



ROLLE UND BEDEUTUNG VON RELIGION UND SPIRITUALITÄT IN DER ENTWICKLUNGS- ZUSAMMENARBEIT

EIN REFLEXIONS- UND
ARBEITSPAPIER

ANNE-MARIE HOLENSTEIN



Schweizerische Eidgenossenschaft
Confédération suisse
Confederazione Svizzera
Confederaziun svizra

Direktion für Entwicklung
und Zusammenarbeit DEZA

Rolle und Bedeutung von Religion und Spiritualität in der Entwicklungszusammenarbeit

Ein Reflexions- und Arbeitspapier

Anne-Marie Holenstein

Umschlagseiten: „Das Tor zum Himmel“

„Tunduk“, die Rauchöffnung im Zenith der kirgisischen Jurte, wo das Jenseits (der Himmelsraum) das Diesseits (den menschlichen Lebensraum) berührt.

Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit DEZA
Freiburgstrasse 130
CH-3003 Bern
info@deza.admin.ch
www.deza.admin.ch
Anschrift der Autorin: amholenstein@bluewin.ch

Projektleitung „Entwicklung und Religion“: Anne-Marie Holenstein
Redaktion und Layout: Anne-Marie Holenstein

Diese Publikation ist in deutscher, französischer, englischer und spanischer Sprache erhältlich und kann als pdf Dokument über die Website der DEZA bezogen werden. www.deza.admin.ch/de/Home/Dokumentation_und_Archiv. Für die französische, englische und spanische Version statt /de/ die entsprechende Sprachversion wählen.

Die Verantwortung für den Inhalt dieser Publikation liegt bei der Autorin; dieser reflektiert nicht notwendigerweise die Position der DEZA.

Erste Auflage März 2005
Zweite, durchgesehene Auflage Januar 2006
Dritte, durchgesehene Auflage Februar 2009

Für weitere Publikationen im Rahmen des Projekts „Entwicklung und Religion“ siehe Seite 6.

Inhalt

Vorwort	Seite 4
Einleitung	5
1. Teil: Grundlegende Fragen zu Religion und Spiritualität	7
Zum Religionsbegriff	
Kulturleistungen von Religion	
Die Ambivalenz des Religiösen	
Säkulare Ordnung, Religion und Staat	
Religion in der Postmoderne	
Einwanderungskontinent Europa, ein Testfall der Demokratie	
Menschenrechte und Religion	
2. Teil: „EZA, nun sag, wie hast du's mit der Religion?“	17
Mission und Entwicklungszusammenarbeit (EZA)	
EZA als säkularisierte Mission und Heilslehre	
EZA als umfassende Friedens- und Solidaritätspolitik	
EZA als Kulturbegegnung	
Versuch einer Verständigung über die religiös-spirituellen	
Dimensionen der Entwicklungszusammenarbeit	
Religion und Spiritualität als Tabus der Entwicklungs-	
zusammenarbeit	
Umgang mit Ambivalenz	
3. Teil: Folgerungen für die Praxis der Entwicklungszusammenarbeit	24
Ein erster Schritt: unseren eigenen Standpunkt klären	
und vermitteln	
Die soziokulturelle Kontextrealität wahrnehmen	
Die Wirkungen in soziokulturellen Umfeldern wahrnehmen	
Der Dialog mit den Partnerorganisationen vor Ort	
Die gemeinsame Basis zwischen Partnerorganisationen	
Impulse für die Leitungsebenen unserer Institutionen	
Leitfragen für Programmdialoge	
Anhang	32
Religion und Spiritualität in der Praxis der EZA:	
Tabu oder Feigenblatt? Fünf Thesen von Hanspeter Finger	
„Das Tor zum Himmel“ - Versuch einer Verständigung über die religiös-spirituellen Dimensionen der Entwicklungszusammenarbeit.	
Zusammenfassende Thesen zum Referat von Ruedi Högger	
Questionnaire – Assessment – Genre et Eglise.	
Erarbeitet von	
Michèle Morier-Genoud und Liliane Studer	
Exkurs zur Bedeutung der Ebenen Output – Outcome – Impact	

Vorwort

Religion und Spiritualität sind Quellen von Welt- und Lebensbildern; sie stellen politische und gesellschaftliche Gestaltungskräfte dar; sie sind Kräfte von Kohäsion und Polarisierung; sie generieren gesellschafts- und entwicklungspolitische Impulse; sie dienen als Instrumente politischer Referenz und Legitimation. Die Entwicklungszusammenarbeit kann es sich nicht leisten, Religion und Spiritualität auszublenden.

Entwicklungsarbeit ist zu einem grossen Teil interkulturelle Arbeit und diese Dimension hat häufig mit Religion zu tun. Vielen Menschen und Gesellschaften ist die Trennung von Sakralem und Säkularem fremd. Der sozio-religiöse Kulturkontext ist sehr wichtig und es braucht solide Kenntnis davon, um gute Entwicklungsarbeit zu leisten. Die entwicklungsfördernden Werte von Religion und Spiritualität äussern sich auf der Ebene des individuellen und des kollektiven Verhaltens. Dort wo Religion und Spiritualität im Alltag der Menschen und Gesellschaften verwurzelt sind, können sie einen wichtigen Beitrag zur nachhaltigen Entwicklung leisten. Sie können auch die Dialogkultur stärken.

