



RÔLE ET SIGNIFICATION DE LA RELIGION ET DE LA SPIRITUALITÉ DANS LA COOPÉRATION AU DÉVELOPPEMENT

DOCUMENT DE RÉFLEXION
ET DE TRAVAIL

ANNE-MARIE HOLENSTEIN

DEZA
DDC
DSC
SDC
COSUDE

DIREKTION FÜR ENTWICKLUNG UND ZUSAMMENARBEIT
DIRECTION DU DÉVELOPPEMENT ET DE LA COOPÉRATION
DIREZIONE DELLO SVILUPPO E DELLA COOPERAZIONE
SWISS AGENCY FOR DEVELOPMENT AND COOPERATION
AGENCIA SUIZA PARA EL DESARROLLO Y LA COOPERACIÓN



Rôle et signification de la religion et de la spiritualité dans la coopération au développement

Document de réflexion et de travail

Anne-Marie Holenstein

Couverture : « La porte du ciel »

« Tunduk », l'ouverture pour la fumée au sommet de la tente kirghize où l'espace terrestre de la vie humaine rejoint l'au-delà (l'espace du ciel).

Direction du développement et de la coopération DDC
Freiburgstrasse 130
CH-3003 Bern

info@deza.admin.ch
www.deza.admin.ch

Adresse de l'auteur :
amholenstein@bluewin.ch

Traduction de l'allemand: Michèle Morier avec des contributions du Service de traduction de la DDC.

Mise en page : Anne-Marie Holenstein

Les versions allemande, anglaise, française et espagnole de cette publication sont aussi disponibles sous la forme de documents pdf sur www.deza.admin.ch

L'auteur est seul responsable de cette publication qui ne reflète pas nécessairement la position de la DDC.

Bern, août 2005

Contenu

Préambule Introduction

page 4

Partie 1 : Questions de fond sur le sujet de la religion et de la spiritualité 8

Autour du concept de religion
Potentialités culturelles de la religion
L'ambivalence du religieux
Ordre séculier, religion et Etat
La religion à l'époque post-moderne
L'Europe, continent d'immigration: un cas de mise à l'épreuve de la démocratie
Droits humains et religion

Partie 2: "Dis-moi, quelle est ta relation avec la religion ?" 19

Mission et coopération au développement
Coopération au développement: mission sécularisée et doctrine du salut
La coopération au développement en tant que politique globale de paix et de solidarité
La coopération au développement en tant que rencontre culturelle
Dimensions religieuses et spirituelles de la coopération au développement: essai de compréhension
La religion et la spiritualité, thèmes tabous de la coopération au développement
Manier l'ambivalence

Partie 3: Conclusions pour la pratique de la coopération au développement 27

Un premier pas: clarifier et communiquer notre point de vue
Tenir compte de la réalité socioculturelle du contexte
Prendre en considération les effets de programmes de développement sur le contexte socioculturel
Le dialogue avec les organisations partenaires sur place
Les principes de base communs aux organisations partenaires
Impulsions à l'intention des directions de nos institutions
Questions-clés pour le dialogue sur les programmes

Annexe

37

Religion et spiritualité dans la pratique de la coopération au développement: tabou ou fausse pudeur? Cinq thèses de Hanspeter Finger
"La porte du ciel": Thèses résumées de la conférence de Rudolf Högger
Questionnaire – Evaluation Genre et Église
Complément sur « Output - Outcome – Impact »

Préambule

La religion et la spiritualité sont des sources de visions du monde et de la vie, constituent des forces d'organisation politiques et sociales, représentent des moyens de cohésion et de polarisation, génèrent des impulsions en matière de structuration de la société et de développement, servent d'instruments de référence et de légitimation politiques. La coopération au développement ne peut pas en conséquence se permettre de faire l'impasse sur elles.

Le travail de développement est pour une bonne part une activité interculturelle et cette dimension a souvent à faire avec la religion. Nombreux sont les individus et les sociétés qui ne font pas de différence entre le sacré et le séculier. Le contexte culturel socioreligieux est très important et il faut le connaître en profondeur pour pouvoir faire du bon travail en matière de développement. Les valeurs religieuses et spirituelles favorisant le développement s'expriment aux niveaux du comportement individuel et collectif. Là où la religion et la spiritualité sont enracinées dans le quotidien des gens et des sociétés, elles peuvent apporter une contribution importante au développement durable et aussi renforcer la culture du dialogue.

Mais la religion et la spiritualité sont aussi des facteurs de risques quand elles sont instrumentalisées à l'occasion de luttes pour le pouvoir ou comme facteur qui influence des rapports de force – notamment dans des situations d'insécurité sociale ou d'aliénation socioculturelle. L'accaparement de la religion et de la spiritualité à des fins politiques, les attaques contre la tolérance, les séparations et délimitations conflictuelles entre groupes de population fondées sur des motifs religieux constituent des dangers pour le développement et la paix. Quand on n'est plus près à dialoguer se creusent peu à peu des fossés.

Les organisations religieuses jouent dans quantité de situations un rôle non négligeable en tant que prestataires de services et structures d'accueil sociales, ou encore en tant que forces réelles de l'architecture sociale. Les organisations qui ont une assise religieuse peuvent être, partout dans le monde, des acteurs et des partenaires pour des secours d'urgence, des tâches de reconstruction et des activités de développement.

Dans ce contexte, la DDC ainsi que les œuvres d'entraide et les ONG de développement suisses se sont engagées en 2002 dans un processus de réflexion sur le rôle et la signification de la religion et de la spiritualité dans la coopération au développement. Leur objectif était d'élaborer un éventail des différentes dimensions de cette thématique et de sa complexité. En plus il s'agissait d'en tirer des éléments d'appréciation et des critères de qualité pour aborder les potentiels et les risques de la religion et de la spiritualité dans la coopération au développement.

La présente publication est le résultat de ce processus de réflexion. Délibérément conçue comme un document de réflexion et de travail, elle invite à la discussion dans le but de renforcer l'état des expériences et du savoir sur le rôle de la religion et de la spiritualité - ainsi que sur la manière de les traiter - dans le débat sur les questions normatives, stratégiques et opérationnelles de la coopération au développement et de l'aide humanitaire.

Walter Fust
Directeur de la Direction du développement et de la coopération

Introduction

La religion et la spiritualité seraient-elles tabou dans la coopération au développement?¹ Telle est la question qui a déterminé un processus de réflexion entamé en automne 2002 lors de la rencontre qui réunit deux fois par an la DDC et les œuvres d'entraide suisses. Nous sommes partis de la constatation que la religion et la spiritualité, facteurs sociaux culturels importants, restaient comme tels largement exclues aussi bien des discussions spécialisées que des programmes concrets de la coopération au développement.²

La rencontre confirma cet état de choses. Les participants élaborèrent certes un large inventaire de thèmes se rapportant à ce sujet mais évitèrent d'aborder les questions de l'importance de la religion dans la pratique de leurs organisations. Manifestement, le thème du jour touchait une zone mentale tabou. Une phase de réflexion plus longue s'imposait. La Section ONG de la DDC décida par conséquent de continuer à réfléchir aux questions de l'importance et du rôle de la religion et de la spiritualité en collaboration étroite avec les œuvres d'entraide et elle chargea la consultante Anne-Marie Holenstein de diriger le processus de réflexion.

Les participants –venus d'ONG, d'œuvres d'entraide et de la DDC- s'occupèrent, lors de cinq ateliers de travail qui eurent lieu au cours de l'année 2003, des thèmes suivants:

- Religion et spiritualité dans une compréhension globale de la coopération au développement
- Religion et spiritualité en tant qu'importants facteurs socioculturels / Observation de leurs incidences dans le contexte de projets et de programme / Conséquences pour les partenariats de programme et la gestion du cycle de projet (PCM)
- Questions déterminantes pour les dialogues sur les programmes.

Avec son document de base "Säkulare Ordnung, Staatsverständnis und Religion" (Ordre séculier, compréhension de l'État et religion),³ Matthias Schnyder, ancien collaborateur de la Section ONG, a fourni en outre une contribution importante à la discussion.

¹ En référence à "Spirituality, a Development Taboo", de Kurt Alan Ver Beek dans: Development in Practice, volume 10, numéro 1, février 2000.

² Avec des exceptions dans la coopération missionnaire et pastorale des œuvres d'entraide confessionnelles.

³ Matthias Schnyder: Säkularisierung, Staatsverständnis und Religion. Rahmenbedingungen der EZA. Copies électroniques à disposition auprès de la Section ONG/DDC.

Les résultats du processus de réflexion - qui a duré deux ans - sont présentés ici à titre d'état provisoire des expériences et du savoir. Il s'agit maintenant de les réviser et de les approfondir avec nos partenaires en les soumettant à la discussion et en les confrontant à la pratique.

La question centrale à laquelle nous nous attacherons lors de la poursuite de notre travail porte sur l'ambivalence du religieux. La religion et la spiritualité sont de puissantes énergies socioculturelles qui engendrent motivation, approche globale, participation et durabilité. En même temps toutefois, les ressources spirituelles et matérielles de communautés de foi sont exposées au risque, interne et externe, de l'abus de pouvoir et de l'instrumentalisation. Aussi continuerons-nous à approfondir, à partir d'études de cas et en collaboration avec les œuvres d'entraide et leurs partenaires, la possibilité d'aborder cette ambivalence avec créativité et basé sur les principes du partenariat.

Nous remercions tous nos collègues des ONG, des œuvres d'entraide et de la DDC qui ont pris part à nos recherches et discussions pour leur active collaboration et nous nous réjouissons déjà de la collaboration fructueuse qui se dessine avec les étapes à venir. Ce faisant, nous n'oublions pas les membres du groupe d'accompagnement, qui sans relâche nous ont engagés à réexaminer d'un œil critique les résultats obtenus, et leur adressons un merci tout particulier.

Berne, février 2005

Konrad Specker
Chef de la Section ONG, DDC

Partie 1 :

Questions de fond sur le sujet de la religion et de la spiritualité

Nous ne pouvons parler de manière satisfaisante de la signification de la religion et de la spiritualité dans le domaine de la coopération au développement que si nous voyons à peu près clair concernant quelques questions fondamentales:

- de quelle compréhension de la religion partons-nous compte tenu, historiquement parlant, de la charge d'eurocentrisme qui pèse sur la notion de "religion"?
- comment usons-nous des potentialités culturelles évidentes de la religion et de la spiritualité en tenant compte, d'un côté, du danger de les instrumentaliser et, de l'autre, de leur accorder un faux respect?
- d'où vient la profonde ambivalence du religieux qui oscille entre la résistance à l'abus de pouvoir et la réceptivité des religions et de leurs adhérents aux totalitarismes et aux fondamentalismes qui va jusqu'à les pousser à soutenir des comportements bellicieux?
- sommes-nous suffisamment conscients du fait que notre conception des relations entre la religion et l'État telles qu'elles sont ancrées dans notre constitution est le résultat d'un chemin particulier ouest-européen?
- quelles conséquences tirons-nous de la particularité historique de notre modèle d'organisation ouest-européen concernant les Églises et l'État en vue non seulement du dialogue avec nos partenaires de la coopération au développement, mais aussi des structures de notre propre société post-moderne marquée par l'immigration?
- dans quelle mesure pouvons-nous déclarer valeurs obligatoires les acquis de notre ordre séculier, parmi lesquels le développement des droits humains dans la coopération au développement?

Autour du concept de religion

Le mot *religion* n'apparaît pas dans les langues bantoues; et si toutefois on le rencontre, cela est probablement dû au prosélytisme musulman ou chrétien. De Rosney (un jésuite belge) en donne un joli exemple avec le terme "*ebasi*" emprunté à la langue duala, que l'on traduit aujourd'hui par *religion*. Le terme désigne pourtant un foulard de soie dont les chrétiennes se couvrent la tête quand elles entrent dans une église. C'est donc clairement seulement au contact avec le christianisme que le terme "*ebasi*" a été employé dans le sens de "religion".

Al Imfeld dans Entwicklungspolitik, 21/22/2004, p. 56.

