spiritualité signifie pour un jeune et peut aller à une certaine profondeur ; la plupart des retours l'ont situé au sein du domaine de la pleine conscience en utilisant des techniques telle la méditation et la respiration pour calmer la pensée et pour la relaxation.

Il semble qu'avant et après la crise économique de 2008, il existait un certain intérêt et travail dans le domaine du travail avec les jeunes en Irlande – du Nord et du Sud – autour du sujet de la spiritualité. Cependant, l'intérêt a disparu et la spiritualité comme sujet est devenue une partie des programmes de la promotion de la santé ou s'est évadée de l'agenda du travail avec les jeunes.

2.4. Individus

Comme part des recherches pour ce chapitre, j'ai entrepris des conversations avec les jeunes travailleurs dans un service des jeunes irlandais à propos de leurs attitudes et la pratique en lien avec le sujet de la spiritualité. Les permissions d'utiliser les résultats ont été obtenues, mais l'anonymat garanti pour protéger l'identité des jeunes a été évoqué.

Le retour général amalgamé a été le suivant lorsque l'on l'a demandé.

Le sujet de la spiritualité survient-il dans le travail des jeunes avec les jeunes personnes ?

« Non, pas vraiment – ils devrait l’amener eux-mêmes ».

Et l’amènent-ils ? « Rarement – parfois indirectement ».

Pensez-vous que la spiritualité est une partie importante du développement d’une jeune personne ? « Oui ».

Pourquoi alors ne pas s’engager dans ce sujet ?

« Je l’aurais fait s’ils le ramenaient. Mais une crainte est présente que je ne devrais pas rentrer dans le domaine de la religion. L’on n’est pas cette sorte d’organisation. Il existe également les cas historiques de l’abus d’enfants impliquant les prêtres et d’autres personnes religieuses et je ne voudrais être associé à tout cela même de loin ».

« Il serait également très facile de laisser vos propres opinions apparaître. Les jeunes ont rapporté deux cas spécifiques où les adultes qui travaillaient avec eux avaient imposé leurs propres points de vue sur le jeune lorsqu’ils travaillaient avec eux. Le premier cas était un bénévole qui faisait également partie de l’Église et a encouragé le jeune à participer pour trouver des réponses. Le second cas a eu lieu lorsqu’un jeune a rapporté que leur travailleur social était « tout extravagant » et « me donne des trucs spirituels », mais le jeune le trouvait étrange et intrusif comme il n’avait pas le temps pour ce type de spiritualité de la nouvelle époque ».

Êtes-vous conscient du fait que vous avez utilisé la spiritualité et la religion de manière interchangeable un certain nombre de fois ?

« D’abord non, mais je viens de le remarquer maintenant. Cela fait partie du problème – c’est très facile de mélanger les deux ». [La plupart des travailleurs a fait cela à un certain point de la conversation.]

Pour toute conversation, vous devez commencer par vos propres croyances et conscience de vous-mêmes, donc si vous faites cela avec les autres sujets, pourquoi pas avec la spiritualité ?

Chaque travailleur a décrit sa propre spiritualité et croyance religieuse – ou son absence – de manière différente et tout cela semblait être l’un des problèmes lorsque l’on parle à une personne jeune de la spiritualité. Ils ont été tous d’accord qu’il s’agissait d’un point de vue intensément individuel et incroyablement complexe et cela s’est rajouté à la crainte d’aborder le thème. Ce point de vue a également été exprimé par le groupe de débat « Les Jeunes personnes & la spiritualité – comme partie de l’évènement multiplicateur en ligne ‘Spiritualité et éthique dans le travail social’ » (26/02/2021).

Pourquoi pensez-vous que les jeunes amènent rarement les domaines de la spiritualité ou de la religion ?

« Dans les groupes, ils craignent parfois que l’on va se moquer d’eux ou que les autres les considéreront « moralisateurs » et « très conservatifs ».

Ce point de vue est soutenu par Ciarán Deay, un jeune homme qui a publié l’article « Être jeune et croyant de nos jours » sur Spunout.ie en 2017. Il a écrit « Comme je suis croyant, les gens supposent que je ne soutiens pas le mariage des personnes du même sexe ou que je ne soutiens pas l’avortement » et « de mon expérience des quelques dernières années, il a été plus courant

pour les gens de me juger pour être croyant ».

Une autre raison serait-elle le fait que la jeune personne ne voit pas les signes que les travailleurs seraient réceptifs à de telles conversations ?

« Probablement – c’est inconfortable pour moi, donc ils l’auraient probablement remarqué ».

Le service de jeunesse a remarqué le même problème à propos de la réticence de parler de problèmes LGBT et a donc engagé le personnel et les bénévoles dans un entraînement de conscience et changé l’environnement pour être plus accueillants. Cela a eu du succès dans l’ouverture de conversations et interactions.

Lorsqu’un jeune a abordé ce problème de spiritualité, comment l’avez-vous géré ?

« J’ai essayé de le gérer comment tous les autres, intérêts, passe-temps etc. En grande partie, cela s’est passé lorsqu’on parlait de la conscience– la conscience est différente, mais elles peuvent se recouper. La spiritualité survient lorsqu’il y a un calme dans les montagnes ou à l’extérieur et lorsqu’on est plus près de la nature, il semble être plus près de dieu. Les conversations que j’ai sont à propos de la nature plutôt qu’à propos de dieu, comme je ne veux pas imposer mes croyances à la jeune personne. »

Quoique cela soit une approche commune pour les travailleurs de considérer la spiritualité comme un *facteur protecteur*, c’est également un trait commun de ne pas indiquer les possibilités de la même manière que les autres domaines en offrant la possibilité de visiter un spécialiste dans ce domaine. L’exemple suivant le montre clairement.

« J’ai travaillé avec une personne jeune qui a manqué la messe funéraire de sa grand-mère en raison des restrictions dues à la Covid-19 et qui a dit qu’elle avait besoin d’un certain bouclage comme parti du processus du deuil. D’une liste des possibilités qui suivaient une discussion, la jeune personne a choisi de faire une courte visite du lieu de culte pour une prière silencieuse et pour faire un arrangement de fleurs qu’elle a ensuite placé sur la tombe de la grand-mère à l’aide du travailleur. Cette tendance aux besoins spirituels de la jeune personne a aidé la jeune fille à déménager vers un meilleur endroit et semble être ce qu’il lui fallait ».

Lorsque l’on a demandé au travailleur s’il avait considéré la possibilité d’indiquer l’option de parler à un prêtre ou à une autre figure religieuse dans ce cas, la réponse était un non résolu. Ce travailleur ne ferait jamais cela avec aucune personne religieuse – prêtre, rabbin, imam etc. Il aurait considéré un conseiller, un travailleur de soutien familial ou un médecin généraliste si nécessaire dans ce cas, mais pas une personne religieuse.

La réponse quand on a demandé pourquoi, était similaire à ce que l’on a traité précédemment. Un manque de confiance dû à l’histoire de l’abus des enfants impliquant les églises en Irlande, en particulier l’Église catholique.

Vous avez dit plus tôt que la spiritualité est une partie importante du développement d’une jeune personne. Existe-t-il des situations particulières ou des jeunes personnes où vous considéreriez cela comme importance particulière ?

« Oui, c’est important et cela peut être un facteur protecteur très fort et peut dépendre d’un certain nombre de facteurs tel l’environnement familial, la spiritualité personnelle ou la pratique religieuse, et la situation dans laquelle ils se trouvent ».

Des exemples de connaissance limitée ont été donnés à partir d’une expérience directe ou une position qualifiée, comme suit :

- Un jeune homme qui fait face à la peine de prison est fraîchement devenu impliqué dans l'église et en parle comme d'activité sans jugement et avec un sens de communauté
- Les jeunes qui sont fortement dévoués à la tradition et à la pratique religieuse
- Les jeunes d'une communauté de voyageurs qui expriment un lien spirituel aux membres de famille décédés
- Les migrants vers Irlande où la religion joue un rôle important dans la vie de la famille – y compris les Catholiques polonais, les Églises évangéliques de l'Afrique de l'Ouest et les Musulmans de nombreux États y compris la Syrie
- De nombreuses jeunes personnes vivant un vide spirituel par le changement social rapide en Irlande et le déplacement des églises de leur rôle à l'égard de la direction morale et sociale.

Comment les travailleurs avec les jeunes gèrent-ils ce sujet ? Qu'est-ce qui vous aiderait ?

Les outils ou les programmes et l'entraînement à utiliser comme la confiance représentent un problème. L'on devrait pouvoir les utiliser avec tous les jeunes indépendamment de leur croyance. Le même vaut pour les travailleurs qui les utilisent.

Comme toute conversation des travailleurs avec les jeunes commence par un contrôle de vous-même et la conscience de comment vous vous sentez à l'égard des sujets, les comportements etc., une sorte de considération de votre propre spiritualité ou attitude à la spiritualité serait importante.

Un soutien de l'organisation pour creuser dans ce domaine – l'avoir dans les plans de travail et approuvé par le directeur et le donateur.

Ramener un conférencier et discuter avec le personnel à propos de leur travail – peut-être un autre travailleur avec les jeunes qui travaille déjà dans le domaine de la spiritualité. Ou un atelier sur les idées de l'écrivain comme John O'Donoghue dans un livre comme Anam Cara. (<https://www.johnodoghue.com/about>)

La question ultime – est-il éthique de négliger la spiritualité par les travailleurs avec les jeunes dans la vie des jeunes ?

« Non, il ne s'agit pas d'une position éthique pour un travailleur avec les jeunes de choisir de négliger le domaine de la spiritualité dans les vies des jeunes ».

2.5. Perspective d'une jeune personne

Le dialogue suivant a eu lieu avec un jeune homme de seize ans qui, même s'il ne parlait que pour lui-même, a cependant proposé quelques observations intéressantes et il est important d'entendre une jeune voix dans cette discussion. De nouveau, sa permission a été donnée pour utiliser ce dialogue sous condition d'anonymat.

Vous intéressez-vous ou pensez-vous souvent à votre spiritualité ?

« Pas beaucoup, mais je suis chrétien et je crois que la science ne peut pas tout expliquer. Lorsque quelque chose de grand survient, par exemple lorsque quelqu'un meurt, je sens que je fais partie de l'univers – c'est spirituel. Mais je n'y penserais jamais autrement ».

Ce ressenti est-il un soutien pour vous ? *« Pas beaucoup, mais cela peut l'être. »*

Et pendant la période de la Covid par exemple ?

« Oui – je dirais une prière et je me serais senti à l'aise comme quelqu'un qui

regarde, mais n'intervient pas. Je priais pour que quelqu'un me conduise à travers la période Covid, mais n'essaie pas de la changer ou de la résoudre. Cela était un soutien ».