Religion und Spiritualität sind aber auch Risikofaktoren, wenn sie durch Machtinteressen instrumentalisiert werden oder politische und soziale Machtverhältnisse beeinflussen - dies vor allem in Situationen gesellschaftlicher Verunsicherung oder soziokultureller Entfremdung. Die Vereinnahmung von Religion und Spiritualität für politische Zwecke, die Aushöhlung von Toleranz, religiös begründete konfliktive Abspaltung und Abgrenzung zwischen Bevölkerungsgruppen bilden Gefahren für Entwicklung und Frieden. Die Grenzen liegen dort, wo die Dialogbereitschaft nicht mehr da ist.

Religiöse Organisationen spielen in vielen Situationen eine wichtige Rolle als soziale Dienstleister und als soziale Auffangnetze, oder als eigentliche Kräfte der sozialen Organisation. Organisationen mit religiösem Hintergrund sind weltweit Akteure und Partner von Nothilfe, Wiederaufbau und Entwicklungsarbeit.

Vor diesem Hintergrund haben die DEZA und die schweizerischen Hilfswerke und Entwicklungs-NGO seit 2002 einen Reflexionsprozess zum Thema der Rolle und Bedeutung von Religion und Spiritualität in der Entwicklungszusammenarbeit geführt. Dabei ging es darum, eine Auslegeordnung über die vielschichtigen Dimensionen dieser Thematik zu erarbeiten und daraus Anhaltspunkte und Qualitätskriterien für den Umgang mit Potentialen und Risiken von Religion und Spiritualität sowie für Partnerschaften mit „faith based“ Organisationen abzuleiten.

Die vorliegende Publikation ist das Resultat dieses Reflexionsprozesses. Sie ist bewusst als Reflexions- und Arbeitspapier und als ein Diskussionsbeitrag konzipiert. Diese Publikation lädt ein zur Debatte, um den Erkenntnis- und Wissensstand über die Rolle von Religion und Spiritualität – sowie den Umgang damit - im Diskurs über normative, strategische und operative Fragen der Entwicklungs- und Humanitären Zusammenarbeit zu stärken.

Walter Fust
Direktor der Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit

Einleitung

„Religion und Spiritualität – ein Tabu in der Entwicklungszusammenarbeit?“¹ Mit dieser Frage haben wir im Herbst 2002 am halbjährlichen Treffen zwischen der DEZA und Schweizer Hilfswerken einen Reflexionsprozess eingeleitet. Wir gingen von der Feststellung aus, dass Religion und Spiritualität als wichtige soziokulturelle Faktoren in den Fachdiskussionen wie in der Programmpraxis der Entwicklungszusammenarbeit weitgehend ausgeklammert bleiben.²

Das Treffen bestätigte diesen Befund. Die Teilnehmenden erarbeiteten zwar eine breite Auslegeordnung einschlägiger Themen, wichen aber den Fragen nach der Bedeutung von Religion in der Praxis ihrer Organisationen aus. Offenbar berührte das Tagungsthema eine mentale Tabuzone. Es drängte sich eine längere Reflexionsphase auf. Die Sektion NGO der DEZA beschloss daher, den Fragen nach Bedeutung und Rolle von Religion und Spiritualität in vertiefter Zusammenarbeit mit den Hilfswerken weiter nachzugehen. Mit der Leitung des Reflexionsprozesses beauftragte sie die Konsultantin Anne-Marie Holenstein.

Teilnehmende aus NGO, Hilfswerken und der DEZA befassten sich während des Jahres 2003 in fünf Workshops mit folgenden Themen:

- Religion und Spiritualität im ganzheitlichen Verständnis der Entwicklungszusammenarbeit
- Religion und Spiritualität als wichtige soziokulturelle Faktoren/ Beobachtung ihrer Wirkungen im Umfeld von Programmvorhaben/ Konsequenzen für die Programmpartnerschaften und das Project Cycle Management (PCM)
- Leitfragen für Programmdialoge

Matthias Schnyder, früherer Mitarbeiter der Sektion NGO, hat zudem mit dem Grundlagenpapier „Säkulare Ordnung, Staatsverständnis und Religion“ einen wichtigen Diskussionsbeitrag geleistet.³

Die Ergebnisse des zweijährigen Reflexionsprozesses legen wir hier im Sinne eines vorläufigen Erkenntnis- und Wissenstandes vor, der nun in Diskussion und Praxis mit unsern Partnern zu überprüfen und zu vertiefen ist.

Als Leitfrage stellen wir für die weitere Arbeit die Ambivalenz des Religiösen in den Mittelpunkt. Religion und Spiritualität sind machtvoll soziokulturelle Energien, die Motivation, Ganzheitlichkeit, Partizipation und Nachhaltigkeit ermöglichen. Gleichzeitig aber sind die geistigen und materiellen Ressourcen von Glaubensgemeinschaften von innen und aussen dem Risiko des Machtmissbrauch und der Instrumentalisierung ausgesetzt. Anhand von Fallbeispielen werden wir nun in Zusam-

¹ In Anlehnung an: Kurt Alan Ver Beek „Spirituality, a Development Taboo“ in: Development in Practice, Volume 10, Number 1, February 2000.