Avant tout, une mise en garde que nous tirons de la “Theologische Realenzyklopädie”. Le terme de religion - concept central de ce document de réflexion et de travail - est historiquement empreint d'eurocentrisme. Dans la plupart des langues des cultures non européennes, ce concept est défini de manière différente - tant du point de vue sémantique que du point de vue du contenu. Ainsi il n'existe pas de concept de la religion qui soit valable pour les différentes cultures.⁴

L'épisode suivant peut illustrer ce point: un sociologue des religions menait une interview dans le cadre d'un projet de recherche sur “la religion et la modernisation à Singapour” avec une jeune Indienne, issue d'une famille brahmane et enracinée dans la tradition hindoue. À la fin de l'entretien, cette personne lui dit en anglais: “You have asked me to tell you how I understand myself as a Hindu. I have responded to this request to my very best. But, please, do not understand all that as if I have talked to you about my 'religion'. I have passed through a Western system of education here in Singapore, and I think I know quite well how you Western people are used to think about man and God and about 'religion'. So I talked to you as if 'Hinduism' were my 'religion', so that you may be able to understand what I mean. If you were a Hindu yourself, I would have talked to you in quite a different fashion, and I am sure both of us would have laughed about the idea that something like 'Hinduism' does even exist. Please, don't forget this when analysing all the stuff you have on your tape”.⁵

La pratique de la coopération au développement doit par conséquent compter avec des conceptions des relations entre la religion et la culture bien plus complexes que ne le suggèrent nos concepts occidentaux et notre langage. Dans la coopération avec des partenaires⁶ et acteurs⁷ du développement, nous ne devrions pas partir de l'idée que le facteur religion peut être isolé du contexte général de vie.

Avec la prudence que requiert la compréhension *eurocentrée* restrictive de la religion et de la religiosité, nous proposons de ces termes la paraphrase suivante, qui se base sur l'état de la théorie religieuse actuelle⁸:

Les religions répondent aux questions existentielles des êtres humains. Ces réponses

⁴ Comparez avec Hans-Michael Haussig, “Der Religionsbegriff in den Religionen”, Philo, Berlin et Mayence, 1999, p.4 et 18.

⁵ “Vous m'avez demandé de vous expliquer comment je me situe en tant qu'hindoue. J'ai répondu à votre demande le mieux possible. Mais, s'il vous plaît, ne comprenez pas cela comme si je vous avais parlé de 'ma religion'. J'ai passé par le système d'éducation occidentale ici à Singapour, et je pense connaître assez bien comment vous, les Occidentaux, êtes habitués à penser en ce qui concerne l'homme et Dieu, et aussi la 'religion'. Ainsi, je vous ai parlé comme si l'hindouisme était ma religion pour que vous puissiez comprendre ce que je veux dire. Si vous étiez hindou vous-même, je vous aurais parlé de façon très différente et je suis sûre que nous aurions convenu que quelque chose comme l'hindouisme n'existe même pas. S'il vous plaît, n'oubliez pas ceci quand vous analyserez tout ce que vous avez enregistré sur votre cassette »

Tiré de: “Religion: eine europäisch-christliche Erfindung? Beiträge eines Symposiums am Haus der Kulturen der Welt in Berlin. Éd. Haussig et autres, Berlin 2003, p. 14.

⁶ Partenaires: organisations partenaires sur place, locales, aussi bien ONG qu'organisations de base.

⁷ Acteurs: bénéficiaires, groupes cibles des projets de développement.

⁸ D'après: Söling, Casper, Gottesinstinkt. Bausteine für eine evolutionäre Religionstheorie, Thèse de doctorat, Giessen 2002.

sont internalisées sous forme de religiosité⁹ et resurgissent lorsqu'un dialogue s'installe entre les ébauches de sens qu'elles contiennent et les besoins humains. On peut distinguer trois caractéristiques:

1. La religiosité a trait au non évident. Les pratiques religieuses représentent quelque chose qui n'est pas directement accessible dans le quotidien et, par là même, fascinent.
2. Bien que la religiosité ait à faire avec ce qui est inaccessible, elle vit de l'interaction et de la communication entre croyants. La communication religieuse est toujours l'interface de deux niveaux: les relations de l'humain avec l'invisible d'une part, et les signaux émis (par l'invisible) vers une société dans une situation concrète d'autre part. C'est là le propre des religions.
3. Chaque religion prétend à un sérieux particulier, se veut préoccupation suprême ("ultimate concern"). "La religion est ce qui me concerne absolument." (P. Tillich). Le croyant ne peut s'y soustraire, à tel point que dans certaines circonstances elle peut le pousser jusqu'à la mort.

Dans ce contexte il est recommandé de se référer à la conférence de Rudolf Högger. L'auteur la comprend comme une aide à la compréhension des dimensions religieuses et spirituelles dans la coopération au développement.¹⁰

Apports culturels de la religion

La religion et la spiritualité contribuent sur plusieurs plans de manière substantielle à la production culturelle, soit:

1. à la création de sens métaphysique et aux attentes de salut (manières de croire)
2. au façonnement de la vie individuelle et collective, c'est-à-dire des façons de vivre, des différents modes de production et de la culture quotidienne (modes de vie)
3. à la création de valeurs fondamentales sociales et politiques régissant la vie en communauté (manières de vivre ensemble).

Pour la discussion sur la signification et le rôle de la religion dans la pratique de la coopération au développement, il est utile de se référer au concept de culture de Thierry Verhelst: « La culture résume la totalité de toutes les solutions créatives qu'un groupe humain trouve pour s'adapter à son environnement naturel et social - mais aussi pour satisfaire aux exigences et aux besoins de l'âme. »¹¹

⁹ À la place de "religiosité" nous utilisons le concept de "spiritualité" dans le présent document.

¹⁰ Voir annexe, page 41

¹¹ Cette définition de la culture selon Thierry Verhelst a été introduite lors du séminaire du 29.10.2003. Rudolf Högger l'a élargie par la mention des « exigences et besoins de l'âme ».

Le respect des cultures et de leurs apports, y compris la religion et la spiritualité, doit clairement être différencié d'un faux respect de traditions, légitimées par des fondements religieux¹², qui entravent le développement. Lorsqu'elles s'appuient sur des textes fondamentaux ambigus, les justifications religieuses des rôles dominants des hommes dans les relations hommes - femmes et des atteintes aux droits humains des femmes (cf. excision), des jeûnes fanatiques et des restrictions concernant le travail productif peuvent même, dans certaines circonstances, être instrumentalisées au service de luttes pour le pouvoir.

La culture n'est pas un ensemble figé de valeurs et de pratiques. Elle est constamment recréée, au fur et à mesure que les individus remettent en question, adaptent et redéfinissent leurs valeurs et leurs pratiques en fonction des réalités changeantes et des échanges d'idées...

La liberté culturelle est la faculté donnée aux individus de vivre et d'être ce qu'ils choisissent, en ayant réellement la possibilité de considérer d'autres options.

« Culture », « tradition » et « authenticité » ne sont pas synonymes de « liberté culturelle ». Elles ne peuvent servir d'alibi à des pratiques qui privent les individus de l'égalité des chances et violent les droits de l'homme – comme priver les femmes des mêmes droits à l'instruction.

Rapport mondial sur le développement humain 2004.

Au vu de la complexité de cette problématique, l'étude "Cultures, Spirituality and Development" du "World Faith Development Dialogue" (WFDD) conclut: « Ce qui est important dans une culture n'est pas la pureté, ni nécessairement son ancienneté, mais sa capacité à s'adapter et à être créative, ainsi qu'à choisir parmi les nombreuses influences externes auxquelles elle se trouve confrontée et à choisir parmi elles. Ce qui importe dans une culture, c'est sa capacité à générer le respect de soi, à résister à l'exploitation et à la domination, à donner du sens à ce que le peuple produit et consomme, à la terre, à la liberté, à la vie et à la mort, à la peine et à la joie. La culture est, en dernière analyse, ce qui concerne le sens. C'est pourquoi elle est étroitement liée à la spiritualité ».¹³

Le développement durable doit donc consciemment s'appuyer sur les apports culturels de la religion et de la spiritualité. Cela exige de travailler avec leurs potentialités, mais

¹² Cf. "Islam and development cooperation. Some recommendations" SDC, Berne, Suisse. Courriel: toni.linder@deza.admin.ch.

¹³ Thierry Verhelst with Wendy Tyndale, "Cultures, Spirituality and Development", in "Development and Culture", Oxfam GB 2002, p.10

aussi d'être sensible au fait qu'on peut les instrumentaliser et les manipuler. La culture, comme la religion, ne doit pas être réduite au rôle d'instrument pour atteindre n'importe quel but. Elle doit pouvoir jouer un rôle constructif, constitutif et créatif.¹⁴

L'ambivalence du religieux

Les religions et communautés de croyants peuvent se comporter en "anges de paix" ou avoir tendance à attiser les conflits. Cette ambivalence du religieux « n'est finalement pas sans lien avec la relation ambiguë que les principales religions entretiennent avec la violence. Toutes les grandes religions monothéistes connaissent des traditions qui légitiment des moyens de contrainte dans certaines circonstances, exigent des sacrifices dans les combats qu'elles livrent au nom de leur propre foi et diabolisent ceux qui adhèrent à une autre foi. Les mêmes traditions contiennent souvent des éléments qui proclament l'incompatibilité entre la violence et la foi, demandent des efforts pour faire régner la paix et prônent le respect des autres croyances. Si l'on suppose que dans un avenir proche, les religions du monde continueront de jouer un rôle dans les conflits politiques, alors il est temps de renforcer les côtés 'civilisateurs' du sacré et d'entraver la cynique mainmise que des instances politiques peuvent exercer sur lui. »¹⁵ Ce qui est dit ici des grandes religions mondiales et de leur relation avec la violence peut être généralisé à l'ensemble des religions.

(Car) la transmission de « sens » religieux à la communauté des croyants dépend fondamentalement de la libération de la pensée religieuse de toute manipulation - politique, sociale ou religieuse - par le pouvoir.

*Nasr Hamid Abu Zaid, spécialiste de littérature et philosophe égyptien
Literaturnachrichten, octobre-décembre 2004, p. 7.*

Les religions, ou plutôt leurs adhérents, développent différentes formes de résistance aux abus de pouvoir. En même temps, elles sont, avec leurs institutions, elles-mêmes exposées aux tentatives d'abus de pouvoir. La nature même des convictions religieuses est une source de danger:

- La religion s'oriente vers l'absolu, l'inconditionnel, et peut ainsi adopter des traits

¹⁴ D'après "Our creative diversity", rapport UNESCO 1995, p. 3: (Culture) "should not be interpreted in such a way as to confine culture to the role of an instrument that "sustains" some other objective; nor should it be defined so as to exclude the possibility that culture can grow and develop."

¹⁵ Andreas Hasenclever "Kriegstreiber und Friedensengel. Die Rolle von Religionen und Glaubensgemeinschaften in bewaffneten Konflikten" dans: epd-Entwicklungspolitik 14/15/2003, avec beaucoup de références bibliographiques. L'auteur est un collaborateur scientifique à la "Hessische Stiftung für Friedens- und Konfliktforschung" (HSFK) à Francfort-sur-le-Main.

totalitaires. Les religions monothéistes en particulier ont des difficultés à faire la différence entre les revendications de l'absolument divin et l'historicité de l'existence humaine.

- La conviction religieuse, qui se réclame d'une autorité absolue et exclusive, mène presque forcément à l'intolérance, au prosélytisme, au zèle missionnaire et à la formation de sectes. Les différentes formes par lesquelles l'exclusivisme religieux peut se manifester sont incompatibles dans leurs conséquences avec le pluralisme et la démocratie.
- La religion peut augmenter l'agressivité et les tendances à la violence à partir de la "plus-value symbolique" qui est conférée par « sanctification » à des motivations et objectifs "profanes".
- Ce zèle peut aussi servir à légitimer l'abus de pouvoir et justifier des atteintes aux droits humains par la hiérarchie à l'intérieur des organisations religieuses. Comme celles-ci sont le plus souvent dominées par des hommes, les questions concernant les rapports hommes - femmes et les droits humains des femmes requièrent une attention toute particulière¹⁶.

Cette fragilité est exploitée par des groupes d'intérêts de toutes tendances dans leur aspiration au pouvoir:

- Des stratégies de domination en quête d'une identité politique peuvent céder à la tentation d'utiliser à leur profit les différences culturelles ethniques et religieuses.
- On assiste à une renaissance de l'abus du religieux dans les activités terroristes actuelles.
- La direction des mouvements fondamentalistes réclame un droit absolu à une seule interprétation religieuse au détriment de toutes les autres interprétations et mêle son interprétation à des objectifs de pouvoir politique.