Avez-vous remarqué que vous êtes en train de mêler la spiritualité et la religion ?

« Non, mais elles sont liées pour moi et je pense que la religion est plus condensée ou plus limitée. La spiritualité est comme la grande bulle et la religion est une branche de cette spiritualité. Vous ne devez pas être croyant pour être spirituel. La croyance en les signes du zodiaque et l'astrologie ne concerne pas la spiritualité non plus ».

À part cette conversation, parlez-vous parfois à quelqu'un de votre spiritualité ?

« Non. C'est pour cela que je l'aime – c'est personnel. ».

Pourquoi ne pas en parler avec les amis ?

« C'est une conversation trop profonde et je ne voudrais pas gâcher l'ambiance ».

Si un travailleur avec les jeunes avait demandé, auriez-vous en parlé ?

« Oui – j'en parle à vous... rires. Probablement j'en parlerais si l'on me le demandait ».

La réponse à la dernière question à propos du conseil au travailleur avec les jeunes se trouve dans le résumé de ce chapitre.

2.6. Aller vers l'avant

Le travail de Dallas (2009) suggère que le progrès dans le travail avec les jeunes pourrait se concentrer sur cinq thèmes du développement spirituel et comment celui-ci pourrait être promu au sein du secteur :

1. Le développement spirituel est lié à l'auto-formation et au développement personnel et social
2. Dans le contexte du travail avec les jeunes, le développement spirituel est inclusif
3. Les valeurs et les domaines du programme actuels du travail avec les jeunes actuels cultivent le développement spirituel
4. Le concept du développement spirituel devrait être inclus au sein de l'entraînement et de la supervision avec les jeunes travailleurs
5. Les idées à propos du développement spirituel sont façonnées par les narratifs personnels.

Il existe un sixième thème qui touche un peu au thème n°4 et qui est représenté par le développement d'outils pour l'évaluation spirituelle et d'outils et programmes courts que les travailleurs avec la jeunesse peuvent utiliser avec les jeunes.

Il existe un projet de recherche possible dans les essais d'outils américains mentionnés dans les chapitres précédents de ce manuel et dans leur adoption dans le contexte européen si nécessaire. Il existe également des projets de recherche d'action qui pourraient être développés avec les jeunes afin de produire des programmes courts pour aider les travailleurs avec les jeunes à faciliter les dialogues autour de la spiritualité. Quelques outils et techniques existants sont listés à la fin de ce chapitre.

Le Plan stratégique de la NYCI 2018-2022 identifie les éléments du travail avec les jeunes qui le rend différent d'autres domaines de travail avec la jeunesse. Lorsque l'on travaille avec les jeunes dans le domaine de la spiritualité, l'approche doit rester véritable en ces éléments, comme c'est indiqué ci-après.

- *Le travail avec les jeunes est basé sur la participation bénévole.*

(Le débat de la spiritualité doit être volontaire et la jeune personne qui est libre de quitter le dialogue à un certain point doit guider la direction de la conversation.)

- *Le travail avec les jeunes commence là où « les jeunes se trouvent ».*

(Le travail avec les jeunes est flexible et polyvalent par son approche. Il inclut les intérêts et ambitions de la jeune personne et l'aide à développer et étendre ses horizons. Il se termine là, où les jeunes se trouvent, plutôt qu'à un point de l'échelle que le travailleur avec les jeunes considère comme un succès. Le chemin spirituel est celui de la jeune personne et non pas déterminé par l'agenda du travailleur avec les jeunes.)

- *Le travail des jeunes est basé sur le partenariat.*

(Dans le travail avec les jeunes, les jeunes personnes sont des partenaires actifs dans la prise de décisions, la planification de programme et la détermination de priorités. La relation du travail avec les jeunes se base sur le dialogue entre les jeunes et les adultes et les deux devraient être ouverts à apprendre de cette interaction.)

Dans la perspective de Daughtry et Devenish (2016), la spiritualité semble très importante comme énergie centrale et unificatrice, principe et manière d'exister, en lien avec l'espace que le travailleur avec les jeunes offre à la jeune personne.

Tout cela suggère que les travailleurs avec les jeunes sont bien situés pour offrir aux jeunes personnes un espace afin de développer ce domaine qui est le plus important de leurs vies.

Conclusion

Il existe un certain nombre d'obstacles pour les travailleurs avec les jeunes irlandais qui opèrent en dehors des organisations confessionnelles et qui souhaitent d'ouvrir le dialogue avec les jeunes autour du thème de la spiritualité dans leur vie. Celles-ci opèrent à de nombreux niveaux et échelles, y compris la politique nationale, la culture organisationnelle et les normes sociales, mais en dernier lieu peut-être, elles restent avec l'individu et sa confiance en la capacité à agir.

Ce qui est évident, c'est un accord général en lien avec les personnes jeunes et la spiritualité.

L'aspect spirituel de la vie d'une jeune personne doit être considéré comme important ainsi que les autres domaines et ouvert à l'exploitation lorsque la jeune personne le souhaite.

Les travailleurs avec les jeunes doivent être prêts à ouvrir le sujet avec la jeune personne et créer les conditions qui signaleront à la jeune personne qu'ils sont volontaires et prêts à faire ainsi.

La spiritualité est profondément personnelle et complexe.

Vous, en tant que travailleur, ne devez pas être croyant et/ou spirituel pour aborder avec les jeunes personnes la spiritualité.

Si les travailleurs avec les jeunes apportent toutes leurs compétences et méthodologies de leur profession à cette conversation, le résultat pour la jeune personne sera positif.

Le dernier mot devrait être donné au jeune homme qui a répondu à la question suivante lorsqu'elle lui a été posée : *comment un travailleur avec les jeunes pourrait vous aider au mieux à explorer votre spiritualité ?*

- *« Me faire savoir que ce en quoi je crois, n'est pas un problème. En d'autres mots, vous respecterez ce en quoi je crois et vous ne me persuaderez pas à croire ce que vous croyez.*
- *Ne me jugez pas.*

- *Laissez votre religion et croyances de côté.*
- *Ne posez pas des questions auxquels il faut répondre oui ou non.*
- *Ne faites pas de pression. Évitez les questions – Pourquoi tu fais ceci ? et Pourquoi tu ne fais pas cela ?*
- *Rappelez-vous que certaines personnes craignent réellement ces sujets (la spiritualité), donc ne les stressez pas encore plus en rentrant trop en profondeur.*
- *Et certaines personnes n’y pensent même pas trop, donc ne leur faites pas penser qu’elles font du mal en insistant sur le fait que (la spiritualité) est si importante qu’il faudrait y penser.*
- *La conversation concerne moi, pas toi. »*

Questions pour réflexion individuelle

Les questions suivantes pourraient vous aider à réfléchir sur le contenu de ce chapitre à un niveau plus personnel. Elles pourraient être utilisées pour des activités de groupe et pour l’entraînement dans le travail avec les jeunes et le travail social à propos du sujet discuté ou pour le développement général du personnel et des bénévoles.

- Comment comprends-je la spiritualité dans le travail avec les jeunes ou le travail social ?
- Que fais-je pour répondre aux besoins spirituels d’une jeune personne ?
- Quelle expérience spirituelle possède-je ?
- Comment réagis-je lorsque les sujets spirituels émergent dans une relation d’aide ?
- Que fais-je si la spiritualité ou la religion de la jeune personne diffère de manière significative de ma propre spiritualité ou religion ?
- Que fais-je si ma spiritualité ou ma religion diffère de manière significative de la position de mon organisation ou de son donateur ?
- Ai-je suffisamment de ressources pour mener une évaluation spirituelle ou pour aider la jeune personne à développer ses propres capacités spirituelles ? Ai-je utilisé celles-ci moi-même avant de demander que la jeune personne les utilise ?

Sept outils ou dispositifs à utiliser lors du travail avec les jeunes en lien avec la spiritualité.

Ci-après se trouvent les outils utiles uniquement lorsque l’on les considère liés à la jeune personne ou le groupe avec lequel l’on travaille. Vous devez connaître la personne ou le groupe et choisir avec soin quel exercice ou quel outil vous utiliserez tout en se basant sur un certain nombre de facteurs comme l’âge, la volonté à s’engager dans l’exercice, l’état de votre relation etc.

- 1. Photo Box – les images choisies par les individus serviront à commencer la conversation.
- 2. Brainstorming ou Ciel bleu – « pas de mauvaise réponse » pour inciter à la discussion.
- 3. « Questions mystérieuses » (Kessler, 2000, pp.10-13)
- 4. Lectio Divina (Nash, 2009)
- 5. Marches de conscience dans des environs urbains ou ruraux – Essayez d’aller au-delà du conscient.
- 6. Programme « Être sain et heureux » – www.foroige.ie
- 7. Les paroles peuvent être problématiques pour certains – proposez des revues et des journaux pour faire un collage de « Qu’est-ce que la spiritualité signifie pour moi ». Faites un suivi avec une discussion sans jugements.

Références bibliographiques

- Barna Group (2017). *Finding Faith in Ireland: the Shifting Spiritual Landscape of Teens and Young Adults in the Republic of Ireland*. Ventura CA: Barna Group.
- Barratt, C. (2010) Supporting the religious and spiritual needs of looked-after and accommodated children in Scotland. *Scottish Journal of Residential Child Care*, 8(1), 38-50.
- Be Healthy, Be Happy Programme* – www.foroige.ie
- Children and Young Person's Service Committee. <https://www.cypsc.ie/>
- Commane, M. (2021, May 21). Thinking anew. The Holy Spirit is central to our faith. *The Irish Times*.
- Dallas, S. (2009). *Youth Work and Spiritual Development in the North and South of Ireland: old ideas, new twists and losing apprehension*. <https://www.ireland.anglican.org/archive/hardgospel/cmsfiles/pdf/YouthWorkReport.pdf>
- Daughtry, P., Devenish, S. (Eds.) (2016). *Spirituality for Youth-Work: New Vocabulary, Concepts and Practices*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Deay, C. (2017). Being young and religious today. <https://spunout.ie/voices/experiences/being-young-and-religious-today>
- Department of Children, Equality, Disability, Integration and Youth (2014). *Better outcomes brighter futures. The national policy framework for children & young people 2014-2020*. <https://assets.gov.ie/23796/961bbf5d975f4c88adc01a6fc5b4a7c4.pdf>
- Devlin, M. (2010). Youth work in Ireland – Some historical reflections. In F. Coussée, G. Verschelden, T. Van de Wal e, M. Mędlińska, H. Williamson (Eds.), *The History of Youth Work in Europe. Vol.2*. (pp.93-104). Strasbourg: Council of Europe.
- Devlin, M. (2017) Thinking about youth work in Ireland. Dans: H. Schild, N. Connolly, F. Labadie, J. Vanhee, H. Williamson (Eds.), *Thinking seriously about youth work and how to prepare people to do it* (pp.81-90). Strasbourg: Council of Europe Publishing.
- Farrell, R. (2018, July). 'Being Catholic is the best part of my life' - What it's like to be young, Irish and Catholic in 2018. *Irish Independent Online*. <https://www.independent.ie/irish-news/news/being-catholic-is-the-best-part-of-my-life-what-its-like-to-be-young-irish-and-catholic-in-2018-37055970.html>
- Hay, D., Nye, R. (2006). *The spirit of the child (Revised Edition)*. Londres: Jessica Kingsley Publishers.
- Kessler, R. (2000). *The soul of education*. Alexandria, VA: Association for Supervision and Curriculum Development.
- McGarry, P. (2021, May 7). 'A possible disaster': Catholic Church reckons with declining interest post-pandemic. Irish times Online. <https://www.irishtimes.com/news/social-affairs/religion-and-beliefs/a-possible-disaster-catholic-church-reckons-with-declining-interest-post-pandemic-1.4557615>
- National Youth Council of Ireland (2018). *Strategic plan 2018-2022*. www.nyci.ie