² Ausnahmen finden sich in der Missions- und Pastoralzusammenarbeit konfessioneller Hilfswerke.

³ Matthias Schnyder: Säkularisierung, Staatsverständnis und Religion. Rahmenbedingungen der EZA. Elektronische Kopien können von der Seite www.deza.admin.ch > Publikationen heruntergeladen werden.

menarbeit mit Hilfswerken und ihren Partnern Fragen zum kreativen und partnerschaftlichen Umgang mit dieser Ambivalenz weiter vertiefen.

Allen Kolleginnen und Kollegen aus NGO, Hilfswerken und der DEZA, die sich an unsern Suchprozessen und Diskussionen beteiligt haben, danken wir für ihre engagierte Zusammenarbeit und sehen einer fruchtbaren Zusammenarbeit auch in den weiteren Schritten entgegen. Ein ganz besonderer Dank geht an die Mitglieder der Begleitgruppe, die uns immer wieder veranlasst haben, die Ergebnisse kritisch zu überdenken.

Bern, im Februar 2005

Konrad Specker
Leiter der Sektion NGO, DEZA⁴

Zur weiteren Entwicklung des Projekts – Hinweise auf Publikationen

- | | |
|---------------|---|
| Januar 2008 | <p>Die DEZA publiziert Fallbeispiele zum Umgang mit Potentialen und Risiken von Religion und Spiritualität in sozioökonomisch unterschiedlichen Umfeldern.</p> <p>Reader 1: Erfahrungen aus christlich geprägten Umfeldern. Fünf Fallbeispiele.</p> <p>Reader 2: Erfahrungen aus islamisch geprägten Umfeldern. Vier Fallbeispiele.</p> |
| Frühjahr 2009 | <p>Reader 3: Zwei Fallbeispiele zu Fragen der Zusammenarbeit zwischen kirchlichen Institutionen.</p> <p>Drei Fallbeispiele aus Umfeldern endogener Kulturen.</p> <p>Schlussdokument: „Entwicklung und Religion. Folgerungen für die Praxis. Methoden und Instrumente“</p> |
| Frühjahr 2009 | <p>Abschluss des Projekts „Entwicklung und Religion“</p> |
- Die Fallbeispiele in Reader 1, 2 und 3 wurden in den jeweiligen Arbeitssprachen der Autorinnen und Autoren publiziert
Bestelladresse für gedruckte Versionen und Internetzugang siehe oben Seite 2.

⁴ Ab Oktober 2008: Leiter der Abteilung Institutionelle Zusammenarbeit, DEZA.

1. Teil: Grundlegende Fragen zu Religion und Spiritualität

a

Über die Bedeutung von Religion und Spiritualität können wir im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit sinnvoll nur reden, wenn wir uns über einige grundlegende Fragen einigermassen im Klaren sind:

- Von welchem Religionsverständnis gehen wir angesichts der historisch belasteten Eurozentrik des Begriffs „Religion“ aus?
- Wie gehen wir angesichts der evidenten Kulturleistungen von Religion und Spiritualität mit der Gefahr von Instrumentalisierung einerseits und falschem Respekt anderseits um?
- Woher rührt die tiefgreifende Ambivalenz des Religiösen zwischen Widerstand gegen Machtmissbrauch und der Tatsache, dass Religionen und ihre Anhänger-schaft für Totalitarismen und Fundamentalismen bis hin zur Kriegstreiberei anfällig sind?
- Sind wir uns ausreichend bewusst, dass die in unserer Verfassung verankerte Auffassung vom Verhältnis zwischen Religion und Staat das Ergebnis eines westeuropäischen Sonderweges ist?
- Welche Konsequenzen ziehen wir aus der geschichtlichen Bedingtheit unseres westeuropäischen Ordnungsmodells von Kirche und Staat im Hinblick auf den Partnerdialog in der Entwicklungszusammenarbeit, aber auch im Hinblick auf die Strukturen der eigenen postmodernen Einwanderungsgesellschaft?
- Wie weit können wir die Errungenschaften unserer säkularen Ordnung, zu denen auch die Entwicklung der Menschenrechte zählt, in der Entwicklungszusammenarbeit zu verbindlichen Werten erklären?

Zum Religionsbegriff

Das Wort Religion kommt in den Bantusprachen nicht vor; wo man es dennoch findet, ist es wahrscheinlich durch islamische oder christliche Missionierung aufgenommen worden. De Rosney (ein belgischer Jesuit) gibt das schöne Beispiel des Ausdrucks ‚ebasi‘ in der Duala-Sprache, das heute mit Religion übersetzt werde; doch es bezeichnet ein Seidentuch, mit dem die Christinnen ihren Kopf bedecken, bevor sie die Kirche betreten. Eindeutig ist also die Bedeutung von Religion erst im Kontakt mit dem Christentum so appliziert worden.