Écarter la religion et la spiritualité du discours et de la pratique de la coopération au développement à cause de leur dangereux potentiel d'instrumentalisation relèverait bien sûr d'un malentendu fatal. Comme fil conducteur pour les discussions en cours, nous retenons les conclusions que le sociologue Thomas Meyer tire de ses vastes recherches sur l'abus des différences culturelles: Ce serait «nourrir le fondamentalisme que de conclure, sous prétexte de la tendance actuelle croissante à exploiter les différences culturelles d'ordre ethnique et religieux pour le compte de stratégies de domination à la recherche d'une identité politique, qu'il faudrait éventuellement bannir le religieux en tant que tel de la vie publique et le confiner entièrement au domaine privé. Une telle erreur reviendrait à accepter dès le départ l'allégation inadmissible - dont le fondamentalisme tire une grande partie de son crédit - selon laquelle on ne reconnaîtrait pas d'abord en lui sa stratégie politique mais sa foi religieuse. Le fondamentalisme n'est justement pas le retour du religieux dans le politique, mais l'empêchement systématique de discours

¹⁶ Voir à ce sujet "Questionnaire – Evaluation - genre et Églises", élaboré par Michèle Morier-Genoud et Lilian Studer en annexe, p 42

religieux et moraux en politique, s'ils s'écartent un tant soit peu de la variante fondamentaliste dominante. Il est l'absolutisation à jamais d'une seule interprétation religieuse et de ses conséquences publiques au détriment de toutes les autres. Contrairement aux idées engendrées par le 'siècle des Lumières' et le développement technocratique, les formes de vie religieuse font partie, dans une culture moderne aussi, non seulement des sources les plus importantes de formation de l'identité personnelle et collective, mais aussi des énergies les plus puissantes pour conférer à l'action publique des motifs moraux.»¹⁷

S'il faut partir à présent de l'idée que les religions resteront encore pendant quelque temps un facteur de conflits, alors il est grand temps de renforcer la face "civilisatrice" du sacré et de faire en sorte qu'il devienne difficile de cyniquement accaparer celui-ci à des fins politiques.

Aussi les gouvernements occidentaux devraient-ils sortir de leur rôle séculier et s'efforcer, tout en respectant la séparation de l'Église et de l'État, d'identifier et de promouvoir dans toutes les religions les courants qui sont favorables à la démocratie et refusent la violence en tant qu'instrument politique.

Paradoxalement, les États occidentaux séculiers doivent donc intervenir dans le monde des religions afin d'accroître l'autonomie de ces dernières face au monde du politique.

Andreas Hasenclever dans *epd-Entwicklungspolitik* 14/15/2003, p. 64.

Ordre séculier, religion et État

Pour la discussion stratégique et la pratique de la coopération au développement, la relation entre la religion et le pouvoir, et aussi entre la religion et le pouvoir de l'État, doit devenir un thème central dans le contexte actuel. De la même façon qu'en ce qui concerne le concept de religion, nous devons être conscients que la séparation entre les institutions du pouvoir politique et du pouvoir religieux – entre l'État et les Églises chrétiennes – est une spécificité historique occidentale et nord-américaine. Cette relation entre l'ordre séculier et la foi religieuse s'est développée au cours de plusieurs siècles de conflits entre le pape et l'empereur, et par delà la Réforme et le siècle des Lumières. Elle constitue le fondement de l'organisation de notre société tel qu'il est ancré dans notre constitution sécularisée. Et c'est également dans ce cadre de droit constitutionnel

¹⁷ Thomas Meyer, "Identitätspolitik, Vom Missbrauch kultureller Unterschiede", éditions Suhrkamp 2272, p. 226.

que s'inscrit la coopération au développement étatique

Il est important de faire la distinction entre "processus historiques de sécularisation" et "ordre séculier". L'ordre séculier d'un État n'implique pas forcément une société a-religieuse. Cet ordre rend même possible la cohabitation de différentes communautés religieuses dans un État. L'ordre séculier libère l'État de la tutelle religieuse. Mais il libère aussi les religions et les communautés religieuses de la tutelle de l'État.

Les nombreuses formes de relations entre État et Religion :

- Les États non laïcs
- Les États anti-religieux
- Les États neutres ou désengagés
- États laïcs revendiquant un respect égal et une distance de principe

Rapport sur le développement humain 2004, UNDP, p. 70.

Ni dans la tradition byzantine du "césaropapisme", ni dans l'"Umma" - théologie politique universaliste de l'Islam –, notre modèle de séparation n'est connu. Une incompatibilité avec notre modèle de séparation n'exclut cependant pas une entente sur des principes de démocratie et de tolérance.

...Nous autres Occidentaux partons de beaucoup de jolis principes comme si cela allait de soi: priorité à l'individu, égalité de tous les hommes devant la loi, ou bien encore séparation des pouvoirs dans un ordre politique moderne. Cependant, nous perdons de vue que ces principes sont les produits tardifs de notre développement culturel...Le passage de l'Europe d'autrefois à notre culture politique actuelle, laquelle n'est dans l'ensemble plus vraiment contestée, a connu de nombreuses ruptures. Il y a eu des révolutions et des guerres. Ce processus s'est déroulé sans que nous le voulions –et ce n'était en tout cas pas quelque chose qui résidait dans les gènes culturels de la vieille Europe...

Or les sociétés d'aujourd'hui qui vivent de profonds changements sont confrontées aux mêmes problèmes que ceux qui jadis tenaient l'Europe en haleine...Ces sociétés se remettent elles-mêmes en question, donnant ainsi lieu à un "clash within civilization".

Dieter Senghaas, chercheur dans le domaine de la paix et théoricien du développement. Newsletter DDC, octobre 2004.

Il faut être conscient, dans le discours et la pratique de la coopération au développement, de la relativité historique du modèle occidental de l'ordre séculier. Mais cela ne signifie pas qu'il faille, du fait d'une mauvaise compréhension du principe de tolérance envers les partenaires, abandonner les valeurs et avantages de cet ordre.

La religion à l'époque post-moderne

Le siècle des lumières et de nombreux sociologues, en particulier dans les années 60, ont émis l'hypothèse d'une lente extinction des religions. Contrairement à cette hypothèse, des sociétés modernes et post-modernes organisées en États séculiers ont vu des formes de vie religieuse se maintenir et même continuer à se développer. Celles-ci font ainsi toujours partie des sources importantes de la formation de l'identité personnelle et collective et représentent des énergies puissantes de motivation pour l'activité publique. Manifestement, le rationalisme et les expériences qui l'ont accompagnée, telle que la démystification du monde, ont atteint leurs propres limites. C'est pourquoi, "l'essence du religieux prend la forme, à l'époque moderne, d'une frontière qui ne peut être dépassée, d'un horizon en deçà duquel le monde "le plus sécularisé" continue *volens volens* d'exister¹⁸."

Dans les sociétés modernes la religion se vit dans le monde technique, rationnel, scientifique et médiatisé de nos jours – même quand la modernité est combattu et contesté. Les fondamentalistes évangéliques et les musulmans radicaux assument eux aussi ce point de référence – en le désapprouvant. "L'anti-sécularisation" serait donc souvent un concept plus pertinent que celui de "fondamentalisme", qui est flou et incite à la polémique¹⁹.

L'individualisme dans sa forme occidentale mène au fait que les Églises – en tant que religions institutionnalisées – ne sont plus capables de remplir leur mission d'intégration sur le plan social et d'établissement de règles de vie. Il y a une tendance à utiliser les religions comme des marchés "self-service" dans lesquels on se servirait de quelconque rituel, mythe, mystique ou dogme, tout en les intégrant à une spiritualité "patchwork" de type purement individualiste et tournée vers la consommation.

L'Europe, continent d'immigration: un cas de mise à l'épreuve de la démocratie

L'Europe d'aujourd'hui – continent d'immigration – doit faire face de manière soudainement urgente à la question des relations entre la religion et la démocratie. Les démocraties occidentales se basent sur une culture commune marquée par le christianisme. Occulter ce point en raison des nécessaires adaptations au pluralisme culturel et reli-

¹⁸ Wolfgang Müller-Funk, "Ende der Religion? Plädoyer für eine Kritik der Religionskritik", NZZ, 22.02.1995.

¹⁹ Idem.

jeux des sociétés modernes serait faire preuve de tolérance mal comprise.

C'est ainsi que par exemple la discussion autour du préambule de la nouvelle convention européenne esquivé les réalités religieuses du passé et du présent.²⁰ La nécessité d'une orientation éthique globale devient de plus en plus aiguë. On demande des prises de position éthiques et religieuses. Qui réprime ou néglige ces besoins crée un vide, parce qu'il ne prend pas en compte des besoins humains fondamentaux. Et ce vide, les personnalités dirigeantes des nouveaux mouvements religieux de jeunes ou des mouvements fondamentalistes de toute couleur savent le combler.

Au niveau mondial, les religions, de même que les différences culturelles fondées sur ces dernières, prennent une signification nouvelle pour la politique et le fonctionnement des régimes concernés. Symptomatique à ce sujet est la querelle autour du "foulard" et celle autour de la présence en classe d'un crucifix dans plusieurs pays occidentaux. Ces débats montrent que plus la politique, se réfugiant dans un sécularisme radical, se ferme aux orientations religieuses d'une partie des citoyens ou d'une population immigrée pas complètement intégrée et moins elle se montre capable de répondre à des attentes et besoins sociaux justifiés, plus la religion se politise et se positionne comme source d'identités et de pratiques sociales alternatives.²¹

Comme l'a montré la discussion en 2003 sur la nouvelle réglementation des relations entre les communautés religieuses et l'État dans le canton de Zurich, la recherche de nouveaux fondements légaux va nous conduire dans de difficiles négociations entre des positions très tranchées. Le mot d'ordre des adversaires de la nouvelle loi "pas d'impôts pour les écoles coraniques" a fait qu'un projet de loi très équilibré et prometteur pour l'avenir a été refusé²². Les opposants au projet contestaient fondamentalement que des traditions non chrétiennes puissent être compatibles avec la démocratie.

Dans la coopération au développement, on sait par expérience que les traditions religieuses non chrétiennes peuvent s'accommoder de la démocratie et qu'un système religieux n'est rarement homogène quant à sa compatibilité avec la démocratie. Ce constat concerne aussi les traditions et institutions chrétiennes et par conséquent leurs programmes de développement ne doivent pas être dispensés d'un questionnement critique sur leur compatibilité démocratique.

Malheureusement, les débats qui ont lieu au sein de notre propre société ne tirent guère parti du savoir empirique de la coopération au développement. Est-ce que, étant donné

²⁰ Klara Obermüller, „Gott hat seinen Platz in einer europäischen Verfassung. Die Präambel will modern sein; sie ist seltsam unmodern.“ NZZ, 22.6.2003

²¹ Jenkins, Philip, „The Next Christianity“, dans: The Atlantic Monthly, n° 290, 2002. Voir aussi Minkenberg, Michael/Willems, Ulrich, „Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Politik und Religion im Spiegel politikwissenschaftlicher Debatten“ dans „Aus Politik und Zeitgeschichte“, annexe au journal hebdomadaire „Das Parlament“, B 42-43/2002, 21.10.2002.

²² Votation de novembre 2003.

ces conditions, la DDC et les oeuvres d'entraide ne devraient pas essayer de briser ce "splendide isolement"?

Droits humains et religion

Les religions et les communautés de type religieux ont tendance à se démarquer de l'extérieur et à faire une distinction entre leurs adhérents – les croyants, les convertis et les élus – et ceux du dehors, les non-croyants. Sur le plan interne, il y a aussi production d'une symbolique de la différence, p.ex. entre les prêtres et les laïcs, entre les hommes et les femmes, etc. Ces distinctions peuvent influencer sur la manière de concevoir la dignité de l'être humain et les droits humains que l'on risque alors de reconnaître à certains individus et groupes et à dénier à d'autres.

Alors que certaines communautés religieuses extraient directement de leur religion le canon des droits humains, les défenseurs des droits humains universels sont d'avis que la validité de ces droits ne peut jamais être fondée exclusivement sur le religieux et que leur universalité découle directement de la dignité et de la valeur de chaque être humain.

Nous n'avons pas pu traiter ces questions dans le cadre de notre projet. S'agissant de la question relative au degré de consensus qui est nécessaire dans le dialogue entre partenaires concernant les droits humains pour la coopération au niveau des programmes, ou à la manière d'atteindre ce consensus, il faudrait la reprendre d'urgence en se référant à la pratique.

Partie 2:

Coopération au développement, "Dis-moi, quelle est ta relation avec la religion?"²³

Cette question embarrassante est de plus en plus souvent posée à la coopération au développement pour les raisons décrites dans la première partie. Et les réponses, comme celles du docteur Faust dans l'oeuvre de Goethe, sont tout sauf claires.

Nous allons en premier aborder la question du point de vue de l'histoire de la coopération au développement. Nous traiterons ensuite d'un changement de paradigme dans sa compréhension de la culture et finalement nous aborderons les raisons pour lesquelles la religion et la spiritualité, malgré le chemin parcouru, sont restées un thème tabou dans la coopération au développement.