- National Youth Council of Ireland (2010). Health Position Paper Comhairle Náisiúnta na nÓg. <https://www.youth.ie/wp-content/uploads/2010/06/NYCI-Health-Position-Paper-2010.pdf>
- Nash, S. (2009) Promoting young people's spiritual well-being through informal education, *International Journal of Children's Spirituality*, 14(3), 235-247, <https://doi.org/10.1080/13644360903086505>
- O'Toole, F. (2021, February 20). Michael D Higgins: Things 'could go either way' after this crisis. *The Irish Times*. <https://www.irishtimes.com/life-and-style/people/michael-d-higgins-things-could-go-either-way-after-the-pandemic-1.4486347>
- Roloff, C. (2017) Exchange on the religious dimension of intercultural dialogue: Migrants and refugees: challenges and opportunities – What role for religious and non-religious groups? Feedback to discussion paper RENC (2017) 3-final 13/09/2017. Conseil de l'Europe 2017. <https://rm.coe.int/1680764767>

IV.5. La spiritualité à l'âge avancé

Věra Suchomelová

Francisco Moya Faz

Introduction

La tendance actuelle de vieillissement actif mène d'un côté à un soutien désirable de vitalité physique, psychologique et sociale des seniors, d'un autre côté à la tendance de marginaliser l'impact du développement spirituel à l'âge avancé. Néanmoins, en ce qui concerne l'unité biologique, psychologique et spirituelle de l'homme, il est évident que la spiritualité se voit projetée dans tous les domaines de la vie humaine. Au moment où la limite physique prend une forme de plus en plus concrète, la force mentale décroît et le réseau social devient de plus en plus étroit, les défis et les tâches fondamentaux se situent précisément dans le domaine de la spiritualité personnelle.

Grün (2009) compte parmi ceux-ci la façon de s'accepter, se donner à la fois dans la dimension spirituelle et matérielle et ressortir de soi dans le sens de garder une distance envers les événements de la vie et de se concentrer sur la transcendance (que ce soit à niveau religieux ou non-religieux). La personne vieillissante doit apprendre à se réconcilier avec son propre passé, à accepter les limites de ses propres capacités et se séparer progressivement de ce qui avait de la valeur, de ce qui apportait de la joie et de ce à quoi la personne était souvent attachée intensément (bonne santé, performance, pouvoir, relations sociales, sexualité, propriété, autonomie entière etc.). L'on doit apprendre à être seul avec soi-même en paix, à travailler avec les souvenirs et à pardonner.

Le principe essentiel d'une telle attitude est la reconstruction cognitive et émotionnelle effectuée avec succès (Baltes, 2009). Kruse (1992) a identifié un certain nombre de capacités qui pourraient (mais ne le font pas nécessairement) survenir avec la reconstruction cognitive et émotionnelle chez les personnes âgées. Il s'agit de la capacité de faire un compromis entre les attentes et l'accomplissement, la capacité d'accepter les limites de la vie et en même temps les possibilités nouvelles dans la vie ; et la capacité de classer les événements et expériences de la vie passés et de les réévaluer d'une manière nouvelle. De plus, il s'agit de la capacité d'aborder de nouveaux défis de la vie d'une manière mature et avec sagesse, et de la capacité de rediriger ses propres besoins vers le bénéfice des autres. Finalement, il s'agit de la capacité d'orienter des attentes, des espoirs et des plans futurs non pas vers un temps lointain, mais vers un futur proche.

Dans la Bible, dans l'Évangile de Luc, l'on peut lire : « Quel père parmi vous quand son fils lui demande du pain ? Un poisson, lui donnera un serpent au lieu du poisson ? » (Lc 11,11). Cependant, dans le domaine du travail social ou des soins sociaux avec les personnes âgées, l'on peut remarquer souvent l'effort de satisfaire le besoin des « poissons » (conscience de la dignité, sens de la vie, pardon, respect, amour, soutien pour la résolution des tâches et défis de l'âge avancé), avec le « serpent » (programme de loisirs, régime sélectif, équipement moderne, apaisement, dons matériels, problèmes banalisés etc.). Plusieurs questions pour le travail social surgissent donc : quels changements et défis arrivent-ils avec l'âge avancé ? Quelles sont les particularités de la spiritualité de l'âge avancé ? Quels sont les besoins spirituels de l'âge avancé et comment se manifestent-ils dans la vie quotidienne ? Comment les travailleurs sociaux peuvent-ils aider les personnes âgées à travailler sur leur maturité spirituelle ?

Dans la première partie de ce chapitre, l'on décrit des changements qui pourraient affecter le bien-être de l'individu. L'on mentionnera certaines différences entre le vieillissement sain et pathologique et l'on identifiera les particularités du travail avec les personnes souffrant de la démence. Dans la seconde partie, l'on considèrera l'importance de la spiritualité dans un bon vieillissement et l'on décrira les particularités du développement psycho-spirituel à l'âge avancé.

Dans la troisième partie, l'on se concentrera sur les besoins psycho-spirituels et leurs expressions dans la vie quotidienne d'un senior. Dans la quatrième partie, l'on se concentrera sur les principes d'un soutien spirituel significatif à l'âge avancé.

Ce que l'on peut retenir de ce chapitre

Connaissances

Les lecteurs comprendront la différence entre le vieillissement normal et pathologique.

Les lecteurs pourront expliquer certaines spécificités de la spiritualité à l'âge avancé.

Les lecteurs pourront caractériser les besoins spirituels à l'âge avancé.

Compétences

Les lecteurs pourront identifier les besoins spirituels clés et comprendront comment les soutenir.

Les lecteurs gagneront un aperçu d'aspects importants de soutien spirituel à l'âge avancé.

Les lecteurs agiront avec des principes éthiques à l'égard du soutien spirituel à l'âge avancé.

Attitudes

Les lecteurs accepteront la base spirituelle des tâches psychologiques clés de l'âge avancé.

Les lecteurs seront sensibilisés à l'importance du soutien spirituel à l'âge avancé à l'égard des défis et tâches de l'âge avancé.

1. Les changements psycho-sociaux à l'âge avancé

Selon les Nations Unies (ONU), toute personne au-delà de l'âge de 65 ans est considérée dans les pays développés comme âgée, mais c'est déjà à l'âge de 60 ans dans les pays en voie de développement (ONUd, 2002). Par conséquent, la catégorie des « seniors » comprend les personnes dans deux générations (depuis l'âge de 60 ans jusqu'à l'âge d'environ 100 ans). L'hétérogénéité de cette population est évidente : plusieurs types de personnes âgées existent selon leur personnalité, l'expérience de la génération et de leur santé physique et mentale en particulier. De manière générale, le vieillissement est caractérisé par une série de changements physiques, psychologiques et sociaux. Cela inclut les événements suivants.

Il s'agit d'une transformation corporelle, anatomique et fonctionnelle, une croissance de l'intériorité avec des éléments externes occupant un espace plus petit, une capacité diminuée de s'adapter au stress et à des situations nouvelles, avec une tendance croissante à l'auto-protection et l'évitement. Cela implique également une réduction d'activité sociale en raison de la perte de réseaux sociaux et au rejet possible de ceux qui restent (Bordignon, 2005). Ces conditions peuvent mener à des sentiments de fatigue, futilité, isolation et fardeau qui, lorsque révélés, causent des troubles affectifs, adaptatifs et angoissants additionnels à cet âge (Estrada-Restrepo et al, 2015). Certaines personnes âgées développent des traits agressifs,

paranoïaques ou antisociaux ; elles deviennent dysphoriques, tacites et irritables. Cela peut être dû aux changements physiques et psychologiques impliqués par le vieillissement, c'est-à-dire les causes intrinsèques ou dues aux causes extrinsèques de l'âge avancé telle l'attitude sociale (Berrios, 2002).

Avec l'avancement de l'âge, l'intérêt aux activités et la capacité d'y prendre part diminuent également. De plus, l'angoisse de la mort des personnes proches, d'un environnement social plus pauvre, la supposition du rôle de dépendance et la perte de la prise de décisions familiales engendre la dépression et la régression

(Radan & Ramírez, 1985). Comme l'ont souligné les auteurs précédents, l'on doit y rajouter la difficulté de créer de nouvelles amitiés. Cela est dû à plusieurs facteurs, en particulier les difficultés mentionnées précédemment dans la rencontre de nouvelles personnes, le manque d'opportunités sociales et de transport, le manque de mobilité physique et les pertes sensorielles. Dans les situations qui engendrent de l'incertitude ou de la dépendance, la personne âgée tend à retourner vers un comportement enfantin pour résoudre les problèmes.

Le processus du vieillissement physiologique naturel devient pathologique lorsque les processus modifient l'adaptation de l'individu aux changements et la capacité fonctionnelle organique. Les clients des maisons de repos ou des maisons de personnes âgées souffrent souvent de degrés divers de la démence. Lorsque l'on travaille avec ceux qui en souffrent, l'on doit prendre en compte sa manifestation typique (Casanova and Casanova, 2004). À l'égard de l'*acquisition de la nouvelle information*, il s'agit d'une information habituellement répétitive et le client présente des difficultés lorsqu'il doit se rappeler des conversations, événements récents ou rendez-vous. En termes de l'*orientation et la capacité spatiale*, il est confus lorsqu'il identifie les lieux et les dates, ainsi qu'en s'orientant dans des lieux familiers. Dans le *langage*, la difficulté se manifeste lorsqu'il faut trouver les mots et maintenir les conversations, avec des problèmes dans la manière de communiquer en termes de l'expression et de la compréhension. Il est également incapable de présenter un plan raisonnable lorsqu'il faut résoudre un problème, en particulier en négligeant les normes sociales. Au *niveau comportemental*, les personnes souffrant de la démence apparaissent passives, absentes, apathiques, méfiantes, inappropriées et irritables. Elles peuvent même présenter de l'agressivité physique ou verbale.