Al Imfeld in Entwicklungspolitik, 21/22/2004, S. 56

Vorab eine Warnung, die wir der Theologischen Realenzyklopädie entnehmen. „Religion“, der Leitbegriff des vorliegenden Reflexions- und Arbeitspapiers, ist aufgrund seiner Geschichte eurozentrisch geprägt. In den meisten Sprachen aussereuropäischer Kulturen findet sich der Begriff weder semantisch noch inhaltlich in exakt übereinstimmenden Entsprechungen. Es gibt somit keinen interkulturell-interreligiös brauchbaren Religionsbegriff.⁵

Die folgende Episode soll das illustrieren: Ein Religionssoziologe führte im Kontext eines Forschungsvorhabens über „Religion und Modernisierung in Singapur“ mit einer dort lebenden jungen Inderin, die aus einer eingewanderten Brahmanen-Familie mit reicher Hindu-Tradition stammte, ein Interview. Am Ende sagte die Inderin:

“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 giggled 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.”⁶

Die Praxis der Entwicklungszusammenarbeit hat daher mit viel komplexeren Verhältnisbestimmungen von Religion und Kultur zu rechnen als dies die westeuropäischen Konzepte und unser Sprachgebrauch suggerieren. In der Zusammenarbeit mit Partnern⁷ und Akteuren⁸ sollten wir grundsätzlich nicht von der Isolierbarkeit eines Faktors Religion vom allgemeinen Lebenskontext ausgehen.

Mit der gebotenen Vorsicht vor eurozentrischen Blickverengungen schlagen wir die folgende Umschreibung von Religion und Religiosität vor, die sich auf den heutigen Stand der Religionstheorie stützt.⁹

Religionen geben Antwortkonzepte auf existentielle Fragen der Menschen. Als Religiosität¹⁰ leben sie im einzelnen Menschen, wenn es zu einem Dialog zwischen den in ihnen enthaltenen Sinnentwürfen und den Bedürfnissen der Menschen kommt. Drei Charakteristika zeichnen sie aus:

⁵ Vergleiche dazu Hans-Michael Haussig, Der Religionsbegriff in den Religionen, Philo, Berlin und Mainz, 1999, Seite 4 und 18.

⁶ Aus: Religion: eine europäisch-christliche Erfindung? Beiträge eines Symposiums am Haus der Kulturen der Welt in Berlin. Hg. Haussig u.a., Berlin 2003, Seite 14.

⁷ Partner = Partnerorganisationen vor Ort, d.h. sowohl NGOs wie Basisorganisationen.

⁸ Akteure = Beneficiaries, Zielgruppen von Entwicklungsvorhaben.

⁹ nach: Söling, Casper, Gottesinstinkt. Bausteine für eine evolutionäre Religionstheorie, Dissertation, Giessen 2002.

¹⁰ Für „Religiosität“ verwenden wir im vorliegenden Dokument den Begriff „Spiritualität“.

1. Religiosität hat mit dem Nicht-Evidenten zu tun. Religiöse Handlungen verkörpern etwas, was dem alltäglichen und unmittelbaren Zugang entzogen ist, und üben dadurch Faszination aus.
2. Obwohl Religiosität mit dem Entzogenen zu tun hat, lebt sie von der Interaktion und Kommunikation ihrer Gläubigen. Die religiöse Kommunikation ist stets die Schnittstelle zweier Ebenen: Der Umgang mit dem Unsichtbaren einerseits entsendet Signale in die gesellschaftliche konkrete Situation andererseits. Wo dies geschieht, handelt es sich um Religionen.
3. Jede Religion hat den Anspruch eines besonderen Ernstes, eine ‚ultimate concern‘. ‚Religion ist das, was mich unbedingt angeht.‘ (P. Tillich) Der Gläubige kann sich dem nicht entziehen, so dass sie ihn unter Umständen bis in den Tod treiben kann.

Hier sei auch auf den Beitrag von Ruedi Högger im Anhang verwiesen, den der Autor als Verständigungshilfe über die religiös-spirituellen Dimensionen der Entwicklungszusammenarbeit versteht.

Kulturleistungen von Religionen

Religion und Spiritualität sind auf mehreren Ebenen wesentlich an Kulturleistungen mitbeteiligt:

1. an metaphysischer Sinngebung und Heilserwartungen (ways of believing).
2. an der Gestaltung individueller und kollektiver Lebensführung, also der Lebensweisen, der Produktionsweisen und der Alltagskultur (ways of life).
3. an sozialen und politischen Grundwerten des Zusammenlebens mit anderen (ways of living together).