Mission et coopération au développement

La coopération au développement doit sa naissance, entre autres facteurs, à la remise en cause de l'approche chrétienne traditionnelle de la mission. Depuis les années 50, des sociétés de mission ont commencé à formuler leur mission d'une manière nouvelle. Le devoir de propagation de la foi est relégué à l'arrière plan, la mission est de plus en plus comprise comme un travail de partenariat avec les jeunes Églises en Afrique, en Asie et en Amérique latine. En même temps, des sociétés de missions qui font autorité ont lié leur activité à une compréhension du développement motivée par leur foi, ce qui a exigé des Églises un engagement politique, social et écologique.

Dans les années 60, cet élan donne naissance aux oeuvres d'entraide confessionnelles "Pain pour le prochain" et "Action de Carême". L'Entraide Protestante Suisse (EPER) et Caritas fondent de nouveaux départements pour la coopération au développement.

Des impulsions essentielles sont données par les assemblées générales du Conseil oecuménique des Églises (COE) des années 60 dans lesquelles les jeunes Églises et les théologiens du Sud prennent la parole. Du côté catholique, les encycliques papales "Pacem in Terris" et "Populorum Progressio" propagent le principe de la coopération au développement et de la solidarité internationale²⁴.

²³ "Dis-moi, quelle est ta relation avec la religion?" ("Nun sag, wie hast du's mit der Religion?") La citation introductive de ce chapitre est empruntée à la conversation entre Faust et Marguerite dans le jardin de Marthe. (Johann Wolfgang Goethe, Faust, première partie). Prise au premier degré, la scène est le récit d'une séduction, dans lequel un savant éclairé se sert de sa grandiose image du divin pour briser la résistance d'une bien-aimée attachée à une religion et à un ordre social marqués par une morale autoritaire. Faust abuse de sa supériorité intellectuelle et Marguerite finit par tuer son enfant.

²⁴ Comparer avec la présentation intégrale dans: René Holenstein, "Was kümmert uns die Dritte Welt. Zur Geschichte der internationalen Solidarität in der Schweiz", éditions Chronos, Zurich, 1998.

Les exigences des cercles progressistes des Églises pour une action politique, des changements structurels économiques et la justice sociale ont amené à la fondation de la Déclaration de Berne (DB) en 1968, puis à la Conférence Suisse –Tiers-monde en 1970 que les dirigeants des églises nationales organisèrent au Palais fédéral. Des représentants des milieux politiques et économiques y discutèrent et croisèrent le fer avec les étudiants contestataires du groupe “Jugendfraktion” issu de la mouvance de soixante-huit. Le but de la Conférence était d'élaborer de nouvelles lignes directrices politiques sur les relations Nord – Sud.²⁵

Des forces toujours orientées vers le prosélytisme et la conversion s'opposèrent et s'opposent toujours à l'ouverture du concept de la mission. Elles ont pour but de convertir à leur foi, c'est-à-dire à la foi “juste”. La foi des autres est de moindre valeur, ils doivent être “sauvés”. Cette corrélation entre zèle missionnaire et conviction du “déficit” de certains êtres humains et cultures persiste aujourd'hui encore dans notre société, sous forme sécularisée, dans l'idée de notre supériorité culturelle et de notre hostilité envers ce qui est étranger.

C'est pourquoi aux yeux de beaucoup de nos contemporains le concept de “mission” reste grevé d'ambiguïté. Là réside peut-être une des raisons pour lesquelles la religion cause des appréhensions dans le contexte d'une coopération au développement laïcisée.

La coopération au développement en tant que mission sécularisée et doctrine de salut

L'invention de l'“aide au développement” a été lancée par le président des États-Unis Harold Truman en 1949 lors de son discours d'investiture. Avec le conflit Est - Ouest en arrière-plan, il annonçait un “ nouveau programme audacieux” qui devait mettre à disposition les avantages du progrès économique et industriel pour l'amélioration et la croissance des “régions sous-développées”. Ainsi la misère, dans laquelle plus de la moitié du monde vivait, serait exterminée. C'était au début de la guerre froide et il s'agissait en premier lieu d'une tentative de rallier les pays sous-développés aux USA.

Les pays occidentaux industrialisés ont été appelés à adhérer à cette stratégie, comprise comme une mission mondiale, ce que reflétait bien le choix des mots utilisés dans un mémorandum du Département politique de la Confédération en 1950: “Au fond, il

²⁵ “Nous ne remplissons nos devoirs envers le Tiers Monde que si nous comprenons notre monde dans sa diversité et dans l'interdépendance de ses différentes parties, et qu'ensuite nous redéfinissons notre nation, nos Églises, notre économie, etc., en tant que partie intégrante de ce monde.” Hans K. Schmocker und Michael Traber, Schweiz – Dritte Welt. Berichte und Dokumente der Interkonfessionellen Konferenz in Bern, Zürich / Freiburg, 1971, p.11.

s'agit de gagner les coeurs et les âmes des peuples menacés par le communisme ou attirés par lui à cause de leur misère.”²⁶

Parallèlement à l'opinion sur l'infériorité de la religion des autres, que nous venons de constater dans certains milieux religieux, la nouvelle définition de l'aide au développement s'appuyait sur l'idée d'un “retard” technique et culturel des autres cultures. D'après cet évangile sécularisé, les êtres humains “sous-développés” devaient être “sauvés” de leur état déficitaire grâce au capital et à la technique moderne occidentale.

La coopération au développement en tant que politique globale de paix et de solidarité

Des impulsions importantes sont venues du mouvement international pour la paix, qui avait des ramifications dans le monde entier, et des idées pacifistes et humanistes qu'il véhiculait. En Suisse, ce furent surtout les socialistes chrétiens, le Service civil international pour la paix (SCI) et les Quakers Suisse, dont la section genevoise a appelé à la fondation du Conseil pour la paix de Suisse.

Rodolfo Olgiati fut une figure importante de ce mouvement, aux côtés de Regina Kägi-Fuchs, qui a par la suite fondé l'Oeuvre suisse d'entraide ouvrière (OSEO). Il avait acquis son expérience pratique comme chef du «Don suisse en faveur des victimes de la guerre» (Schweizerspende an die Kriegsgeschädigten) et au Comité International de la Croix Rouge (CICR). Il ne parlait pas de régions économiquement retardées ou sous-développées; il ne parlait pas non plus d'"aide", mais de "coopération" et de “solidarité”. Selon Rodolfo Olgiati, ces principes devaient être intégrés dans la politique extérieure. Il était d'avis que le peuple suisse, trop replié sur lui-même, avait besoin d'une sorte de “psychothérapie”.²⁷

La coopération au développement en tant que rencontre culturelle

Le chemin vers la compréhension de la coopération au développement comme rencontre culturelle exigeait tout d'abord qu'on soit au clair sur ses propres motivations idéologiques. Roy Preiswerk, professeur à l'IUED²⁸, résuma en 1972 l'état de la recherche académique ainsi que ses expériences pratiques dans l'aide au développement.²⁹ Il attira l'attention sur le conditionnement culturel des idées et des concepts couramment utilisés dans la coopération au développement et en déduisit la nécessité d'un examen

²⁶ Hug, Peter et Mesmer, Beatrix (éd.: “Von der Entwicklungshilfe zur Entwicklungspolitik”, Studien und Quellen 19, Archives fédérales, Berne, 1993, p. 78.

²⁷ Peter Hug, Beatrix Mesmer: “Von der Entwicklungshilfe zur Entwicklungspolitik”, Studien und Quellen 19, Archives fédérales, Berne, 1993, p. 61-76.

²⁸ Institut universitaire d'études du développement, Genève.

²⁹ Entwicklungszusammenarbeit als Kulturbegegnung. Imba/Laetare, Fribourg / Stein (Nuremberg), 1972.

continu de la coopération au développement du point de vue culturel, une démarche qui déboucha sur les défis suivants:

- remise en cause des concepts occidentaux concernant les processus de développement.
- valorisation des forces du tiers monde capables de produire et de renouveler leur propre concept de développement sur la base de leur système de valeurs.
- appui aux pays et aux acteurs critiques qui, en partant de leurs propres forces, déterminent une conception du développement adaptée à leurs caractères particuliers.
- promotion accrue des compétences des experts du développement dans le domaine socioculturel.

Dimensions religieuses et spirituelles de la coopération au développement: essai de compréhension

Depuis ce signal, la coopération au développement a appris que les discussions sur les questions socioculturelles étaient de son ressort et qu'elles faisaient partie de son cahier de charges. Celles-ci ont alors trouvé leur place dans les lignes directrices, les stratégies et les méthodes. Les compétences socioculturelles appartiennent dès lors aux qualifications clés requises pour l'embauche et elles figurent dans les formations de base et continue du personnel de la coopération au développement. À côté de la compréhension de la culture des "autres", il faut accorder une place équivalente à la réflexion sur les valeurs et les motivations de l'actuelle coopération au développement ainsi que sur ses fondements.

La paix, la liberté, la justice, la solidarité, la dignité humaine et la garantie des droits humains sont des valeurs suprêmes qui sont souvent inscrites au premier plan des lignes directrices des organisations. Indépendamment du fait que ces valeurs reposent sur des bases simplement humanitaires et séculières ou expressément religieuses et transcendantes, elles ont comme point commun que la "justesse" des droits humains ou de la solidarité invoquée comme l'ultime justification de ce que nous faisons ne peut pas être définie objectivement. Il n'existe pas de définition de la « justice » ou de la « solidarité » généralement reconnue. Qui s'y réfère doit finalement *croire* que ses concepts sont "justes". Aucune autorité ne peut décider quelle proportion de richesse il est juste de garder ou de redistribuer. Dans son ouvrage "Theory of justice" en 1971, le philosophe américain John Rawls arrive à la conclusion qu'une société juste serait celle dans laquelle la répartition de la fortune et des chances de formation serait ressentie comme équitable. Les critères d'appréciation seraient donc de l'ordre de l'émotion ou de la conviction.

Le caractère "juste" de la conception islamique des relations hommes - femmes est tout aussi indémontrable que les conceptions défendues par la coopération au développe-

ment à propos des questions de genre et des droits humains. Nous nous trouvons avec ces concepts dans le domaine du non évident, du non discernable et de l'ultime conviction³⁰, et par là, dans celui de la croyance et des valeurs auxquelles se soumettent non seulement les individus, mais aussi les institutions et l'État lui-même. Car, sans ce genre de postulats, vivre et fonctionner serait impossible.

À ce sujet, Rudolf Högger a indiqué des pistes de réflexion lors du séminaire du 29 octobre 2003 à l'aide de six thèses.³¹ Il a fait remarquer entre autres que beaucoup de mouvements nient idéologiquement la religiosité comme dimension permettant de dépasser le quotidien, mais qu'ils utilisent ensuite dans leurs idéologies de réforme du monde beaucoup d'images et sentiments, qui à l'évidence sont de nature religieuse. Il en va de même en ce qui concerne la recherche de sens de l'être humain moderne - y compris chez de nombreux professionnels du développement - la dimension religieuse est perceptible, même quand les personnes concernées n'en sont pas conscientes.

La religion et la spiritualité, thèmes tabous de la coopération au développement

Dans les revues professionnelles de la coopération au développement, la religion et la spiritualité ne sont pratiquement pas abordées en tant que facteurs culturels essentiels. Kurt Alan Ver Beek s'est penché sur ce phénomène et en a recherché les causes, donnant à son étude ce titre provocateur: "Spirituality : a development taboo"³².

Ce tabou a de graves conséquences, car de nombreux acteurs et bénéficiaires de nos programmes du développement ne connaissent pas la séparation du séculier et du sacré, ni par conséquent la prédominance de l'intelligence rationnelle, qui a forgé la modernité occidentale et ses concepts de coopération au développement. Nous considérons comme des décisions rationnelles les décisions à prendre concernant des questions telles que : comment et par qui faut-il faire soigner un enfant malade? quand et comment cultiver les champs? ou comment planifier des actions sociales? Mais en réalité elles sont aussi influencées par la spiritualité des acteurs et bénéficiaires.

Le pourquoi de l'absence de la religion et de la spiritualité dans la discussion de la théorie et de la pratique du développement ouvre la porte à des spéculations sans fin. En vue de travaux futurs plus systématiques, nous reprenons en résumé quelques raisons invoquées par Ver Beek.

1. On connaît de nombreux exemples d'organisations religieuses qui se sont servis de programmes de développement et en ont abusé pour manipuler les acteurs/ bénéficiaires à des fins religieuses.

³⁰ Voir le paragraphe sur le concept de religion, p.8 et ss.

³¹ "La porte du ciel", voir annexe p. 41.

³² Kurt Alan Ver Beek, "Spirituality: a development taboo" in Development Practice, vol.10, n°1, février 2000. www.developmentpractice.org.