En se rappelant de ce que l'on a mentionné ci-dessus à propos des différences inter-individuelles, l'âge avancé est plein d'événements qui mettent en danger le bien-être d'une personne vieillissante et apportent des défis divers. Une source importante de gestion de ces défis est la spiritualité personnelle. D'un autre côté, la spiritualité peut également être source de stress ou de troubles.

Il est important pour le travailleur social de comprendre que la spiritualité peut être un facteur essentiel de gestion (ou de la non-gestion) de l'âge avancé.

2. Les modèles généraux de développement spirituel à l'âge avancé

Identifions les facteurs généraux de la spiritualité qui peuvent soutenir le bien-être à l'âge avancé. Premièrement la spiritualité permet l'acceptation inconditionnelle de sa propre personnalité à travers une instance supérieure est autorisée à travers la spiritualité. Pour les personnes âgées, le sens du facteur de l'acceptation est d'une importance particulière pour la santé émotionnelle, en particulier à l'égard de leur performance de travail réduite et en même

temps un niveau bas de reconnaissance et de l'attention dans leur environnement social. Deuxièmement, la configuration spirituelle permet une intégration utile de l'expérience négative dans la vie, ce qui peut mener à un soulagement de la douleur ou une réévaluation cognitive de la situation de vie du client. Troisièmement, les prières, les méditations et d'autres pratiques spirituelles réduisent la tension et le stress, apportent plus de paix à la vie de manière générale et rendent la vie quotidienne plus facile. Quatrièmement, dans de nombreuses communautés spirituelles (religieuses), les membres individuels vivent les effets bénéfiques d'être entourés d'un réseau social (Suchomelová, 2015 ; Fuchs, 2000).

De l'autre côté, la spiritualité apparaît comme un facteur de stress qui complique la gestion ou le fonctionnement. Pargament and Exline (2021) ont décrit *la lutte spirituelle* et la nécessité de transformer le cadre spirituel d'un individu qui est perçu comme un autre facteur de stress dans une situation particulière (voir également Pargament et al., 2005). Pendant le deuil, certaines personnes doivent gérer le deuil spirituel complexe. À un niveau général, le terme de « détresse spirituelle » est parfois utilisé.

Les modèles du développement religieux et spirituel à l'âge avancé suggèrent deux directions fondamentales possibles : un modèle de la spiritualité croissante de manière linéaire avec l'âge et un modèle de *la durée de la vie*, un développement non-linéaire dépendant de la situation et de l'environnement spécifique de la personne concernée.

La première approche considère le développement essentiellement dans une direction linéaire de *spiritualisation* progressive parallèle à l'âge croissant, défini par Fowler (1981). Depuis cette perspective, Tornstam (2011) définit le concept de la *géotranscendance*, en lequel l'âge avancé est perçu comme une période de vie naturellement transcendante. Cette approche comprend l'âge avancé comme une période transcendante en soi, caractérisée par un floutage des délimitations entre le passé, le présent et le futur, et un sens fort d'attachement à la nature ou à l'univers. La géotranscendance se réfère à la paix interne et la contemplation crée l'espace pour une activité spirituelle nécessaire à la gestion des tâches et défis spécifiques de l'âge avancé.

Le bénéfice de ce concept de la spiritualité croissante de manière linéaire est sans doute un accent sur le potentiel spirituel de l'âge avancé et sur l'orientation spirituelle fondamentale disponible à toute personne. Il montre l'importance de l'apaisement et de la contemplation qui peuvent sembler à un observateur externe comme *passivité indésirable*, mais il crée en même temps un environnement pour l'activité spirituelle intérieure. Dans le domaine du travail social ou des soins sociaux, cela constitue un argument important contre la pression possible sur le personnel soignant à maintenir les clients actifs *à tout prix*. De l'autre côté, la supposition d'une sorte de *maturité spirituelle naturelle* à l'âge avancé ne prend pas en compte les difficultés dans cette période de vie qui peuvent influencer radicalement le développement spirituel. La pratique religieuse perpétuelle d'une personne n'est certainement pas une garantie « automatique » d'une attitude mature chrétienne à l'âge avancé. Cette approche ne fonctionne pas non plus chez les personnes âgées avec la démence (Eglin et al., 2009).

La seconde approche (durée de vie) comprend le développement spirituel comme une interaction continue de l'histoire de la vie de la personne concrète, du potentiel spirituel, de l'ancrage social et de l'histoire de la vie. Elle perçoit le chemin vers la maturité spirituelle non pas comme montée linéaire, mais comme un processus impliquant à la fois une période de croissance et une période de stagnation voire de régression, même à un âge majeur. Fürst et ses collègues (2003) ont défini

deux déclencheurs principaux pour les changements dans la spiritualité à l'âge avancé : les rencontres avec les personnes particulières (personnel soignant, personnel pastoral, amis) et les crises de vie. Les crises en particulier pourraient être des étapes importantes sur le chemin vers la maturité spirituelle. Surmonter les obstacles en chemin avec succès en étant soutenu par l'accompagnement spirituel adéquat apporte une force de vie nouvelle, une satisfaction et de l'espoir aux personnes âgées, tout en promouvant la conscience de leur propre valeur et dignité.

De manière générale, l'âge avancé semble accroître une forme privée de la spiritualité, même chez les seniors traditionnellement religieux (Fürst et al., 2003). De manière similaire, les personnes âgées participant à une étude qualitative se focalisant sur la spiritualité des personnes âgées en Bohême du Sud (Suchomelová, 2016) ont apprécié la spiritualité comme un espace interne privé et certain où elles peuvent être en lien avec Dieu, avec leurs proches qui se trouvent loin ou qui sont décédés, où elles peuvent être elles-mêmes. L'espace privé interne pour vivre la spiritualité peut également être la source d'une autonomie interne particulière où l'autonomie personnelle se voit réduite.

Pour ceux qui travaillent avec les seniors, il est important de comprendre une base « spirituelle naturelle » de l'âge avancé, mais également le fait que l'âge avancé n'apporte pas automatiquement la maturité spirituelle.

3. Les besoins spirituels à l'âge avancé

Dans cette partie, l'on montrera la variété des besoins spirituels à l'âge avancé et l'on se concentrera ensuite sur les besoins spirituels choisis dans la vie quotidienne des seniors.

3.1. Les besoins spirituels en général

La littérature ne propose pas une définition *universelle* des besoins spirituels. Néanmoins, tous les concepts des besoins spirituels impliquent les thèmes du sens de la vie, la réconciliation, le pardon, l'amour, l'espoir, la foi.

La variabilité des besoins spirituels est démontrée dans le Questionnaire de Besoins spirituels (Büssing, 2009). L'auteur recommande son usage comme outil pour diagnostiquer les besoins non-accomplis des patients ou des résidents des maisons de repos. Le questionnaire distingue quatre domaines principaux de besoins socio-spirituels. Le premier implique les besoins religieux, y compris par exemple le besoin de prier pour les autres, de participer aux cérémonies religieuses, de lire la littérature spirituelle, de se lier à des puissances suprêmes – Dieu, anges, saints, etc. Le second implique les besoins existentiels, y compris par exemple le besoin d'avoir quelqu'un avec qui l'on peut discuter du sens de la vie, de la souffrance et de la vie après la mort, le besoin de réfléchir et de parler à quelqu'un de son propre passé et des événements non résolus dans sa vie et de réfléchir à sa propre vie. Le troisième domaine concerne le besoin d'une paix interne, y compris le besoin de vivre dans un lieu calme et sûr, le besoin d'exprimer ses craintes, de trouver et de vivre le ressenti de paix intérieure, le besoin d'être entouré par la beauté de la nature, de s'immerger littéralement dans celle-ci. Le quatrième domaine comprend le besoin de donner/la générativité, y compris le besoin de prendre soin des autres, de transmettre son expérience de la vie, le besoin d'appartenir aux autres etc. (Büssing et al., 2018).

Une caractéristique complexe des besoins spirituels principaux des personnes âgées est proposée par Koenig (1994). Ceux-ci sont le besoin d'un sens dans la vie et de l'espoir, le besoin de voir un recoupement de situations de la vie, le besoin de continuité, soutien dans un temps de perte, le besoin d'acceptation et de validation du comportement

spirituel/religieux, le besoin d'expression spirituelle, le besoin de la dignité et de la valeur, le besoin d'un amour inconditionnel, le besoin d'exprimer sa colère et ses doutes, le besoin de savoir que Dieu est à notre côté, le besoin d'aimer et d'être utile, le besoin de gratitude, le besoin de pardonner et de vivre le pardon et le besoin de se préparer au décès et à la mort. Koenig a élaboré et étendu plus tard un bilan des quatorze besoins avec un accent sur la liaison mutuelle entre les dimensions psychique et spirituelle, et dans le cadre du concept étendu, il a caractérisé vingt-cinq besoins psycho-spirituels de l'âge moyen et avancé, l'accomplissement desquels est reflété dans le *bien-être* psychologique ainsi que spirituel. Ainsi, cette classification n'opère pas exactement la distinction entre les besoins psychologiques et spirituels (Koenig et al., 1997).

3.2. Les Besoins spirituels choisis et leur expression dans la vie quotidienne

Suchomelová (2016), inspirée par Koenig (1994 ; 1997), a mené une étude qualitative parmi vingt seniors au-delà des 75 ans vivant dans les établissements des seniors et dans leurs propres maisons en Bohême du Sud. Elle a défini cinq besoins psycho-spirituels clés de l'âge avancé : le besoin de conscience de sa propre dignité et valeur, le besoin de sens et de continuité de l'histoire de sa vie, le besoin de foi et confiance, le besoin d'espoir et de but et le besoin de donner et de recevoir de l'amour.

Besoin de conscience de sa propre dignité et valeur

La perception actuelle sociale de la dignité à l'âge avancé peut être caractérisé par le modèle défini sur base de l'étude européenne *La Dignité et les Européens âgés* (Calnan & Tadd, 2005). Ce modèle distingue au moins quatre types de dignité : la dignité du mérite, la dignité de la force morale, la dignité de l'identité personnelle et une approche complexe appelée *Menschenwürde* (dignité humaine). Rien qu'à partir de la terminologie, il est évident que les trois premiers types de la dignité dépendent des conditions externes ou de l'état actuel de la personne âgée. Le quatrième type provient de la conception générale de l'humanité. Celle-ci perçoit l'homme comme une personne possédant des droits inaliénables et qui est la source de *l'impératif moral du respect envers les hommes*. Cette approche est la plus proche de *l'approche théologico-anthropologique de la dignité indisputable et inaliénable* qui provient en premier lieu de la création de l'homme par Dieu et à l'image de Dieu (Gn 1,27). Une telle dignité humaine est indépendante de toute condition externe ou interne, avantageuse ou désavantageuse.