Für die Diskussion über die Bedeutung und Rolle von Religion in der Praxis der Entwicklungszusammenarbeit hat sich der erweiterte Kulturbegriff von Thierry Verhelst als fruchtbar erwiesen:

„Kultur umfasst die Gesamtheit aller schöpferischen Lösungen, die eine Gruppe von Menschen findet, um sich dem natürlichen und sozialen Umfeld anzupassen – aber auch um den Anforderungen und Bedürfnissen der Seele gerecht zu werden.“¹¹

Respekt vor Kulturen und ihren Leistungen, Religion und Spiritualität inbegriffen, ist klar zu unterscheiden von falschem Respekt vor entwicklungshemmenden Traditionen, die sich als religiös begründet legitimieren.¹² Religiöse Begründungen für männerdominierte Genderrollen und Menschenrechtsverletzungen gegenüber Frauen (z.B. Beschneidung), fanatisches Fasten und Restriktionen bezüglich produktiver Arbeit funktionieren unter Umständen als Instrumente, die sich der oft vieldeutigen religiösen Grundlagentexte bedienen, um ihre Machtinteressen durchzusetzen.

¹¹ Die erweiterte Kulturdefinition nach Thierry Verhelst wurde von Ruedi Högger im Workshop vom 29. Oktober 2003 eingeführt.

¹² Vergleiche dazu „Islam and Development Cooperation. Some Recommendations“ SDC, Berne, Switzerland.

Kultur ist keine tote Anhäufung von Werten und Bräuchen. Sie wird vielmehr ständig neu mit Leben erfüllt, wenn Menschen ihre Werte und Bräuche hinterfragen, an veränderte Gegebenheiten anpassen und im Gedankenaustausch mit Anderen neu definieren...

Kulturelle Freiheit bedeutet, dass Menschen in der Lage sind, zu leben wie sie wollen und diejenigen zu sein, die sie sein wollen...

„Kultur“, „Tradition“, und „Authentizität“ sind nicht mit „kultureller“ Freiheit gleichzusetzen. Sie stellen keine akzeptablen Gründe dar, warum man Praktiken zulassen sollte, die Einzelnen Chancengleichheit versagen und ihre Menschenrechte verletzen – zum Beispiel, wenn Frauen nicht das gleiche Recht auf Schulbildung zugesprochen wird wie Männern.

Bericht über die menschliche Entwicklung 2004, Kulturelle Freiheit in unserer Welt der Vielfalt, UNDP, Seite 5

Angesichts dieses komplexen Problemfelds kommt die Studie „Cultures, Spirituality and Development“ des World Faiths Development Dialogue (WFDD) zum Schluss: „It is not purity which is important in a culture, nor necessarily its antiquity, but its ability to adapt and be creative, and to screen and select from the many outside influences with which it is confronted. What matters in a culture is its capacity to generate self-respect, the ability to resist exploitation and domination, and to offer meaning to what people produce and consume, to land, liberty, life and death, pain and joy. Culture is, in the final analysis, about meaning. That is why it is related closely to spirituality.“¹³

Nachhaltige Entwicklung ist auf bewussten Umgang mit den Kulturleistungen von Religion und Spiritualität angewiesen. Das erfordert die Arbeit mit ihren Potentialen, aber auch Sensibilität gegenüber ihrer Instrumentalisierung und Ver zweckung. Kultur, und damit auch Religion, darf nicht auf die Rolle eines Instruments beschränkt werden, das irgendwelche andere Ziele unterstützt. Sie sollte eine konstruktive, konstitutive und kreative Rolle spielen können.¹⁴

Die Ambivalenz des Religiösen

Religionen und Glaubensgemeinschaften können als „Friedensengel“ wie als „Kriegstreiber“ wirken. Diese Ambivalenz des Religiösen „hat nicht zuletzt damit zu tun, dass das Verhältnis der Weltreligionen zur Gewalt zweideutig ist. Alle grossen Gotteserzählungen kennen Traditionen, die Zwangsmittel unter bestimmten Umständen legitimieren, Opfer im Kampf für den eigenen Glauben fordern und Andersgläubige verteufeln. Gleichzeitig finden sich aber Quellen, die eine Unvereinbarkeit von Gewalt und Glauben verkünden, Opfer für den Frieden verlangen und Respekt

¹³ Thierry Verhelst with Wendy Tyndale, „Cultures, Spirituality and Development“, in „Development and Culture“ Oxfam GB 2002, S.13

¹⁴ Nach „Our Creative Diversity“, UNESCO Report 1995, Seite 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 the culture can grow and develop.“

vor Andersgläubigen einklagen. Wenn nun davon auszugehen ist, dass die Religionen der Welt in absehbarer Zukunft ein Faktor in politischen Konflikten bleiben, dann ist es höchste Zeit, die ‚zivilisierende‘ Seite des Heiligen zu stärken und seine zynische Vereinnahmung durch politische Unternehmen zu erschweren.“¹⁵ Was hier über das Verhältnis der Weltreligionen zur Gewalt ausgesagt wird, kann generell für Religionen überhaupt gelten.

(Denn) die Befreiung des religiösen Denkens von seiner Manipulation durch die Macht, sei sie nun politisch, sozial oder religiös begründet, ist Grundvoraussetzung dafür, religiösen ‚Sinn‘ an die Gemeinschaft der Gläubigen zu vermitteln.