2. Les publications en sciences sociales ont eu tendance à dévaluer la religion et la spiritualité comme étant des systèmes de pensée basés sur des mythes dépassés, dont l'influence négative devait reculer devant la pensée éclairée et scientifique.
3. D'un autre côté, on peut craindre qu'en tant que personnes extérieures, nous imposions aux cultures locales des perspectives matérialistes et scientifiques. Le respect des cultures serait là une bonne raison d'éviter le dialogue sur la religion et la spiritualité. Là-dedans peut aussi se cacher une forme subtile de condescendance qui voudrait protéger la spiritualité d'un peuple, tout en la considérant simultanément comme trop faible pour supporter le dialogue avec d'autres pensées comme celles des acteurs éclairés du développement. Le dialogue reste bloqué par la conviction inavouée que la science et le développement amèneraient en fin de compte ces personnes à abandonner leurs idées non scientifiques.
4. Éviter les conflits. Les tentatives d'individus ou de groupes ayant pour but d'imposer leurs convictions religieuses à d'autres ont souvent des conséquences graves. Une manière d'y échapper qui paraît sûre est de ne pas aborder les thèmes sensibles. Mais ce faisant, les conflits ne sont ni évités ni résolus. La coopération au développement considère aujourd'hui que les conceptions différentes dans les domaines des relations hommes - femmes et de l'environnement, de même que les conflits ethniques, sont des thèmes importants de la discussion entre acteurs des programmes. Mais alors pourquoi la religion et la spiritualité sont-elles taboues pour elle? C'est seulement par un dialogue ouvert que les personnes concernées peuvent prendre conscience des influences positives ou négatives pour leur vie des projets de développement et des conceptions religieuses, puis choisir le chemin qu'elles considèrent comme juste pour elles.

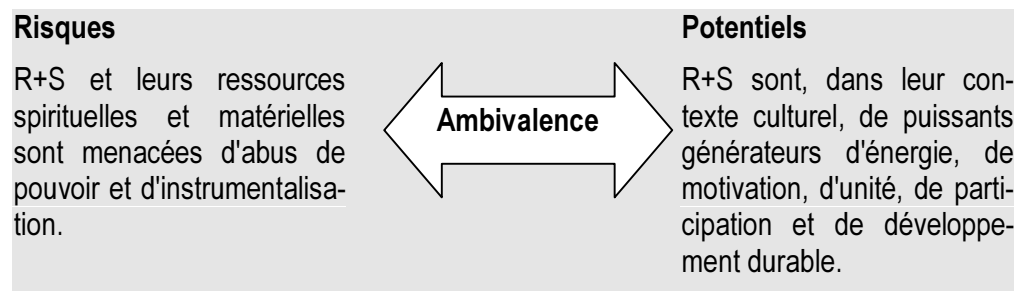
Selon l'opinion de Ver Beek, ces circonstances posent au moins deux problèmes:

1. Les idées préconçues de la part des représentants de la coopération au développement influencent leurs attitudes vis-à-vis des pratiques empreintes de spiritualité, p.ex. dans l'agriculture et la santé. Comme ce parti pris n'est que rarement explicité, il ne peut être ni discuté ni évalué par les personnes que l'on prétend ainsi respecter. Ni les "scientifiques" experts du développement, ni les "spirituels" autochtones n'ont la possibilité de réfléchir ensemble sur ces perspectives différentes.
2. Le fait d'éviter le sujet par respect n'est pas sans influence sur la spiritualité de la population. Il peut amener à une appropriation aveugle de méthodes scientifiques matérialistes dans l'agriculture, la santé ou les affaires sociales. On empêche ainsi les personnes concernées de déterminer elles-mêmes si de nouvelles méthodes sont en conflit avec leur spiritualité, ou si les deux approches peuvent coexister et comment elles peuvent éventuellement se compléter.

Amartya Sen défend ce droit des êtres humains à définir eux-mêmes leurs priorités: "Si un mode de vie traditionnel doit être sacrifié pour échapper à la pauvreté grandissante ou à une espérance de vie très faible (ce qui fut le lot de nombreuses sociétés traditionnelles pendant des milliers d'années), alors il faut que les personnes concernées aient la possibilité de participer aux choix à faire³³."

Manier l'ambivalence

Dans la première partie, nous avons constaté l'ambivalence du religieux, qui est lié au fait que les religions peuvent entretenir une relation ambiguë avec la violence³⁴. C'est pourquoi, d'un côté, la religion et la spiritualité sont des potentiels, qui peuvent être source de motivation, d'approche globale, de participation et de viabilité. D'un autre côté, les ressources spirituelles et matérielles de communautés religieuses risquent en permanence, sous le coup d'influences internes ou externes, de servir à des abus de pouvoir. L'ambivalence peut être schématisée de la façon suivante:



Les paradoxes et ambivalences du religieux sont présents dans le contexte de beaucoup de projets de développement. Il est probable qu'ils sont une des raisons de la "tabouisation" de la religion et de la spiritualité. Ne pas les prendre en compte pour éviter des conflits revient à mettre de côté un pan important de la réalité. Il ne s'agit pas simplement de choisir entre les potentialités et les risques. Ce qui est plus judicieux, c'est d'utiliser positivement l'ambivalence tout en vivant aussi avec les risques. Comme le rappelle le double visage de Janus, les deux facettes des questions qui se posent dans le domaine de la religion et de la spiritualité font partie de la condition humaine et si on n'est pas prêt à prendre un risque, une approche globale et la créativité ne sont pas possibles.

³³ Amartya Sen "Development as freedom", Oxford University Press, 1999, p.31.

³⁴ Voir plus haut "L'ambivalence du religieux", 12 et ss.

Appel spirituel de Genève

Parce que nos religions, ou nos convictions personnelles ont en commun le respect de la dignité de la personne humaine.

Parce que nos religions, ou nos convictions personnelles ont en commun le refus de la haine et de la violence.

Parce que nos religions, ou nos convictions personnelles ont en commun l'espoir d'un monde meilleur et juste.

Nous, représentants de communautés religieuses et représentants de la société civile, demandons aux décideurs planétaires, quel que soit leur champ d'activités, de respecter de manière absolue les trois préceptes suivants :

1. Ne pas invoquer une force religieuse ou spirituelle pour justifier la violence, quelle qu'elle soit.
2. Ne pas se référer à une force religieuse ou spirituelle pour justifier toute discrimination et exclusion.
3. Ne pas user de sa force, de sa capacité intellectuelle ou spirituelle, de sa richesse ou de son statut social, pour exploiter ou dominer l'autre.

Notre Appel, qui s'inscrit dans la tradition d'accueil, d'asile et de compassion de Genève, est ouvert à toute personne dont les convictions s'accordent avec les présentes demandes.

L'Appel a été lancé en avril 1999 à Genève par des chefs d'organisations internationales et des dignitaires religieux. Il a été signé depuis par de nombreux représentants de communautés religieuses et de la société civile.

Hanspeter Finger déclare à ce propos: "Il y a là pour la coopération au développement un immense champ d'apprentissage. Pour la gestion concrète, la discipline intellectuelle et les connaissances techniques restent certes la base. Mais cette base doit s'enrichir de la connaissance intuitive des limites de ce qui est réalisable et cette connaissance doit être ouverte à une réalité plus complexe. Ainsi nous serons capables d'agir en combinant l'efficacité avec des qualités "douces" comme la patience, la sagesse, l'amour, l'ouverture. Le trop fort accent mis sur une approche par objectifs, dont souffre la coopération au développement et qui nous empêche souvent de faire dans l'espace et le temps ce qui est juste, sera par là même relativisé. En outre, la motivation et la capacité d'épurer notre arsenal de méthodes s'en trouveront renforcées: "Be spiritual – act rational".³⁵

³⁵ Voir en annexe, p. 39, la thèse 4 de Hanspeter Finger.

Partie 3:

Conclusions pour la pratique de la coopération au développement

La confrontation avec les réponses, tout sauf cohérentes, qu'ont données (ou n'ont pas données!) les différents courants de la coopération au développement – en théorie comme en pratique –, quant à la religion et à la spiritualité nous amène à poursuivre dans ce chapitre avec des questions et des réponses provisoires tirées de notre propre pratique.

Dans les paragraphes suivants, nous résumons les résultats des séminaires et des journées organisés avec les responsables de programmes ainsi que les cadres de la DDC et des ONG suisses au cours de la période 2002-2003. C'est consciemment que nous utilisons le "nous" pour souligner le consensus relatif à la pratique que les participants ont atteint.

Un premier pas: clarifier notre point de vue et le communiquer

Il nous faut constamment repenser nos valeurs et nos idées directrices, afin de les rendre aussi transparentes que possible pour nos partenaires. Et cet exercice doit englober notre compréhension du développement, car les objectifs du développement sont liés étroitement à nos valeurs de référence. Souvent celles-ci touchent à des dimensions religieuses ou quasi-religieuses. Dans ce contexte, il s'agit aussi de clarifier le rôle que joue la quête du sens de l'existence humaine dans notre propre engagement professionnel au service de la coopération au développement. A-t-elle une fonction religieuse ou quasi-religieuse?

Afin de relativiser notre point de vue en le confrontant à d'autres, il faut aussi que nous prenions conscience d'idéologies inavouées de transformation du monde que nous véhiculons, par ex. des projections de "l'être humain idéal" auquel la coopération au développement est censée donner naissance. Nous devrions chercher à clarifier nos positions si nous entendons entamer un dialogue sur la religion avec des personnes religieuses d'autres cultures³⁶.

Il conviendrait en outre que nous nous préoccupions des processus de changement dans notre propre société, car cela permettrait d'avoir une image nuancée de l'Occident et de ses concepts de développement. C'est aussi une condition pour rendre visible notre position dans le dialogue avec les partenaires, tout en étant capables de la relativiser.

Différents domaines scientifiques comme l'anthropologie, l'ethnopsychologie, les scien-

³⁶ Voir Rudolf Högger, thèses 5 et 6 en annexe p. 41

ces des religions, l'histoire et la sociologie peuvent nous fournir les connaissances susceptibles de nous mettre en mesure de comprendre la dynamique et l'ambivalence de la religion et de la spiritualité. Mais le savoir ne peut jamais remplacer les attitudes de fond décrites ici. Aussi devrions-nous surtout toujours nous rappeler que tout savoir est lié à notre langue et aux concepts sémantiques qu'elle produit. Cela signifie que, justement avec le concept de "religion", nous restons aussi emprisonnés dans un concept *euro-centré*.³⁷

Le théologien catholique Hans Küng remarque à ce propos que, finalement, toutes les religions partagent certains principes éthiques essentiels sur la valeur intrinsèque de l'être humain, indépendamment de sa religion et de sa foi. Son espoir réside dans la construction de ce qu'il appelle "Weltethos", une éthique mondiale qui mettrait en valeur ces nombreuses convergences dans le fondement des religions et en ferait ses lignes directrices. En essayant de travailler sur les convergences et les divergences des religions, Hans Küng fournit aussi une contribution à la discussion de notre thème. "L'éthique mondiale" peut être une incitation pour des organisations partenaires à s'entendre sur l'éthique commune qui les anime.

Tenir compte de la réalité socioculturelle du contexte

La religion et la spiritualité se fondent souvent complètement dans le quotidien et ses rituels. Beaucoup d'humains ne font pas la différence, que fait la modernité, entre ce qui est profane et ce qui est sacré. Leur spiritualité n'a pas grand-chose à voir avec des enseignements et des systèmes théologiques. Elle reflète la vie et toutes les possibilités de l'existence humaine sur un mode plutôt narratif par des histoires de vie et des figures mythiques, ainsi que dans la pratique de rituels intégrés dans les activités quotidiennes et les fêtes. Par conséquent, en notre qualité de responsables de programmes, nous devons nous demander comment prendre en compte et intégrer les représentations spirituelles des acteurs/bénéficiaires, mais sans instrumentaliser la religion et la spiritualité au profit des objectifs de nos programmes.

Ce faisant, la question suivante peut nous aider: "Qu'est-ce qui nourrit leur âme? Qu'est-ce qui nous nourrit nous-mêmes?" L'évaluation des besoins ne devrait pas seulement faire l'inventaire des besoins matériels mais aussi considérer les aspirations et les besoins de l'âme.³⁸

En tant que responsables de programmes, nous devrions aussi avoir régulièrement la possibilité de plonger dans la réalité de la vie des acteurs/bénéficiaires, de participer à des rituels, à leur culture agraire et à celle du repas, afin d'essayer de comprendre les dimensions matérielles et spirituelles qui y sont contenues. Cela n'est souvent pas possible à cause de la surcharge des programmes de voyage. Pourquoi ne prenons-nous

³⁷ Voir plus haut à propos du concept de religion, p.8.