La conscience de la dignité et de la valeur se voit affaiblie si l'on ne voit pas le sens de la vie, si l'on perd l'espoir et la foi en le sens de l'existence, si l'on se sent malaimé et sans possibilité d'aimer quelqu'un, si l'on ne fait confiance à personne ou si l'on estime l'équilibre de la vie comme une somme de pertes. Lorsque l'on travaille avec les personnes âgées, il est essentiel que l'on comprenne que l'accomplissement de ces besoins influence la conscience de la personne âgée de sa propre dignité et valeur et inversement.

Il était possible d'identifier les approches susmentionnées envers la dignité et la valeur dans les réponses des participants de la recherche. Les participants à l'étude qualitative (Suchomelová, 2016) ont souligné d'un côté certaines sources externes de leur *valeur*, par exemple une bonne origine, le succès dans le travail ou au niveau personnel, l'indépendance financière, une bonne famille ou la consistance morale : « *L'on n'a jamais pensé à attendre à recevoir quelque chose en récompense. Cela a été fait pour la nation, pour le pays et pour tous* » (Matej, 87).

D'un côté, ils ont accentué de nombreuses sources externes telles quelques victoires de vie du passé et du présent, les mérites et les accomplissements, le respect et l'appréciation pour leur identité. De l'autre côté, ils ont exprimé un besoin de dignité qui ne dépend pas de ces circonstances externes, qui n'est pas lié à l'état de leur condition physique ou mentale, au degré de leur autonomie ou au réseau social.

Besoin de sens et de la continuité de l'histoire de vie

La précondition pour la conscience de la valeur et dignité personnelle dans « le plan cible » de la vie s'avère être la capacité d'incorporer de manière significative les circonstances tragiques et infortunées dans l'histoire de la vie et ainsi d'accepter sa propre vie dans son entièreté. Les personnes vieillissantes ont besoin d'éprouver que leur vie actuelle continue depuis le passé et se base là-dessus, en particulier si elles se trouvent dans un environnement nouveau ou dans une situation de vie nouvelle. « *Ce que j'ai traversé dans mon jeune âge, des mauvaises choses... donc... je pense que c'était pour mon propre bien... et que cela m'a mené là où je me trouve maintenant et que sans ces moments mauvais je ne pourrais pas avoir une foi aussi puissante de nos jours* » (Jana, 77).

Atchley (2009) perçoit le besoin de protéger la continuité de l'histoire de la vie comme crucial, en particulier en lien avec les changements de vie radicaux qui peuvent avoir lieu à l'âge avancé. La définition et la redéfinition d'une histoire de la vie est l'une des tâches spirituelles importantes de l'âge avancé (Büssing & Grün, 2009 ; Koenig, 1994). Elles mènent l'homme à reconnaître des contextes nouveaux, à reconsidérer certaines décisions et conclusions, à accepter que cette histoire de la vie particulière a été pensée précisément et uniquement pour lui/elle : les choses qui sont arrivées ont été nécessaires. À travers la reconstruction et le partage répétés des parties de l'histoire de sa vie, la personne atteint une forme de l'histoire de la vie qui est acceptable et compréhensible pour lui/elle (Křivohlavý, 2004).

Besoin de foi et de la confiance

Ce domaine comprend la foi dans le sens religieux, mais également la croyance en un sens supérieur des événements de la vie, la croyance en sa propre part au sein d'un ensemble plus grand, la croyance en les valeurs supérieures (la sagesse, la justice, l'amour, l'honneur, etc.).

Pour les seniors croyants, il s'agit de la relation avec un partenaire transcendant qui crée la forme de la foi et de la confiance. Les seniors croyants doivent sentir que Dieu est de « leur » côté, qu'ils peuvent se tourner vers lui à tout moment avec confiance. Un fondement religieux est un filtre significatif dans l'évaluation de sa vie. Ressentir l'origine sacrée de l'ordre de la vie donne à la personne âgée l'espoir que même les conditions négatives et douloureuses font partie d'un sens supérieur (Guardini, 2002). « *Et bien, parfois je pense, je me demande si Dieu est vraiment juste. Je ne sais pas s'il peut toujours le regarder tout le temps ainsi* » (Kornelie, 75).

Besoin d'espoir et du but de la vie

Les personnes âgées ont besoin de sentir de l'espoir d'un certain tournant positif dans la vie, au moins à un niveau mental ou spirituel. Elles ont besoin de voir l'objectif auquel elles aspirent, même s'il s'agit d'un objectif à court terme. Elles ont besoin de savoir que leurs vies continueront d'une certaine manière – soit en forme d'éternité, soit par les descendants, le travail de leur vie, la sagesse de leur vie ou un message.

Il est important de garder l'espoir que quelque chose positif peut toujours survenir, qu'il est

toujours possible d'accomplir un but, que l'examen final de la vie paraîtra, au moins dans certaines choses, avoir du crédit. « *Je ne serais que contente si je pouvais rester ici encore quelques années ou quelques mois pour jouir de la vie. Au moins, je pense maintenant que j'aurais au moins de la paix et du calme et que je suis satisfaite avec la vie. Donc je voudrais l'apprécier pendant un certain temps* » (Katerina, 88).

Le besoin de l'espoir et le besoin de la foi sont sans doute liés avec l'expérience de la gratitude. La conscience que rien de ce qu'on ait gagné dans la vie soit une chose sûre, contribue à ce que la relaxation émotionnelle puisse avoir lieu, ainsi qu'un changement de perspective et la découverte de possibilités qui restent (Seligman, 2004).

Besoin de donner et de recevoir de l'amour

Dans l'étude qualitative parmi les personnes âgées en Bohême du Sud (Suchomelová 2016), le besoin de recevoir et en particulier de donner de l'amour est le seul où des différences significatives parmi les seniors vivant chez eux et ceux habitant dans une institution résidentielle sont évidentes. Il a été possible de définir un nombre de domaines où le besoin d'amour et celui d'être aimé ont été reflétés.

Tous les participants ont également exprimé le besoin d'un ancrage ferme dans une relation d'amour. La conscience de leur dignité et de la valeur était clairement nourrie par le fait qu'ils étaient aimés et acceptés par quelqu'un : par une famille qui fonctionne bien, par les amis, l'entourage ou par Dieu. Pour les personnes âgées croyantes, un partenaire transcendant est celui qui est présent en permanence, toujours prêt à écouter, à qui il est possible sans limite de diriger des demandes, plaintes et déceptions, ainsi que des sentiments de joie et de gratitude.

Le besoin de relations saines n'est pas restreint aux relations avec les personnes en vie, mais s'étend également aux relations avec les personnes décédées qui peuvent être alourdies par de nombreux conflits présents et passés, par des malentendus et par des blessures. Ainsi, le besoin de pardonner et d'éprouver le pardon, comme défini par Koenig (1994), s'avère être un élément en besoin d'amour et de soutien. L'étude qualitative a confirmé la difficulté de pardonner, en particulier le soi, même dans le cas de personnes traditionnellement religieuses et croyantes.

Le besoin de donner de l'amour aux autres se manifestait comme un désir d'être nécessaire pour quelqu'un. Les participants ont mentionné avec une fierté claire leurs proches qui sont malades ou handicapés d'une autre manière, qui les « attendent » précisément, soit pour une assistance mineure ou une conversation. « *Donc, et si je ne viens pas pendant un certain moment, elle dit toujours : vous m'avez oubliée. Donc on s'approche comme ça, on marche dans le couloir, on s'assoit quelque part et on parle, parfois une autre dame vient aussi* » (Hana, 83). Néanmoins, cette aide peut également avoir un caractère spirituel. Les personnes âgées ont souligné qu'elles priaient pour leurs proches, vivants ou décédés.

Ceux qui habitent dans des maisons de repos ont exprimé le besoin d'être utile pour quelqu'un, pour la communauté, d'une manière significativement plus forte, plus explicite et plus souvent que ceux qui habitaient dans leurs propres maisons. Cette réalité met dans une lumière négative certaines activités variées et organisées pour les personnes âgées qui souvent ne mènent pas à un objectif clair et pratique. Si les résidents âgés ne voient pas le sens et l'utilité ultime de leur travail, la valeur de celui-ci et en conséquence la valeur et la dignité de soi per se sont diminuées.

4. Soutien spirituel à l'âge avancé

Les soins spirituels sont habituellement fournis par des chapelains ou autres experts spirituels éduqués dans ce domaine. *Cependant, les volontaires, les travailleurs sociaux ou les travailleurs des soins sociaux peuvent également fournir un soutien de base.* Dans cette partie, l'on considère plusieurs aspects de soins spirituels utiles (Suchomelová, 2015).

Comme l'on l'a dit dans la partie 3.1. de ce chapitre, *les besoins spirituels reflètent tout un complexe de valeurs commun pour les besoins spirituels religieux et non-religieux.* Les soins spirituels des personnes âgées devraient *se concentrer sur tous ceux qui sont intéressés*, indépendamment d'une orientation spirituelle ou religion (non-)déclarée. En même temps, les résidents croyants et non-croyants à la fois doivent gérer des situations particulières stressantes que la vie apporte : la limitation de l'autonomie, l'opportunité limitée de poursuivre ses passe-temps, etc. Dans la maison des soins, cela signifie de s'adapter à un environnement nouveau et à un rythme journalier nouveau, à un manque de vie privée, ainsi que d'être *seul dans la foule*, une obligation de vivre avec un compagnon avec lequel l'on ne partage rien en commun, vivre ses propres maladies, le décès et la mort. Les personnes très âgées ou celles souffrant de la démence en particulier peuvent être désautonomisées, socialement disloquées et infantilisées. De l'autre côté, ceux qui fournissent les soins spirituels doivent activement gérer leur propre spiritualité, en être conscients, être capables de définir ses limites, y compris les actes spirituels explicites du client auxquels ils ne peuvent pas participer à cause de leur propre spiritualité (Kaňák, 2020).

Le soutien spirituel doit se baser *sur le respect* à la fois du caractère unique de la personne, y compris l'histoire de la vie personnelle, et de la condition réelle ou la forme de la spiritualité ou la foi religieuse.

Afin d'identifier les besoins spirituels d'une personne concrète et de découvrir et renforcer leur source spirituelle il est nécessaire de passer suffisamment de temps pour instaurer *une relation sûre et de confiance.* L'accompagnement spirituel continu par une conversation face à face convient mieux qu'une intervention unique. Une poignée de main ou un contact soigneux de la main ou de l'épaule peut encourager le lien, en particulier avec ceux souffrant de la démence (Eglin et al., 2009).