*Nasr Hamid Abu Zaid, ägyptischer Literaturwissenschaftler und Philosoph
Literaturnachrichten, Oktober-Dezember 2004, Seite 7*

Religionen, respektive ihre Anhängerschaft, entwickeln vielfältige Formen des Widerstands gegen Machtmissbrauch, andererseits sind sie und ihre Institutionen selber der Versuchung des Machtmissbrauchs ausgesetzt. Eine Gefahrenquelle liegt in der Natur religiöser Überzeugungen:

- Religion richtet sich auf das Absolute und Unbedingte und kann daher totalitäre Züge annehmen. Insbesondere monotheistische Religionen haben Schwierigkeiten, zwischen den Ansprüchen des absolut Göttlichen und der Geschichtlichkeit menschlicher Existenz zu unterscheiden.
- Religiöse Überzeugung, die unbedingt und ausschliessliche Geltung reklamiert, führt fast zwangsläufig zu Intoleranz, Proselytismus, missionarischem Eifer und Sektenbildung. Die verschiedenen Formen, in denen sich religiöse Ausschliesslichkeit manifestieren kann, sind in ihrer Konsequenz pluralismus- und demokratiefeindlich.
- Religion kann Aggressivität und Gewaltbereitschaft steigern, und zwar aufgrund des „symbolischen Mehrwerts“, den „profane“ Motivationslagen und Zwecke durch „Heiligung“ erhalten.
- Dieser Eifer kann auch für die Legitimierung von Machtmissbrauch und Verletzung der Menschenrechte durch Hierarchien innerhalb der Faith Based Organizations genutzt werden. Weil diese mehrheitlich männlich dominiert sind, erfordern Genderfragen und Menschenrechte von Frauen sorgfältige Beobachtung.¹⁶

Machtinteressen irgendwelcher Färbung nutzen diese Anfälligkeit :

¹⁵ Andreas Hasenclever, „Kriegstreiber und Friedensengel. Die Rolle von Religionen und Glaubensgemeinschaften in bewaffneten Konflikten“ in: epd-Entwicklungspolitik 14/15/2003, mit vielen Literaturangaben. Der Autor ist wissenschaftlicher Mitarbeiter bei der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK) in Frankfurt am Main.

¹⁶ Siehe dazu Reflexion und Assessment zu Genderfragen im Anhang, Seite 37.

- Ethnokulturelle und kulturell-religiöse Differenzen können leicht für identitätspolitische Dominanzstrategien eingespannt werden.
- In aktuellen terroristischen Aktivitäten erleben missbrauchte religiöse Motivationen eine Renaissance.
- Die Führung fundamentalistischer Bewegungen verabsolutiert einen einzelnen religiösen Deutungsanspruch auf Kosten aller anderen und vermischt diesen Deutungsanspruch mit machtpolitischen Zielen.

Wenn nun davon auszugehen ist, dass die Religionen der Welt in absehbarer Zukunft ein Faktor in politischen Konflikten bleiben, dann ist es höchste Zeit, die ‚zivilisierende‘ Seite des Heiligen zu stärken und seine zynische Vereinnahmung durch politische Unternehmen zu erschweren.

Deshalb sollten westliche Regierungen über ihren säkularen Schatten springen und sich bei allem Respekt für die Trennung von Kirche und Staat darum bemühen, in allen Religionen solche Strömungen zu identifizieren und zu fördern, die demokratiefreundlich sind und Gewalt als Instrument der Politik ablehnen...

Paradoxerweise sollen sich also die säkularen westlichen Staaten in die Welt der Religionen einmischen, um deren Autonomie gegenüber der Welt des Politischen zu erhöhen.

*Andreas Hasenclever in epd-Entwicklungspolitik
14/15/2003, S.64*

Es wäre allerdings ein verhängnisvolles Missverständnis, aus dem gefährlichen Instrumentalisierungspotential abzuleiten, Religion und Spiritualität müssten aus Diskurs und Praxis der Entwicklungszusammenarbeit ausgeblendet werden. Als Leitfaden für die anstehenden Diskussionen halten wir hier die Schlussfolgerungen fest, die der Soziologe Thomas Meyer aus seinem umfangreichen Material zum Missbrauch kultureller Unterschiede zieht:

Es würde „dem Fundamentalismus nur neue Nahrung geben, wenn aus dem gegenwärtig anwachsenden Missbrauch ethnokultureller und kulturell-religiöser Differenzen für identitätspolitische Dominanzstrategien etwa die Schlussfolgerung gezogen würde, das Religiöse sei als solches aus dem öffentlichen Leben zu verbannen und gänzlich auf den privaten Bereich zu beschränken. Ein solches Missverständnis folgt schon im Ansatz der unzulässigen Unterstellung, aus der der Fundamentalismus einen wichtigen Teil seines Kredits bezieht, in ihm nicht in erster Linie die politische Strategie, sondern den religiösen Glauben zu erkennen. Fundamentalismus ist gerade nicht die Rückkehr des Religiösen in die Politik, sondern die systematische Behinderung von religiösen und moralischen Diskursen in der Politik, sofern sie von der fundamentalistisch machthabenden Variante auch nur im Geringsten abweicht. Er ist die Verabsolutierung je eines einzelnen religiösen Deutungsanspruchs und dessen öffentliche Konsequenzen auf Kosten aller anderen. Religiöse Lebensformen gehören entgegen den Erwartungen der Aufklärung und technokratischer Ent-

wicklungskonzepte auch in der modernen Kultur nicht nur zu den wichtigsten Quellen der persönlichen und kollektiven Identitätsbildung, sondern auch zu den machtvollsten Energien für die Ausbildung moralischer Motive für öffentliches Handeln.“¹⁷