³⁸ Voir les thèses de Rudolf Högger en annexe, p. 41.

pas le temps nécessaire? Pourquoi les programmes de voyage empêchent-ils un rapprochement patient? Est-ce au nom de la fameuse et quasi-religieuse notion d'efficacité de la coopération au développement?

De nouveaux courants, sur lesquels nous n'avons malheureusement aucune prise en tant que responsables de programmes particuliers, éloignent toujours plus de la vie réelle de leurs bénéficiaires des programmes qui exercent une grande influence sur eux. Cette constatation vaut pour l'approche sectorielle ("Sector wide approach" - SWAP), l'aide budgétaire à des gouvernements, la mise en commun de financements ("Basket funding") et, dans une certaine mesure aussi, pour les CSLP (Cadres stratégiques de lutte contre la pauvreté).

Prendre en considération les effets de programmes de développement dans leur contexte socioculturel³⁹

La coopération au développement vise à des changements et intervient donc dans des contextes marqués par certains rapports de force et de tension. Les convictions religieuses et les institutions qui les représentent peuvent être des facteurs importants, dans des contextes donnés, d'augmentation ou de diminution de tensions. Les partenaires de la coopération au développement doivent souvent se demander si et dans quelle mesure leurs programmes agissent comme agents de prévention de conflits sociaux ou si, involontairement, ils provoquent l'escalade de la violence.

La méthode GPSC (Gestion de programme sensible aux conflits) permet d'intégrer les perspectives de conflit dans la gestion des programmes. La méthode a été mise sur pied à partir de l'expérience accumulée avec le PCIA (Peace and Conflict Impact Assessment), que certaines de nos organisations d'entraide utilisent déjà. Si elle est appliquée sur un mode participatif et flexible, la méthode GPSC facilite la participation des partenaires et des acteurs des projets. Lors du cadrage d'un programme ("mapping"), par exemple, ce sont les personnes directement concernées qui recensent les acteurs et décrivent la représentation qu'ils se font du contexte du programme. Les réseaux de relations deviennent alors transparents ainsi que le rôle joué par les forces religieuses. Un contexte local spécifique ne devrait cependant pas être exclusivement analysé avec les "lunettes" de la religion. Les questions sociales, les relations hommes - femmes et les forces politiques doivent aussi faire partie de l'analyse.

³⁹ Dans ce paragraphe, nous synthétisons les résultats de l'atelier de travail intitulé "Entre ciel et enfer: relations entre les effets visibles et non visibles de la religion et de la spiritualité dans la coopération au développement", lequel, réunissant des responsables de programmes et projets ainsi que des cadres de la DDC et des ONG suisses, s'est tenu le 26.11.03 sous la direction de Günther Bächler, chef de la section de prévention des conflits de la DDC. Des informations supplémentaires sur le GPSC (Gestion de programme sensible aux conflits) peuvent être obtenues auprès de la section spécialisée COPRET/ DDC.

La GPSC aide à l'évaluation des risques:

- Quels effets involontaires, négatifs, voire susceptibles de renforcer les conflits peuvent-ils se produire?
- À quoi faut-il être attentif dans les programmes pour que ces effets négatifs ne se développent pas?
- Quelles pratiques préventives et promotrices de paix ont fait leurs preuves?

Après la phase d'analyse – qui est en soi aussi un moyen de développer le dialogue et de faire le lien entre le programme et son contexte – le pas suivant du GPSC a pour objectif d'observer les conséquences désirées et non désirées du projet. Avec des hypothèses quant aux effets et un à deux indicateurs fiables concernant les effets attendus ("Outcome"), cela devrait être possible. Il s'agira aussi de suivre l'évolution des facteurs religieux.

Quelle que soit leur volonté de jeter des ponts pour réconcilier confessions, religions et cultures les organisations confessionnelles sont invitées à faire une analyse exacte des dimensions réellement religieuses de conflits. Elles sont appelées à un comportement bien réfléchi en face des dangers d'une implication trop hâtif pour éviter le risque de leur instrumentalisation au service d'intérêts économiques ou politiques.

Étant donné leur proximité des gens et leur position au-dessous du niveau étatique, les organisations non gouvernementales et les œuvres d'entraide sont souvent prédestinées pour accompagner et traiter des conflits de façon constructive.

*Alexander Lohner, Misereor, Aix-la-Chapelle
Entwicklungspolitik 12/2004, p. 31*

Le dialogue avec les organisations partenaires sur place

Les employés des organisations partenaires sont souvent recrutés dans les couches moyennes urbaines et intellectuelles. Ils sont socialisés à l'occidentale, habitués à voyager et maîtrisent le langage spécialisé ainsi que les concepts de la coopération au développement. Souvent ils développent des identités complexes qui intègrent aussi la contradiction entre la tradition et le monde moderne. Ce que nous percevons d'eux n'est qu'une partie de leur personnalité. Dans la plupart des cas, nous n'arrivons à connaître les éléments de socialisation non occidentale de leur identité qu'après une longue période de collaboration.

La plupart du temps, nous supposons que le personnel local des ONG connaît bien l'histoire et les conditions de vie actuelle des groupes les plus pauvres, des sans terre et des familles de petits paysans. Mais leurs connaissances historiques, leur compréhension de la culture et leur perception sociale sont, dans beaucoup de cas, le produit d'un système éducatif basé sur des analyses exogènes.

Les hommes et femmes malgaches sont toujours partagés. Ils ont un pied dans le monde du travail, celui du projet, où le rythme est dicté par les outils et un horaire bien établi. Mais leur autre face est tournée vers la nature, les rizières et les poissons; et là c'est la famille et surtout les ancêtres qui donnent le ton. Le temps ne compte pas. Quant à cet autre monde, nous ne sommes jamais vraiment très au clair. Pourtant, le développement ne pourra pas être durable si nous ne respectons pas réellement ces deux côtés de la réalité.

Un ingénieur EPF raconte ses longues années d'expérience professionnelle à Madagascar. Dans: Rudolf Högger, Wasserschlange und Sonnenvogel, Frauenfeld 1993, p. 93.

Les responsables de programmes - qui ont souvent très peu de possibilités de s'imprégner eux-mêmes sur place du mode de vie des acteurs/bénéficiaires - devraient donc prendre comme hypothèse de travail que les organisations partenaires locales peuvent être soit des ponts, soit des obstacles pour comprendre l'importance de la religion et de la spiritualité dans la vie des bénéficiaires.

Une forte identité culturelle d'une organisation partenaire et de ses collaborateurs peut présenter des avantages. Si nous aussi montrons un profil clair, alors un dialogue réaliste pourra être mené sur les valeurs, la compréhension du développement et la religion.

Nous devrions rechercher des occasions pour discuter avec nos partenaires de la religion et de la spiritualité, sans les forcer à adopter nos modes de pensée. Participer sur place aux formations continues de nos organisations partenaires peut nous aider à mieux comprendre la signification qu'ils donnent à la religion et à la spiritualité, bien plus que ne le ferait un débat intellectuel. La culture du dialogue comprend aussi la réalisation qu'ils existent des barrières de compréhension mutuelle. Nous devrions en parler et les identifier pour ne pas demander trop aux partenariats.

Les principes de base communs aux organisations partenaires

Sur quoi doivent pouvoir se mettre d'accord des organisations partenaires pour clarifier la base de leur coopération? Qu'est-ce qui est incontournable comme base commune, par exemple concernant les valeurs fondamentales comme la démocratie, la liberté religieuse, les droits humains, les questions relevant de l'égalité hommes - femmes, etc.?

Les projets de développement avec des partenaires religieux ne devraient pas être traités comme des cas particuliers, mais nous devrions leur appliquer les critères et méthodes qui ont fait leurs preuves dans la coopération au développement. Ce qui compte avant tout, ce sont les besoins des bénéficiaires.⁴⁰ Les organisations partenaires pourront réciproquement se poser des questions sur les capacités d'ordre culturel, social et politique leur permettant de contribuer à des améliorations et à "l'empowerment". Elles essayeront de comprendre ensemble le contexte et montreront ainsi leur volonté de rendre transparentes leurs valeurs et leurs motivations. Celles-ci ne doivent pas forcément s'accorder. Les expériences démontrent aussi que des comparaisons entre les valeurs occidentales et islamiques conduisent souvent à des impasses quand on axe les débats sur elles.

Il est par contre très important d'être d'accord sur les règles de base démocratiques, selon lesquelles chaque personne a le droit de participer à la prise des décisions qui ont une influence directe sur sa vie. Cela exclut de faire des concessions à des extrémistes et rend très difficile le dialogue avec des fondamentalistes. Mais la mise à l'écart systématique et résolue de groupuscules à tendance fondamentaliste, qui incite ces derniers à durcir leur attitude, place les responsables de programmes devant un dilemme.

Nous devrions, avec l'aide de nos collègues locaux, approfondir nos connaissances de base et exercer notre faculté de discernement pour distinguer entre ce qu'enseignent les textes de base des religions et les interprétations qui en sont faites et qui peuvent être dictées par des intérêts despotiques entravant le développement. La religion, par exemple, peut être manipulée pour donner une fausse légitimation à des traditions hostiles aux femmes.

Impulsions à l'intention des directions de nos institutions

Bien des questions qui se posent concernent en fin de compte les valeurs, formulées ou implicites, de nos propres institutions et par là notre culture d'organisation. Il serait souhaitable que la direction de nos institutions crée et soutienne des espaces qui permettent d'avoir des échanges avec les autres religions et réalités spirituelles et de nous

⁴⁰ Comparez avec "Rapport de l'atelier - conférence Genre, coutumes et religions: repères pour la compréhension, l'intégration et l'approbation de genre dans nos sociétés", 17-18.04.2002. Intercoopération, programme Jékasy, Sikasso, Mali.

ouvrir à elles. Cette dimension est-elle suffisamment ancrée dans les lignes directrices de nos organisations et dans nos stratégies? Même si c'est le cas, en tirer parti exige que l'on soit constamment prêt à se confronter à des questions et processus inhabituels. Cela signifie que non seulement les responsables de programmes, mais aussi leurs organisations, devraient réfléchir à leurs propres points de référence, les clarifier et les communiquer.

Questions-clés pour le dialogue sur les programmes

Les questions-clés suivantes s'adressent à toutes les organisations et aux responsables de programmes qui participent à des dialogues programmatiques. Nous utilisons ici sciemment le pluriel car ces questions concernent la DDC, les ONG suisses, les ONG locales comme les organisations locales. Le dialogue est aussi important avec les acteurs/bénéficiaires si la question de la religion et de la spiritualité doit recevoir l'attention qui lui est due.

1. Questions à sa propre organisation concernant son point de vue sur la question religion et spiritualité (R+S) et sa manière de la traiter

- Quel rôle jouent la R+S dans notre image directrice, ainsi que dans nos objectifs stratégiques?
- Comment mon organisation perçoit-elle la relation entre les valeurs de base que sont la démocratie, les droits humains et la religion? Comment nous entendons-nous sur cette question avec nos partenaires?
- Comment élaborons-nous les conditions-cadres qui permettent à notre personnel et à nos instances dirigeantes de développer une sensibilité et des compétences en ce qui concerne l'importance de la R+S?
- Nos responsables de projets et de programmes sont-ils formés à la gestion des potentiels et des risques liés à la R+S? Offrons-nous des possibilités de formation continue?
- Est-ce que nous nous occupons des potentiels et des risques de la R+S dans notre gestion de la qualité?
- Connaissons-nous et utilisons-nous des méthodes (p.ex. GPSC⁴¹) pour décrypter et comprendre les contextes socioculturels et religieux complexes dans lesquels nous intervenons et que nous soutenons?
- Connaissons-nous et utilisons-nous des méthodes (p.ex. GPSC⁴²) qui nous permettent d'observer les effets, escomptés ou non, de nos programmes dans des contextes religieux et socioculturels complexes aux niveaux des résultats et des effets attendus ainsi que de l'impact⁴³?

⁴¹ Gestion de programme sensible aux conflits, voir plus haut p. 29.

⁴² Idem.

⁴³ Comparez avec "Quelques explications sur la signification des niveaux output – outcome – impact ». p.45 et ss.

- Existe-t-il un programme conséquent de dialogue pertinent avec nos partenaires sur ces questions? (La confrontation avec les risques et les potentiels de la R+S ne doit pas aboutir à l'introduction de nouveaux instruments de contrôle à l'égard de nos partenaires!)
- Est-ce que leur savoir et leur perception des choses en ce qui concerne la R+S influent sur la conception des programmes?
- Que savons-nous de la signification de la R+S pour les acteurs/bénéficiaires du développement?
- Comment garantissons-nous que leurs expériences, leurs besoins et leurs droits respectifs de participation aux décisions dans les projets et programmes que nous soutenons soient respectés?
- Nos lignes directrices et nos critères de sélection des projets ont-ils un caractère holistique – en ce sens qu'ils incluent le point de vue des acteurs/bénéficiaires et leurs besoins spirituels?