Le soutien spirituel significatif équivaut au soutien des sources propres de la personne et des étapes pratiques qui permettent aux personnes âgées de terminer au mieux l'écriture ou la réécriture de leur histoire de vie. Dans ce cas, Koenig (1997) accentue l'importance *de l'écoute active et du partage* qui aident les personnes âgées à traiter et à comprendre leur situation de vie, à atténuer la douleur, de gagner une perspective et de renforcer ainsi leur volonté envers la vie et à leur donner la force de résister à la tristesse et la dépression. Il est nécessaire d'être familier avec l'histoire de la vie du senior concret, de comprendre les relations et les valeurs importantes pour cette personne, comprendre son concept personnel de la spiritualité ou l'approche envers la foi, la religion et la participation à des cérémonies de l'église. L'écoute active contribue à révéler les causes réelles des attitudes négatives religieuses et non-religieuses verbalement déclarées envers soi-même, les hommes, le monde, Dieu (p.ex. : je suis une personne sans valeur, ma situation est une punition de Dieu, je ne mérite pas le pardon, je ne peux faire confiance à personne, etc.).

Le soutien spirituel ne signifie pas d'évoquer les *sujets spirituels* explicitement, mais d'adapter la conversation à l'humeur actuelle et les positions du senior concret. Le chemin vers l'ouverture de

sujets sérieux se situe souvent dans le partage des expériences quotidiennes communes et des banalités apparentes. En particulier pour les personnes souffrant de la démence, il est important de les traiter comme égaux, les regarder dans les yeux, s'adresser à elles, prononcer leurs noms et se présenter à elles. Les paroles lentes et claires, usages de mots simples et de phrases courtes et l'acceptation de pauses peut les soutenir à participer dans la conversation. Les questions appropriées sont celles qui commencent par les mots comme *qui, quoi, comment, quand, où*. De l'autre côté, les questions telle *pourquoi ? pour quelle raison ? avec quel but ?* sont inappropriées (Eglin et. al, 2009).

L'objectif des soins spirituels n'est pas de rendre une personne dépendante de ces soins, mais de l'aider à éveiller et *soutenir ses propres forces et ressources spirituelles*.

Ceux fournissant les soins spirituels devraient également garder les éléments éthiques suivants :

- respecter et protéger la valeur inviolable et la dignité de chaque personne ;
- respecter la dimension existentielle et spirituelle de la souffrance, de la maladie et de la mort ;
- fournir des soins spirituels de soutien, en particulier à travers l'écoute empathique et la compréhension des états de l'anxiété et l'incertitude ;
- rapprocher le pouvoir guérissant, soutenant, régulateur et réconciliateur de la foi religieuse sans contrainte ;
- comprendre les soins spirituels comme un service en premier lieu non-évangélique libre de tout endoctrinement;
- s'assurer que les besoins spirituels des personnes de religions diverses ou des origines culturelles diverses sont satisfaits et que l'on respecte les croyances personnelles de l'utilisateur des services sociaux et de la personne qui fournit les soins spirituels.

Conclusion

L'âge avancé en tant que période de la vie se réfère à des thèmes aussi vitaux que l'équilibre de la vie, la formation et reformation significative de l'histoire de sa vie et la recherche de ressources nouvelles de sa propre dignité lorsque les anciennes s'écroulent. Cela se réfère à la capacité de pardonner et de demander le pardon, de se réconcilier avec les gens, le monde, Dieu et en premier lieu soi-même. Gérer ces tâches et défis se réfère au domaine de la spiritualité personnelle ; par conséquent il est évident que le soutien spirituel fait partie d'un travail social de bonne qualité ou des soins sociaux avec les personnes âgées.

La spiritualité et les besoins spirituels sont inhérents en chaque individu, indépendamment de la foi déclarée ou de l'appartenance à l'église. Néanmoins, la forme de la spiritualité est façonnée par l'histoire de la vie personnelle.

La spiritualité mature constitue une grande partie d'un bon vieillissement. Comme l'on l'apprend depuis le modèle du développement d'Erikson, la maturité spirituelle aide la personne âgée non pas à nier toutes les circonstances de vie négatives, mais de les percevoir dans un contexte de l'histoire de vie globale. Dans des moments de défis de la vie, l'importance d'une spiritualité personnelle émerge clairement comme un *pare-choc* ou un filtre qui aide la personne âgée à surmonter les difficultés existantes.

Avec l'âge croissant, la spiritualité évolue également. Le développement de la spiritualité à l'âge avancé reflète non seulement le potentiel spirituel de la personne, mais également leur

environnement, l'ancrage social et l'histoire de la vie en général.

Une spiritualité personnelle se développe en interaction avec le côté biologique, mental et social de l'individu. Certaines difficultés dans le domaine spirituel peuvent être causées par une condition psychologique mauvaise et inversement, et certains problèmes psychosomatiques prennent origine dans le domaine spirituel. La mauvaise interprétation de manifestations physiques et psychologiques de la crise ou de la régression spirituelle pourrait mener à une intervention thérapeutique ou médicale inadéquate. Par conséquent, l'éducation adéquate et la collaboration interdisciplinaire dans le travail social ou dans les soins sociaux sont nécessaires.

Les besoins spirituels se réfèrent à la dignité et la valeur propre de la personne, au sens de la vie, à la continuité de l'histoire de sa vie et sont liés avec la foi, le besoin et l'amour. Les personnes âgées ont besoin de bonnes relations avec les autres, avec Dieu, avec elles-mêmes et elles ont besoin de partager leur savoir de la vie. Plus leur autonomie se voit réduite, plus esseulées elles se sentent et plus elles ont besoins de sentir qu'elles font toujours partie de la communauté et que quelqu'un s'intéresse réellement à elles en tant que personnes. « Il n'est pas bon pour l'homme de rester seul » (Gn 2,18).

Pour ceux qui travaillent avec les personnes âgées, il est important de comprendre la variété de ces besoins et leur manifestation dans la vie quotidienne.

Le soutien utile dans ce domaine devrait aider la personne âgée à satisfaire ces besoins et à découvrir les sources internes de gestion de leur situation de vie. L'essence de cette intervention implique l'établissement d'une relation de confiance, l'écoute active et la démonstration du respect pour la forme unique de la spiritualité de l'individu, de la situation actuelle et de l'histoire de sa vie. Un dialogue fondé sur ces principes permet de reconnaître ce qui a souvent été tacite, les besoins spirituels et les sources *cachées* pour les satisfaire et identifier les difficultés possibles exprimées dans un langage spirituel ou religieux, mais qui peuvent provenir de la maladie mentale ou inversement.

Questions pour la réflexion individuelle

- Pensez aux personnes âgées autour de vous, par exemple aux membres de votre famille. Essayez d'interpréter la manière dont ils s'expriment et par laquelle ils remplissent leurs besoins psycho-spirituels décrits dans le chapitre 3.2.
- Qu'est-ce qui représente les *poissons* dans leurs vies, qu'est-ce qui représente les *serpents* ? Qu'est-ce que cela représente dans votre vie ? (Voir l'introduction de ce chapitre).
- Pensez à comment les soins spirituels sont fournis dans les maisons de personnes âgées ou maison de soins dans votre pays. Qui fournit-il ces soins ? Estimez-vous que ce type de soutien spirituel est suffisant ?
- Arrivez-vous à écouter activement sans ressentir le besoin d'orienter le client vers une direction précise ?

Références bibliographiques

Atchley, R. C. (2009). *Spirituality and aging*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Baltes, P. B. (2009). Stáří a stárnutí jako oslava rovnováhy: mezi pokrokem a důstojností. In P. Gruss (Ed.), *Perspektivy Stárnutí z Pohledu Celoživotního Vývoje* (pp.11–27). Prague: Portál.
- Berríos, G. E. (2002). Psychotic symptoms in the elderly: concepts and models. Dans: C. Katona, R. Levy (Eds.). *Psychotic symptoms in the elderly* (pp.3-14). Londres: Gaskell.
- Bordignon, N. A. (2005). El desarrollo psicosocial de Eric Erikson. El diagrama epigenético del adulto. *Revista Lasallista de Investigación*, 2(2), 50-63.
- Büssing, A. (2009). *Spiritual Needs Questionnaire*. <http://www.spiritualneeds.net/Home/>
- Büssing, A., Rodrigues Recchia, D., Koenig, H. G., Baumann, K., Frick, E. (2018). Factor structure of the spiritual needs questionnaire (SpNQ) in persons with chronic diseases, elderly and healthy individuals. *Religions*, 9 (1), 13. <https://doi.org/10.3390/rel9010013>
- Calnan, M., Tadd, W. (2005). Dignity and older Europeans: Methodology. *Quality in Ageing and Older Adults*, 6(1), 10-16. <https://doi.org/10.1108/14717794200500003>
- Casanova, P., Casanova, C. (2004). Deterioro cognitivo en la tercera edad. *Revista Cubana de Medicina General Integral*, 20, (5-6).
- Eglin, A., Huber, E., Rüegg, A., Schröder, B., Stahlberger, K., Wullemin, R. (2009). *Dem Unversehrten begegnen: Spiritualität im Alltag von Menschen mit Demenz. Reflexionen und Anregungen*. Zurich: Theologischer Verlag Zurich.
- Erikson, E. H. (1999). *Životní cyklus rozšířený a dokončený*. Prague: NLN, Nakladatelství Lidové noviny.
- Fowler, J. W. (1981). *Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco: Harper & Row.
- Frankl, V. E., Jochmann, V. (2006). *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*. Brno: Cesta.
- Fuchs, B. (2000). Religiosität und psychische Gesundheit im Alter. Dans: P. Bäuerle et al. *Klinische Psychotherapie mit älteren Menschen* (pp. 235–243). Bern: Hans Huber.
- Grün, A. (2009). Umění stárnout. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. Guardini, R., Pohunková, D. (2002). *O živém Bohu*. Prague: Vyšehrad.
- Kalvach, Z. (2004). *Respektování lidské důstojnosti*. Prague: Cesta domů.
- Kaňák, J. (2020). Spiritualita seniorů a její místo v sociální práci s klienty. Dans: J. Ondrušová, B. Krahulcová (Eds.). *Gerontologie pro sociální práci* (pp.141-156). Prague: Karolinum.
- Koenig, H. G. (1994). *Ageing and God: spiritual pathways to mental health in midlife and later years*. New York: The Haworth Pastoral Press.
- Koenig, H. G., Lamar, T., Lamar, B. (2012). *A gospel for the mature years: Finding fulfillment by knowing and using your gifts*. New York: Routledge.
- Koenig, H. G., King, D. E., Carson, V. B. (2012). *Handbook of religion and health*. Oxford: Oxford University Press.
- Kruse, A. (1992). Alter in Lebenslauf. In P. B. Baltes, J. Mittelstrass (Eds.) *Zukunft des Alterns und Gesellschaftliche Entwicklung* (pp.333-335). New York: de

Gruyter.