Säkulare Ordnung, Religion und Staat

Für die Strategiediskussion und die Praxis der Entwicklungszusammenarbeit muss das Verhältnis zwischen Religion und Macht, respektive Religion und Staatsgewalt im aktuellen Umfeld ein zentrales Thema sein. Ähnlich wie beim Religionsbegriff sollten wir uns vergegenwärtigen, dass die Trennung zwischen den Institutionen politischer und religiöser Macht - zwischen Staat und christlichen Kirchen - ein Spezifikum der westeuropäischen und nordamerikanischen Geschichte ist. Dieses Verhältnis zwischen säkularer Ordnung und religiösem Glauben hat sich in einem jahrhundertelangen Konflikt zwischen Papst und Kaiser über die Reformation und Aufklärung entwickelt. Es bildet den Ordnungsrahmen unserer Gesellschaft, der in unserer säkularen Verfassung verankert ist. In diesen verfassungsrechtlichen Rahmen ist auch die staatlich geförderte Entwicklungszusammenarbeit eingebunden.

Wichtig ist die Unterscheidung zwischen „Säkularisierungsprozessen“ und „säkularer Ordnung“. Die säkulare Ordnung eines Staates bedingt nicht zwangsweise eine areligiöse Gesellschaft. Vielmehr ermöglicht sie das Zusammenleben verschiedener Religionsgemeinschaften in einem Staat. Säkulare Ordnung befreit den Staat aus religiöser Bevormundung. Sie befreit aber auch Religionen und Religionsgemeinschaften von der Bevormundung durch den Staat.

Weder in der byzantinischen Tradition des „Cäsaropapismus“ noch in der universalistischen politischen Theologie der islamischen „Umma“ ist unser Trennungsmodell bekannt. Unkompatibilität mit unserem Trennungsmodell schliesst jedoch ein Verständnis für Demokratie und Toleranz nicht aus.

„Die vielen Formen säkularer und nicht-säkularer Staaten und ihre Auswirkungen auf die Religionsfreiheit“

- Nicht-säkulare Staaten
- Antireligiöse säkulare Staaten
- Neutrale oder losgelöste Staaten
- Säkulare Staaten, die gleichen Respekt und prinzipielle Distanz bekunden

„Bericht über die menschliche Entwicklung 2004“ des UNDP, S. 70

Diskurs und Praxis der Entwicklungszusammenarbeit müssen sich der geschichtlichen Relativität der eigenen säkularen Ordnung bewusst sein. Das soll aber nicht

¹⁷ Thomas Meyer, Identitätspolitik, Vom Missbrauch kultureller Unterschiede, edition suhrkamp 2272, Seite 226.

heissen, dass deren Werte und Vorteile aus falscher Toleranz gegenüber den Partnern aufgegeben werden.

...Wir auf der westlichen Seite gehen wie selbstverständlich von vielen, noch so schönen Dingen aus: von der Orientierung am Individuum, vom Prinzip der Rechtsgleichheit aller Menschen oder von der Gewaltenteilung in der modernen politischen Ordnung. Doch dabei vergessen wir, dass dies Spätprodukte unserer kulturellen Entwicklung sind...Der Übergang von Alteuropa zur heutigen, im grossen und ganzen nicht mehr umstrittenen politischen Kulturorientierung hatte viele Brüche. Es gab Revolutionen und Kriege. Es war ein Prozess wider Willen – und nicht etwas, das schon in die Kulturgene Alteuropas eingepflanzt war...

Aber die Umbruchgesellschaften von heute werden mit denselben Problemen konfrontiert, die früher einst Europa in Atem hielten...Davon betroffene Gesellschaften stellen sich selbst in Frage, es kommt zu einem ‚clash within civilization‘.

Dieter Senghaas, Friedensforscher und Entwicklungstheoretiker. DEZA-Newsletter, Oktober 2004

Religion in der Postmoderne

Die Aufklärung und zahlreiche Sozialwissenschaftler insbesondere der 60er Jahre vertraten die Hypothese vom sanften Absterben der Religionen. Entgegen diesen Erwartungen haben sich auch in modernen, respektive postmodernen Gesellschaften im Rahmen der säkularen Staatsordnung religiöse Lebensformen erhalten und weiter entwickelt. Sie gehören weiterhin zu den wichtigen Quellen der persönlichen und kollektiven Identitätsbildung und sind machtvoll Energie für die Motive öffentlichen Handelns. Offenbar ist die Aufklärung und die mit ihr einhergehenden Erfahrungen von Bodenlosigkeit und Entzauberung der Welt an Grenzen gestossen. Deshalb „wird im Prozess der Moderne der Kern des Religiösen sichtbar, im Sinne einer unaufhebbaren Grenze, eines Horizonts, in dem auch noch die ‚säkularisierteste‘ Welt *nolens volens* verharrt.“¹⁸