2. Questions sur l'identité religieuse et le profil des organisations partenaires

- Comment se comporte l'organisation face à des revendications absolues de nature religieuses ou idéologique venant de l'intérieur ou de l'extérieur?
- L'organisation entretient-elle des relations d'échange avec d'autres communautés religieuses sans qu'il y ait de pression directe ou indirecte?
- Les structures hiérarchiques de pouvoir et de décision sont-elles transparentes?
- Comment se positionne l'organisation dans ses textes de référence religieuse par rapport à la problématique des relations hommes - femmes? Comment les femmes sont-elles représentées dans les différentes instances de la hiérarchie? Quel accès les femmes ont-elles aux ressources des organisations religieuses concernées (infrastructure/finances/compétences budgétaires, ressources d'organisation, formation et programmes de santé, participation à la construction de la société civile⁴⁴)?

⁴⁴ Le thème transversal des relations hommes – femmes et sa signification pour la gestion de la qualité des programmes missionnaires et pastoraux a été traité le 5.06.03. Voir annexe: Questionnaire – Évaluation genre et Église, p. 43 et ss.

3. Questions sur les relations de coopération et sur leurs effets dans les contextes de "Faith Based Organisations" (FBO⁴⁵).

- Le programme contribue-t-il à l'entente sociale au-delà de la communauté religieuse proprement dite?
- Le programme renforce-t-il exclusivement la solidarité dans la communauté considérée ("bonding social capital") ou bien favorise-t-il l'intégration sociale dans la société en général ("bridging social capital")? En d'autres termes, est-ce que d'autres personnes que les membres de la communauté religieuse en profitent concrètement?
- Comment la FBO est-elle ancrée dans la société civile? Avec quelles organisations coopère-t-elle? Est-ce qu'elle se confine à sa seule communauté de foi?
- Sur quelle compréhension des rôles des FBO et de l'État l'activité de l'organisation repose-t-elle?
- Le programme est-il relié aux plans de développement nationaux et y apporte-t-il une contribution positive?

Ainsi que le montre notamment l'exemple de l'Afrique du Sud, des organisations comme le Conseil mondial des Églises et *World Alliance of Reformed Churches* ont joué un rôle majeur dans la mutation opérée par les Églises sud-africaines qui, de partisans de l'Apartheid qu'elles étaient, en sont devenues les critiques les plus sévères. Ces organisations ont permis aux paroisses chrétiennes de ce pays déchiré de porter un regard pénétrant et critique sur leurs propres traditions et leur responsabilité politique, en même temps qu'elles soutenaient des stratégies de résistance non-violente dans le pays et en sa faveur.

Un but avoué de la mise en réseau de communautés religieuses serait...de renforcer leur autonomie et de rendre difficile leur appropriation dans la lutte que se livrent les partis.

Andreas Hasenclever dans epd-Entwicklungspolitik 14/15/2003, p. 64.

⁴⁵ Le concept de "Faith Based Organisation" est de plus en plus utilisé dans la coopération internationale. Nous l'utilisons ici pour souligner que le catalogue de questions ne s'adresse pas seulement aux communautés chrétiennes.

4. Attitude face aux risques de polarisation et d'instrumentalisation

- Le programme pourrait-il exclure des personnes particulières, des groupes et des FBO, et renforcer par là un égarement identitaire d'inspiration ethnique ou religieuse?
- L'organisation utilise-t-elle les instruments de la « Gestion du cycle de programme » (PSER) pour savoir comment gérer les risques?
- Lorsqu'un programme s'adresse à une minorité religieuse ou ethnique, existe-t-il dans la Gestion du cycle de programme (PSER) des mesures qui empêchent la polarisation?

Annexe

Religion et spiritualité dans la pratique de la coopération au développement: tabou ou fausse pudeur?	
Cinq thèses de Hanspeter Finger	page 38
“La porte du ciel”	
Essai de compréhension des dimensions religio-spirituelles de la coopération au développement	
Résumé des thèses de l'exposé de Rudolf Högger	page 41
Questionnaire Evaluation– Genre et Église	
élaboré par Michèle Morier-Genoud et Liliane Studer	page 42
Quelques explications sur la signification des niveaux "output", "outcome" et "impact"	page 45

Religion et spiritualité dans la pratique de la coopération au développement: tabou ou fausse pudeur?⁴⁶

Cinq thèses de Hanspeter Finger

L'auteur a illustré sa présentation avec des exemples tirés de la pratique de SWISSAID

Thèse 1 :

Sans spiritualité pas de développement durable

Sans autolimitation, il n'y a pas de durabilité écologique, sociale et humaine individuelle. La spiritualité aide à relativiser la partie matérielle de la vie. Elle conduit aussi à l'expérience libératrice selon laquelle la clé d'un bien-être durable réside dans une certaine autolimitation. La spiritualité relativise aussi notre orientation -centrée sur des objectifs et sur l'efficacité- qui, en considération de "l'objectif flou de la durabilité", induit souvent en erreur. L'idée consiste dès lors plutôt à "optimiser sur fond d'objectifs flous", ce qui, à la place d'un renforcement de l'efficacité immédiate destructeur, mène à une coopération à long terme.

Thèse 2 :

Les prétentions de salut universalistes des religions monothéistes représentent une menace pour le monde globalisé. Face à cela, la coopération au développement doit se montrer critique et constructive.

La prétention de salut universaliste de certaines religions conduit souvent, non seulement en politique mais dans la pratique du développement, à des mésententes, à des conflits et à la guerre. Elle menace la paix mondiale, le développement durable, la diversité culturelle et porte préjudice à la dignité humaine par rapport à l'expérience religieuse et spirituelle. Même si un grand nombre d'institutions religieuses relativisent verbalement la façon dont elles conçoivent leur mission, il est nécessaire d'observer d'un œil critique comment les choses se passent en pratique sur place. Cela s'applique avant tout à la zone grise du travail socio-pastoral pour le suivi duquel on a encore besoin d'élaborer des instruments adéquats.

Thèse 3 :

La combinaison entre la globalisation économique et religieuse est un mélange explosif auquel la coopération au développement devrait prendre garde

Dans le Sud, le fondamentalisme se développe souvent en réaction au processus de modernisation et de démocratisation de la modernité occidentale. Contre l'économie globalisée, contre la culture de prosélytisme occidental. La source de l'identité indivi-

⁴⁶ Présentation faite lors de la rencontre DDC-ONG du 9.10.2002.

duelle propre devient alors la religion, qui, alliée à une politique conservatrice, aspire à une hégémonie non seulement religieuse mais aussi culturelle, politique, économique et linguistique. Les représentations traditionnelles de l'ordre constituent dans ces conditions un bastion. Le lien entre l'intérêt d'organisations multilatérales telles que la Banque mondiale et le Fond monétaire international (FMI) pour les religions et les initiatives d'ordre spirituel ("Faith based initiatives") prises par le président G.W. Bush nécessite une analyse critique. En effet, le risque est grand que la religion soit exploitée et serve de prétexte en vue d'imposer la globalisation économique d'après le modèle occidental avec encore moins d'égard

Thèse 4 :

« Be spiritual – Act rational »

Les religions affirment que le développement réclame l'harmonisation de processus apparemment antithétiques. Mahatma Gandhi et Martin Luther King, par exemple, parlaient les deux d'une loi spirituelle qui lierait la transformation sociale (changement des structures externes) à la croissance personnelle (changement des structures internes). Il y a là pour la coopération au développement séculière un immense champ d'apprentissage. Pour l'action concrète, la discipline intellectuelle et les connaissances techniques restent certes des bases, mais enrichies par la connaissance intuitive des frontières de ce qui est réalisable et ouvertes à une réalité plus complexe, ce qui nous rend capables d'agir avec efficacité, mais aussi de manifester des qualités "douces" comme la patience, la sagesse, l'amour, l'ouverture. Ainsi la trop forte orientation en fonction d'objectifs, dont souffre la coopération au développement et qui nous empêche souvent de faire aujourd'hui ce qui est juste, est par là même relativisée tandis que sont renforcées notre motivation et notre capacité d'épurer de manière correspondante notre arsenal méthodologique.

Thèse 5 :

Si de l'argent public en faveur du développement doit être alloué à des institutions religieuses, il faut le distribuer de manière égale aux religions auxquelles appartiennent les populations cibles

Lorsque les gouvernements des États occidentaux veulent renforcer l'acheminement de leurs contributions au développement à travers des institutions religieuses, il risque d'arriver que les religions dont nous sommes proches soient avantagées. D'autre part, l'autodétermination religieuse et culturelles d'une grande partie de nos populations cibles se trouve ainsi mise en danger. Raison pour laquelle, afin de ne pas mettre en péril les principes de base de la coopération au développement comme l'égalité, l'autodétermination et l'attribution des moyens en fonction des besoins, l'on devrait, au moment de l'allocation aux institutions religieuses des fonds destinés au développement, dûment prendre en compte l'appartenance religieuse de la population cible et son environnement institutionnel, et veiller à garantir une répartition équitable de ces fonds. Ce qui implique que si on soutient des séminaires de théologie chrétienne, il faut prendre en

considération aussi de coopérer avec des écoles coraniques et d'appuyer la formation de nonnes bouddhistes.

Berne, le 9 octobre 2002

Hanspeter Finger, SWISSAID

"La porte du ciel" : Essai de compréhension des dimensions religieuses et spirituelles de la coopération au développement

Résumé des thèses de l'exposé de Rudolf Högger⁴⁷

1. Dans un premier temps, nous nous sommes remémoré l'essence du religieux ou du spirituel à l'aide de l'image de "la porte du ciel" (ianua coeli). L'image met en lumière que la dimension religieuse/spirituelle n'est liée ni à la culture ni au temps, mais à la nature humaine.
2. "La porte du ciel" est le point de rencontre d'un monde "de ce côté-ci" et d'un monde "de l'autre côté". Pratiquement, cela signifie – indépendamment de notre volonté – que notre monde quotidien rationnellement saisissable et maîtrisable ainsi que notre pensée individuelle, qui y est ancrée, se trouvent en relation avec quelque chose de plus grand, d'insaisissable, et de non maîtrisable qui agit sur nous. La "terre" (le monde saisissable) se distingue du "ciel" (l'autre côté insaisissable). Mais les deux ensemble forment un tout que nous ne pouvons pas éviter.
2. Dans la phase d'approfondissement, nous avons d'abord rencontré une religiosité vivante et courante. Celle-ci se caractérise par le fait que la dimension du ciel, de l'ensemble plus grand, ne se perçoit pas seulement à travers des dieux et des lois extérieurs, mais s'expérimente aussi (et avant tout) par l'âme personnelle des individus. Une telle intériorité vivante n'abolit pas l'instinct et les sentiments, mais elle les stimule. Elle fait progresser les forces de développement dans l'être humain.
3. En revanche, dans la religion sous sa forme institutionnalisée, l'autre côté (la dimension plus grande, non saisissable) apparaît comme se situant complètement hors de l'homme. Les représentants humains d'un ciel aussi étranger revendiquent le pouvoir vis-à-vis de l'être humain et exigent la soumission de celui-ci. Cela conduit d'un côté à l'abus, et de l'autre à un état de minorité. Et le développement durable est entravé.
4. Dans les mouvements quasi-religieux, la dimension de la religiosité est à vrai dire idéologiquement niée; pourtant dans la pratique, l'idéologie de réforme du monde se sert de beaucoup d'images et de sentiments qui – de notre point de vue – sont en fait de nature religieuse. Et parce que cela reste inavoué, là aussi le danger d'abus, de minorité, ainsi que d'un développement non durable est grand.
5. De même -quoique les personnes concernées n'en soient en général pas conscientes- la dimension religieuse est perceptible chez l'être humain moderne qui cherche un sens à sa vie - les professionnels du développement ne faisant à cet égard pas exception. Cela rend difficile le dialogue avec des personnes religieuses d'autres cultures.

⁴⁷ Exposé fait lors du séminaire du 29.10.03. Le conférencier a illustré ses thèses de nombreuses images.