- Pargament, K. I.; Exline, J. J. (2021). *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy. From Research to Practice*. New York: Guilford Press.
- Pargament, K. I., Murray-Swank, N., Magyar, G., Ano, G. (2005) Spiritual struggle: A phenomenon of interest to psychology and religion. In W. R. Miller and H. Delaney (Eds.), *Judeo-Christian perspectives on psychology: Human nature, motivation, and change* (pp.245-268). Washington, D.C.: APA Press.
- Scherlein, R. (2001). *Alter werden lernen: Pastoral in der dritten Lebensphase*. Mayence: Matthias Grünewald
- Suchomelová, V. (2015). Pastoral Care in Homes for The Elderly: Selected Issues. *Caritas et Veritas*, 2, 112-121.
- Suchomelová, V. (2016). *Senioři a spiritualita. Duchovní potřeby v každodenním životě*. Prague: Návrat domů.
- Radan, A., Ramírez, T (1985) Funcionamiento intelectual y emocional del anciano. *Revista de ciencias sociales de la Universidad de Costa Rica*, 29, 43-46.
- Restrepo, S. L., Estrada, A., González, L. I., Agudelo, A. A. (2015). Newborn birth weights and related factors of native and immigrant residents of Spain. *Journal Immigration Minority Health*, 17 (2), 339-348.
- Tornstam, L. (1996). *Gerotranscendence - a theory about maturing into old age*. Uppsala universitet, Sociologiska institutionen.
- UN (2002). *Political declaration and Madrid International Plan of Action on Ageing*. New York.

IV.6. Religion et spiritualité dans le processus du développement de la communauté

Michal Opatrný

Introduction

Le développement de la communauté est l'une des méthodes principales dans le travail social, tout comme la méthode plus complexe du travail social. De plus, le développement de la communauté concerne la relation avec la politique locale et municipale et leurs stratégies sociales. Le développement communautaire obtient toutefois fréquemment moins d'attention, non seulement dans la perspective générale, mais également dans l'étude du travail social (Dudley, 2016 ; Hill and Donaldson, 2012). Le développement communautaire ne consiste pas en un travail direct avec un client particulier ou un groupe d'entraide. Ainsi, au travailleur social, il peut lui manquer le contact direct avec les clients en évaluant leur situation de vie et ensuite dans le sens de l'intervention directe - l'interview standard, le soutien et la prise de décisions avec un client particulier. Ce contexte semble être problématique pour la spiritualité en travail social.

Ce chapitre concernera la spiritualité en travail social au sein du travail de développement communautaire. Il résumera en premier lieu les principes fondamentaux du développement communautaire. Afin d'inclure ce point de vue dans un manuel sur la spiritualité et sur l'éthique, il est nécessaire d'accomplir une pratique appropriée en raison de la marginalisation sus-mentionnée de cette méthode en travail social. Le développement communautaire sera défini en tant qu'activité du travail social dans le développement du système des relations sociales. Ensuite, dans la deuxième et troisième partie, deux aspects particuliers de la spiritualité en développement communautaire seront discutés – les groupes religieux (p.ex. la paroisse, la congrégation) en tant qu'acteurs dans le processus du développement communautaire et les groupes divers de spiritualité différentes au sein de la communauté.

Ce que l'on peut retenir de ce chapitre

Connaissances

Les lecteurs apprendront à connaître le lien entre la spiritualité et la religiosité au sein de la communauté à travers la théorie du capital social.

Compétences

Les lecteurs respecteront les groupes religieux et spirituels dans le processus du travail de développement communautaire.

Les lecteurs intégreront les groupes religieux et spirituels dans le processus du travail de développement communautaire.

1. Les principes fondamentaux du développement de la communauté

En tant que méthode et approche du travail social, le développement communautaire opère avec un système social constitué par des liens et relations relativement constantes entre les personnes. Ensemble, elles appartiennent à une localité (maison, municipalité, quartier de

ville) et ont coexisté sur cette place pendant une longue période (Havrdová et al., 2013). Néanmoins, le mot communauté est un terme d'usage général. Ainsi, le développement communautaire au sein du travail social signifie le développement d'une communauté territoriale (Navrátil, 2001).

Premièrement, le travail social en communauté se base sur la théorie du capital social (Havrdová et al., 2013). Cette théorie décrit la société ou une partie de celle-ci (p.ex. une communauté locale tel un village, une partie de ville ou un immeuble résidentiel) selon la relation entre les membres de la société. Cette densité et qualité du réseau des relations est essentielle. La densité signifie le nombre de relations diverses entre les membres divers de la communauté. La qualité du réseau signifie sa capacité de mobiliser les relations afin de soutenir les membres par la résolution ou la gestion de problèmes divers.

La classe de relations locales vs la classe des démunis - un exemple :

- En 2019, la radio publique de la République tchèque *Radiožurnál* a entrepris une large recherche en société tchèque fondée sur la théorie du capital social. Les résultats ont montré une société divisée en six classes différentes (Prokop et al., 2019). Chaque classe est définie selon le capital social de ses membres.
- Ainsi, la *classe des relations locales* est relativement bien assurée au niveau matériel (à revenu inférieur, mais en possession d'un logement). Ils possèdent de nombreuses relations locales. Par conséquent, ils peuvent être mobilisés pour une aide dans le voisinage si nécessaire, contacter un professionnel de qualité tel un médecin ou avocat ou trouver un artisan. Ces personnes vivent dans des petites villes où un capital social fort s'assemble. Elles constituent un exemple de communauté fonctionnelle qui prospère.
- Néanmoins, la classe des *démunis* est une classe sans capital social. En Tchéquie, il s'agit d'une classe inférieure à revenus bas uniquement en logements loués sans la possibilité d'en acheter un par soi-même, Ces personnes n'ont aucun autre contact que les personnes dans la même situation. Ils n'ont pas le soutien des relations familiales, pas de relations d'aide dans le voisinage. Ils ne peuvent pas mobiliser leur réseau afin de résoudre leurs problèmes existentiels, de santé ou autres. Les membres de la classe des démunis vivent également fréquemment en localités et logements avec d'autres personnes qui ont les mêmes problèmes. Par conséquent, lorsqu'ils n'ont pas de capital social et pas de réseau social, ils vivent dans des localités socialement exclues.

Au contraire, les membres de la *classe de relations locales* n'ont pas besoin de l'aide et du soutien des travailleurs sociaux, car ils peuvent mobiliser leur réseau social s'ils ont des problèmes. Ceci dit, ils utilisent leur capital social. Les membres de la classe des démunis sont piégés dans l'absence de relations : ils ne possèdent aucun capital social. Les aider signifie la construction et le développement de leur capital social et l'implication des personnes dans le réseau de relations dans la société entière (Dudley, 2016). Néanmoins, lorsqu'ils vivent dans des localités socialement exclues, il est nécessaire de commencer le changement depuis ces localités. Le développement communautaire est la méthode la plus appropriée pour le travail social dans ces localités. Par la mobilisation de leur capital humain (c'est-à-dire les connaissances et compétences de personnes particulières) et leur collaboration à des objectifs faciles et rapidement atteignables (Havrdová et al., 2013), le travail social peut en utilisant la méthode du travail communautaire changer la situation de

vie des personnes marginalisées à travers le changement de leur système social et leur lien avec la société entière. En même temps, les services sociaux particuliers tels les centres de jeunesse ou les bureaux de consultation, ou l'application de la méthode d'entraide ou la collaboration avec les acteurs locaux et au sein de la politique sociale régionale et municipale pourraient être utiles.

Par conséquent, l'on peut se demander quel rôle la spiritualité joue-t-elle dans un tel travail social. Les deux approches fondamentales seront exploitées dans les parties suivantes : premièrement, la communauté religieuse (c'est-à-dire la congrégation, la paroisse etc.) sera considérée en tant que l'accent sur le développement communautaire ; deuxièmement, l'accent consistera en l'impact de la spiritualité des membres de la communauté sur leurs interactions.

2. La communauté religieuse en tant qu'agent du développement de la communauté

Dans la capitale de la Tchéquie, Prague, deux grands types de logements typiques pour les anciens États communistes des années 1970 et 1980 existent. Aucune église n'a été construite dans la période de l'État communiste (1948-1989). Ce n'était que dans les années 1990 que la construction de nouvelles églises a été prévue par le bureau de l'archevêque catholique de Prague. Les églises ne sont pas appelées églises catholiques, mais centres communautaires. Elles n'ont néanmoins pas été actives en travail social ou en développement communautaire (Tichý, 2006). Appeler les nouvelles églises des centres communautaires était simplement une communication « habile » pour parler de la construction de nouvelles églises dans la communauté laïque. Cette expérience suggère toutefois le lien entre les églises diverses et le développement communautaire. Quoique les églises ne soient pas explicitement actives en développement communautaire, elles perçoivent implicitement leur fonction essentielle dans la communauté locale et leur mission sociale dans la communauté.

Bien que les communautés religieuses ne soient pas également dédiées au développement communautaire, elles sont souvent de fait le foyer du développement communautaire dans la municipalité, dans laquelle elles se trouvent (Dudley, 2016). Depuis le point de vue opposé, les églises sont cependant limitées quant au développement communautaire (Vondrasek, 2006) en raison de concepts radicaux et interprétations du développement communautaire (Martinek, 2010). Dans l'histoire du travail social dans certains pays, l'engagement communautaire des congrégations et des paroisses a toutefois été très important et l'aide sociale a été significative (Hill & Donaldson, 2012). En prenant en compte la théorie du capital social, cela n'est pas surprenant. Les membres de communautés religieuses voient leur capital social étendu par les autres membres de la même paroisse ou congrégation ou avec d'autres membres de la même religion (Stachová et al., 2009). Selon certaines sources de la littérature théologique, les congrégations et les paroisses chrétiennes devraient également être des agents de communauté (Vondrasek, 2006).

Lorsque l'on regarde la paroisse ou la congrégation dans la communauté locale, elle relie les personnes différentes en raison de leur foi, croyance et appartenance à une église particulière. En raison de leur communauté religieuse, ces personnes ont plus de possibilités de mobiliser leur capital social, p.ex. de trouver un médecin ou artisan ou avocat dans leur paroisse ou congrégation. De plus, elles peuvent mobiliser ce réseau pour trouver du

soutien au-delà des personnes de leur paroisse ou congrégation. Ainsi, les groupes religieux, les congrégations ou les paroisses sont au moins implicites et passives en tant que composante de communauté et ont un impact sur la vie de la communauté et éventuellement sur son développement.

La paroisse ou la congrégation peut être organisateur ou au moins un participant dans le processus du développement de la communauté dans la partie de la ville, de la cité ou du village, p.ex. en raison des changements dans le développement urbain (Nixon, 2014). L'expérience de la deuxième moitié du 20^e siècle avec des tentatives d'établir le développement communautaire en tant que partie essentielle du service pastoral et social des paroisses catholiques en Autriche et Allemagne n'a toutefois pas été un succès (Vondrasek, 2006). Par conséquent, en raison du scepticisme mentionné plus tôt et en raison des limites des églises en développement de communautés, le travailleur social devrait :

- Dans chaque cas de travail en développement communautaire considérer les paroisses, les congrégations et groupes religieux dans la communauté locale. Ceux-ci sont en fin de compte un foyer important et le multiplicateur du capital social dans la communauté.
- Dans des cas particuliers, le travailleur social peut inclure la paroisse ou la congrégation dans le processus du développement communautaire. La congrégation ou la paroisse peuvent être un groupe particulier de membres de la communauté participant aux interactions parmi les groupes et individus dans la communauté.

Exemple : Dans le cas des inondations, telles celles de 2002 dans la municipalité de Štěchovice dans la région de la Bohême centrale en République tchèque, l'église et la maison paroissiale ont été le centre d'assistance, le dépôt de matériel d'aide, de nourriture, d'eau potable, un logement temporaire pour les survivants etc. Un tel dépôt et logement demandent la participation active des membres de la paroisse également. Ils étaient ainsi impliqués dans le processus d'aide de la communauté. Ils ont pu participer de manière continue aux projets de développement et renouvellement communautaires suite aux inondations.

- Dans quelques cas plus rares, la congrégation ou la paroisse peuvent être l'agent actif du développement communautaire.

Exemple : En 2018, la congrégation de l'Église des Frères Tchèques à Chrást u Plzně (région occidentale de la Bohême en République tchèque) a ouvert son jardin derrière la maison paroissiale pour la communauté locale entière en tant que jardin communautaire et terrain de jeux pour les enfants. Le jardin avec des sièges, un belvédère et une croix reste ouvert à tout le monde qui souhaite rester sur place pendant le temps de récréation. Il s'agit également d'un centre de réunions, événements, concerts etc. Ainsi, la congrégation soutient la vie communautaire de la municipalité à travers l'ouverture et le soin de sa propre infrastructure et à travers les événements et le développement communautaire. Une telle activité de la congrégation fait partie de sa diaconie - le service social de l'église également (Vondrasek, 2006).

L'on peut s'attendre en Europe à un impact plus actif des paroisses et des congrégations locales sur le développement de la communauté uniquement si les églises découvrent leur rôle social dans la municipalité en découvrant parallèlement leur mission sociale et le

raisonnement théologique - c'est-à-dire la tâche caritative et diaconique des églises dans la société. Ceci ne marquera cependant une réussite qu'en réalisant la solidarité en tant qu'objectif commun de service pastoral et de développement communautaire (Vondrasek, 2006).

3. Organisations et groupes en communauté avec une religiosité et spiritualité différente

La théorie du capital social sus-mentionnée suppose que différents groupes et organisations plus petits existent dans la communauté locale territoriale. Des foyers sociaux et des îles sociales divers existent dans la communauté. À travers le réseau social du capital social, ils interagissent avec d'autres foyers et îles dans la communauté locale. Ils interagissent également avec des membres particuliers de la communauté. Ainsi, le travailleur social peut non seulement *respecter*, mais également *accepter* lors du travail social avec la communauté les groupes et les organisations religieux et spirituels divers dans l'ensemble de la communauté locale.

- Les *respecter* signifie ne pas isoler ou détruire ces petits foyers et îles lorsqu'ils ne menacent et ne détruisent pas la communauté locale. À l'égard du système social, « vivre et laisser vivre » les parties individuelles fait partie essentielle du travail développement communautaire.
- *Accepter* les groupes religieux et spirituels différents (p.ex. congrégations, paroisses et autres) dans le cadre du travail Communautaire signifie intégrer leurs activités sociales et culturelles, alternativement aussi leurs activités religieuses, telles les célébrations etc. dans le système du travail communautaire ainsi que leurs opérations et activités. *Par exemple en Tchéquie, l'État européen le plus laïc (Pew Research Center, 2017), une partie importante de la société participe habituellement à la messe de Noël dans les églises catholiques. Ainsi, l'information à propos de l'horaire de la messe et autres informations pratiques devraient être communiquées à travers les chaînes d'information de la communauté locale (le journal local, le site internet municipal etc.).*

Lorsque des groupes différents de la même religion appartiennent à la communauté locale, p.ex. la paroisse catholique et la congrégation protestante ou des groupes de religion divers, p.ex. la congrégation protestante, la mosquée et la synagogue, l'interaction parmi ceux-ci pourrait faire partie du travail de développement communautaire.

- Dans le cas de problèmes dans la communauté ou de conflits entre des groupes religieux, le travail communautaire pourrait être un outil important de la municipalité ou d'ONG en ce qui concerne la dé-escalation de la tension et la réconciliation. La réconciliation est un terme religieux important, un motif et un objectif de la vie spirituelle (Borgh, 2015). Ainsi, les travailleurs sociaux peuvent utiliser la méthode de développement communautaire et d'autres outils de travail social pour s'efforcer afin d'œuvrer pour la réconciliation. Respecter la particularité de la religion ou la confession et travailler sur la réconciliation avec délicatesse pendant un tel travail social est très important.
- Dans le cas de la communauté sans conflits et sans tensions entre les religions diverses et les groupes spirituels divers, le travailleur social peut impliquer les congrégations sus-mentionnées, les paroisses, les synagogues, les mosquées, etc. dans l'ensemble du travail social. L'interaction entre les confessions différentes du

christianisme est appelée *œcuménisme* (l'œcuménisme de premier degré). Elle possède des raisons théologiques robustes et une longue histoire. Ainsi, une congrégation protestante et une paroisse catholique pourraient par exemple s'intéresser à l'interaction et apprécier l'intégration d'une telle interaction dans la chaîne d'activités dans l'ensemble de la communauté. Le *dialogue inter-religieux* (l'œcuménisme de second degré) comprend l'interaction entre les religions différentes. Il ne s'agit pas d'une mission ou de prosélytisme, c'est-à-dire d'une manière de convaincre l'autre de sa foi ou confession. Il s'agit plutôt de la recherche commune de ponts entre les religions afin de trouver le respect mutuel et la réconciliation.

- Enfin, l'on peut également parler de l'*œcuménisme de troisième degré* (Tiefensee, 2015). Il s'agit du dialogue entre les personnes croyantes et non-croyantes. Cet échange peut également soutenir le réseau social de la communauté et contribuer à son développement. Au moins dans la théologie catholique, l'on peut trouver des arguments solides pour une telle collaboration (Tiefensee, 2015). Récemment, ceux-ci ont également été formulés par le Pape François (2020) dans sa lettre encyclique *Fratelli tutti*.

Ainsi, au moins depuis la perspective des églises chrétiennes et leurs paroisses et congrégations, une activité comme le travail communautaire devrait être plutôt soutenue qu'évitée, bloquée et obstruée. La réalité n'est toutefois pas parfaite. La pratique sociale ne correspond pas avec les théories à propos de la société idéale. De manière similaire, la pratique religieuse ne correspond pas aux idéaux théologiques et religieux. Par conséquent, le développement de la communauté sera en particulier en Europe la contrebalance du développement de groupes religieux et spirituels et vice versa.

Questions pour la réflexion individuelle

- Qu'est-ce que la théorie du capital social ? Qui possède un capital social fort et riche ? Qui possède un capital social pauvre et faible ?
- Pourquoi p.ex. les membres de paroisses ou congrégations possèdent-ils un capital social plus fort ?
- Pourquoi les groupes religieux et spirituels sont-ils impliqués dans le développement de communauté ?
- Pourquoi les travailleurs sociaux devraient-ils prendre en compte les groupes religieux et les communautés dans leur travail social avec la communauté locale ?
- Qu'est-ce que l'œcuménisme du premier, second et troisième degré ?
- Qu'est-ce que signifie le respect de groupes religieux et spirituels dans le travail de développement des communautés ?
- Qu'est-ce que signifie l'acceptation de groupes religieux et spirituels divers dans le travail de développement des communautés ?
- Que savez-vous des religions diverses (Judaïsme, Christianisme, Islam) ? Comment appelle-t-on leurs communautés spirituelles et leurs bâtiments sacrés ?
- Que savez-vous des dénominations chrétiennes diverses ?

Références bibliographiques

Borgh, E. van der (2015). Reconciliation in the Public Domain: The South African Case.

International Journal of Public Theology, 9(4), 412-427.

- Dudley, J. R. (2016). *Spirituality Matters in Social Work: Connecting Spirituality, Religion, and Practice*. New York – Londres: Routledge.
- Francis (2020). *Fratelli tutti: Encyclical letter on Fraternity and Social Friendship*. October 3, 2020. https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- Havrdová, Z., Kosová, J., Svobodová, J., Vomlelová, A. (2013). *Mít život ve svých rukou*. Prague: Český západ, o. s. a Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze
- Hill, A. J., Plitt Donaldson, L. (2012). We Shall Overcome: Promoting an Agenda for Integration Spirituality and Community Practice. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 31(1-2), 67-84.
- Martinek, M. (2010). Teologický a pastorační aspekt komunitní práce. Dasns Martinek, M. et al. *Praktická teologie pro sociální pracovníky*. Prague: Jabok.
- Navrátil, P. (2001). *Teorie a metody sociální práce*. Brno: Marek Zeman.
- Pew Research Center (10 mai 2017). *Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe: National and religious identities converge in a region once dominated by atheist regimes* <http://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/>
- Prokop, D., Tabery, P., Buchtík, M. Dvořák, T., Pilnáček, M. (2019). *Rozdělení svobodou: Česká společnost po 30 letech*. Prague: Radioservis.
- Stachová, J., Bernard, J., Čermák, D. (2009). *Sociální kapitál v České republice a v mezinárodním srovnání*. Sociologické studie 09/5. Prague: Sociologický ústav AV ČR, v.v.i.
- Tiefensee, E. (2015). Ökumene mit Atheisten und religiös Indifferenten. *euangel: magazin für missionarische pastoral*. <https://www.euangel.de/ausgabe-2-2015/oekumene-und-mission/oekumene-mit-atheisten-und-religioes-indifferenten/>
- Vondrasek, B. (2006). Nächstenliebe und Empowerment: Theologische Perspektiven in der Gemeinwesenarbeit. In R. Krockauer, S. Bohlen, M. Lehner (Eds.). *Theologie und Soziale Arbeit: Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf*. Munich: Kösel.