Relations hommes - femmes dans les organisations chrétiennes

Questionnaire — Evaluation « Genre et Églises » proposée par Michèle Morier-Genoud et Liliane Studer

L'importance du thème transversal relations hommes - femmes pour la gestion de la qualité dans les programmes pastoraux et missionnaires a été discutée lors du séminaire du 5 juin 2003 dans le cadre du projet "Rôle et signification de la religion et spiritualité dans la coopération au développement". Michèle Morier-Genoud et Lilian Studer du Bureau de coordination "Gender et Empowerment" (Pain pour le prochain/ PPP, Entraide protestante suisse/EPER, mission 21 et Échange et mission/ DM), ont proposé un questionnaire d'évaluation "Gender et Empowerment" qui soit utilisable dans les programmes de développement, par exemple, dans le domaine de la santé. De là a ensuite germé l'idée d'adapter le questionnaire en question au contexte des églises.

Une présentation "Entre domination et libération" de Michèle Morier-Genoud a aussi enrichi les réflexions. L'histoire des rôles des hommes et des femmes dans les églises chrétiennes, en particulier réformées, est complexe et en aucun cas homogène. Elle est influencée par les contextes socioculturels et politiques respectifs ainsi que par les structures du pouvoir auxquelles les Églises tantôt se sont soumises tantôt ont opposé une résistance. En outre, l'inculturation a créé une grande variété de situations quant aux relations hommes – femmes dans les cultures non européennes.

Le questionnaire qui suit doit aider, dans le dialogue entre Églises partenaires et entre les organisations partenaires religieuses, à clarifier d'importantes questions relatives aux relations hommes - femmes sur le plan interne. Il s'agit là de processus d'apprentissage communs entre partenaires -hommes et femmes- et non d'un instrument au service de la conditionnalité. Cela signifie qu'il faut respecter les valeurs et normes de collaboration entre partenaires en usage dans la coopération au développement.

Questionnaire — Evaluation « Genre et Églises »⁴⁸

Pays :

Date :

Personne(s) & organisation en Suisse ayant participé à la discussion :

Nom de l'Église :

Personne(s) de l'Église ayant participé à la discussion :

Date de la fondation de l'Église dans sa première forme (nom et mission fondatrice) :

Date de l'indépendance de l'Église :

Date de l'indépendance du pays :

Nombre de membres :

Nombre de paroisses (congrégations ou autre terme) :

Région couverte par l'Église :

Organisation(s) internationale(s) à laquelle l'Église est affiliée :

Instance décisionnelle pour les comptes et budgets :

	Appréciation pour les femmes et les hommes +2; +1 ; 0 ; -1 ; -2 F H		Commentaires et détails
1. Est-ce que l'Église encourage l'accès des femmes et des hommes à l'infrastructure de base (finances, locaux) ?			
2. Est-ce que l'Église renforce l'accès des femmes et des hommes aux ressources et à la technologie – NTIC, transports,...			
3. Est-ce que l'Église encourage les possibilités de formation et d'éducation pour les femmes et les hommes – formation théologique de base, formation pastorale, catéchèse, diaconie.			
4. Est-ce que l'Église permet aux femmes et aux hommes d'accéder aux prises de décision de l'institution ? À quels niveaux ?			
5. Est-ce que l'Église permet aux femmes et aux hommes d'accéder à des postes correspondant à leur formation (préciser les domaines) ?			
6. Est-ce que l'Église identifie les barrières qui existent entre les femmes et les hommes quant à leur participation dans la vie de celle-ci ? Si oui, lesquelles ?			
7. Est-ce qu'il existe dans l'Église des lieux de débats sur ces barrières – groupes et centres de			

⁴⁸ Proposition réalisée par Liliane Studer et Michèle Morier-Genoud, mars 2004.

formation, d'animation, d'organisation ?			
8. Est-ce que l'Église encourage les femmes et les hommes à s'organiser ? Sous quelle forme ?			
9. Est-ce que l'Église encourage les femmes et les hommes à avoir accès au contrôle des ressources et/ou des moyens techniques ? Par exemple, commission des finances, synodes, bâtiments,...			
10. Est-ce que l'Église encourage les femmes et les hommes à respecter les droits humains ? De quelle manière ?			
11. Est-ce que l'Église encourage les femmes et les hommes à entreprendre des activités en matière de justice sociale – par exemple travail avec les enfants des rues, avec les personnes affectées du HIV/SIDA, prostitution, corruption ?			
12. Est-ce que l'Église encourage les femmes et les hommes à développer des activités en lien avec le respect de la création ou à participer à de telles activités – par exemple assainissement du milieu de vie, développement de technologies respectueuses de l'environnement, participation à campagnes nationales.			
13. Est-ce que l'Église encourage les femmes et les hommes à développer des réseaux de solidarité dans la société civile ou à participer à de telles activités ? Le cas échéant, exemples ?			

Annexes jointes lors de l'établissement du questionnaire :

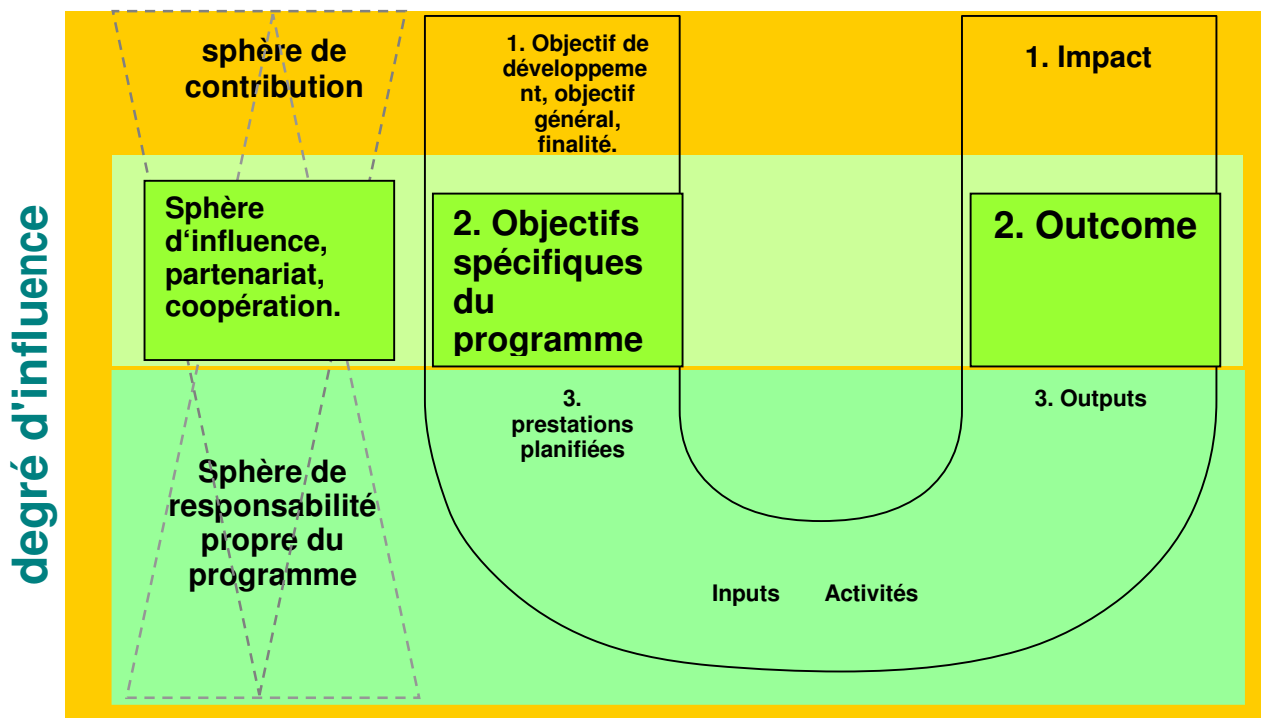
Commentaires pour l'utilisation du questionnaire

1. Ce questionnaire est conçu comme un outil pour établir une photographie de l'Église quant à sa position par rapport à la problématique Genre et « empowerment ». L'annexe déjà produite sur la définition de ces notions est à joindre au document final.
2. Il serait intéressant d'avoir des questionnaires remplis par différentes instances d'une même Église au même moment.
3. Pour mieux visualiser le développement d'une Église, il serait intéressant d'établir un questionnaire sur un moment historique passé (au moment de l'indépendance de l'Église, du pays ou autre).
4. Les annexes jointes au moment du remplissage du questionnaire peuvent être diverses :
 - comptes et budgets
 - minutes d'un synode ou assemblée générale
 - statuts, conventions, confessions de foi
 - articles de journaux

Quelques explications sur la signification des niveaux – output – outcome – impact

C'est un fait établi: les projets de développement se meuvent souvent dans des contextes à forte incidence religieuse et par là dans des situations où les dilemmes sont nombreux. Ceci induit des exigences élevées dans la gestion du cycle d'un projet.⁴⁹ Ce qui est important c'est la façon de manier les 3 niveaux d'objectifs et de résultats dans le cadre du PCM.

Contexte



- Outputs (extrants): responsabilité du programme – prestations prévues
- Outcomes (effets attendus): influence exercée – objectifs de programme
- Impact: contribution aux objectifs de développement généraux

⁴⁹ PCM (Project cycle management), aussi nommé PSER (Planification, suivi, évaluation, réalisation)

À ces trois niveaux correspondent les questions suivantes:

- Niveau "Output": qu'avons-nous atteint directement avec nos activités?
- Niveau "Outcome": contribuons-nous de façon efficace aux objectifs de programme?
- Niveau "Impact": Quelle est notre contribution à la réalisation des objectifs globaux du développement (réduction de la pauvreté, amélioration de la santé publique)? Allons-nous dans la bonne direction? Notre contribution a-t-elle un sens?

Prenons, à titre d'illustration, un exemple tiré d'un projet de lutte contre la malaria, lui-même intégré à un programme de santé:

- Output: des moustiquaires ont été distribuées à la population; celle-ci a été également sensibilisée et a reçu les explications nécessaires en vue d'un emploi correct des moustiquaires
- Outcome: les agents de santé s'emploient à convaincre les gens des avantages des moustiquaires et les engagent à en acheter d'autres. La majorité de la population en achètent et les utilisent correctement. Dormir sous une moustiquaire va désormais de soi.
- Impact: réduction de la malaria, amélioration de la santé publique.

À chaque niveau, il faut émettre des hypothèses concernant ce que nous voulons provoquer comme effet au niveau immédiatement supérieur. Cela veut dire que nous devons avoir une vision claire de ce qu'est l'Output et nous demander quels effets susceptibles de provoquer un changement durable dans les comportements nous voulons atteindre au niveau Outcome. La simple distribution de moustiquaires au niveau de l'Output, par exemple, n'aura que peu d'effet, si le but visé est que les personnes les utilisent régulièrement et en fabriquent d'autres de types différents.

Lorsque nous disons dans une description de projet: nous construisons avec la population des latrines pour améliorer la santé de la population, il manque le niveau Outcome, l'objectif lui-même, c'est-à-dire que la population utilise les latrines dans la durée et qu'elle modifie ses habitudes dans le domaine de l'hygiène.

La supposition qu'un travail biblique contextuel (niveau output) conduira directement à une société plus juste (niveau Impact) ne suffit pas. Les hypothèses d'effets doivent être formulées ainsi que les objectifs à atteindre au niveau de l'Outcome. Là où les hypothèses ne sont pas directement vérifiables, il est nécessaire de poser des indicateurs qui soient sensibles et spécifiques à l'objectif.

Alors qu'au niveau Output nous pouvons vérifier si les activités planifiées ont été effectivement réalisées et si elles l'ont été de manière adéquate (agissons-nous adéquatement?), c'est seulement au niveau Outcome que nous trouvons la réponse à la question : "Faisons-nous ce qui est adéquat ?".

Au niveau Outcome, les relations de partenariat ont une importance décisive, car nous ne pilotons et ne contrôlons pas seuls le programme. Ce niveau constitue aussi la charnière avec le niveau Impact. Cela signifie qu'il faut formuler et vérifier des hypothèses selon lesquelles le programme contribue effectivement à atteindre les objectifs suprêmes. Ici, les effets produits au niveau Impact ne sont plus mesurables. Pour savoir si la direction prise est la bonne et si ce que nous faisons a du sens, on en est donc réduit à des estimations basées sur des hypothèses quant aux effets.

Plusieurs questions clés ne peuvent trouver de réponse que si les objectifs spécifiques au niveau Outcome sont formulés de manière précise lors de la phase de planification et qu'est assuré un accompagnement attentif, fondé sur un processus de suivi et d'évaluation. Mais là, nous retombons dans le piège de cette conception occidentale fondée sur ce qui est mesurable et maîtrisable. Cette conception nous complique l'accès à une réalité de l'insaisissable et, partant, au facteur religion et spiritualité. Ce qui, mathématiquement et statistiquement, peut être saisi et mesuré avec exactitude et précision se trouve face à face avec une autre réalité qui s'impose à l'âme avec force et puissance par métaphores et sous forme de sentiments. Ce constat nous replonge dans une situation de dilemme.