Religiöse Praxis in modernen Gesellschaften vollzieht sich in der technischen, wissenschaftlich-rationalen und mediatisierten Welt unserer Tage – selbst dann, wenn dieser Bezugspunkt bekämpft und bestritten wird. Auch evangelische Fundamentalisten und radikale Muslime nehmen - freilich in ablehnendem Sinn – Bezug darauf. „Gegensäkularisierung“ wäre oft der treffendere Begriff als der unscharfe und zu Polemik neigende Begriff „Fundamentalismus“.¹⁹

Der Individualismus westlicher Prägung führt dazu, dass die Kirchen als institutionalisierte Religionen ihre sozial-integrierende und dogmatische Verbindlichkeit verlie-

¹⁸ Wolfgang Müller-Funk, „Ende der Religion? Plädoyer für eine Kritik der Religionskritik“ NZZ, 22. Februar 1995

¹⁹ dito

ren. Die Tendenz besteht, dass Religionen als Selbstbedienungsläden genutzt werden, aus denen beliebig Rituale, Mythen, Mystik und Dogmen bezogen und in eine unverbindliche, weil rein individualistische und konsumorientierte Patchworkspiritualität integriert werden.

Einwanderungskontinent Europa, ein Testfall der Demokratie

Im heutigen Immigrationskontinent Europa hat die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Demokratie neue Dringlichkeit. Die westlichen Demokratien beruhen auf einer gemeinsamen christlich geprägten Kultur. Angesichts der notwendigen Anpassungen an den kulturellen und religiösen Pluralismus der modernen Gesellschaften darf diese Tatsache nicht aus falsch verstandener Toleranz ausgeblendet werden.

Ein Beispiel lieferte die Auseinandersetzung um die Präambel in der neuen europäischen Verfassung im EU-Konvent, die den Tatsachen der religiösen Vergangenheit und Gegenwart ausweicht.²⁰ Die Notwendigkeit umfassender ethischer Orientierung verschärft sich. Ethisch-religiöse Positionen sind gefragt. Wer diese Bedürfnisse unterdrückt oder ihnen ausweicht, schafft ein Vakuum, weil er menschlichen Grundbedürfnissen nicht Raum gibt. Dieses Vakuum wissen Führerfiguren neuer religiöser Jugendbewegungen oder fundamentalistischer Bewegungen aller Art erfolgreich zu füllen.

Weltweit gewinnen Religionen und darauf gegründete kulturelle Unterschiede eine neue Bedeutung für die Politik und das Funktionieren der jeweiligen Regime. Ein Symptom dafür sind der „Kopftuchstreit“ und die Auseinandersetzungen um Kruzifixe in Schulräumen in mehreren westeuropäischen Ländern. Diese Debatten zeigen: Je stärker sich die Politik den religiösen Orientierungen eines Teils der Bürgerinnen und Bürger oder der zugewanderten und nicht voll integrierten Bevölkerung in einem radikalen Säkularismus verschliesst und je weniger sie berechnete soziale Erwartungen und Orientierungsbedürfnisse zu erfüllen vermag, desto mehr wird die Religion sich politisieren und sich als Quelle alternativer Identitäten und sozialer Praxen etablieren.²¹

Wie die politischen Debatten um die Neuregelung des Verhältnisses von Religionsgemeinschaften und Staat im Jahr 2003 im Kanton Zürich gezeigt haben, wird die Suche nach neuen gesetzlichen Grundlagen zur polarisierenden Gratwanderung. Mit der Parole „Kein Steuergeld für Koranschulen“ wurde ein differenziertes, zukunftsweisendes Gesetzeswerk bachab geschickt.²² Die Gegnerschaft bestritt grundsätzlich die Demokratieverträglichkeit nicht-christlicher religiöser Traditionen. Die Entwicklungszusammenarbeit weiss aus Erfahrung, dass nicht-christliche religiöse Traditionen demokratieverträglich sein können und dass religiöse Systeme im

²⁰ Klara Obermüller, „Gott hat einen Platz in einer europäischen Verfassung. Die Präambel will modern sein; sie ist seltsam unmodern.“ NZZ am Sonntag, 22. Juni 2003.

²¹ Jenkins, Philip, *The Next Christianity*, in: *The Atlantic Monthly*, Nummer 290, 2002; siehe auch: Minkenberg, Michael/Willems, Ulrich, *Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Politik und Religion im Spiegel politikwissenschaftlicher Debatten*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament“, B 42-43/2002, Bonn, 21. Oktober 2002.

²² Abstimmung vom November 2003.

Hinblick auf ihre Verträglichkeit mit Demokratie ausgesprochen vielstimmig sind. Sie nimmt christliche Traditionen und Institutionen von kritischer Hinterfragung bezüglich Demokratieverträglichkeit nicht aus. Leider fliesst von diesem Erfahrungsschatz sehr wenig in die Auseinandersetzungen innerhalb unserer eigenen Gesellschaft ein. Müssten DEZA und Hilfswerke nicht versuchen, diese „splendid Isolation“ zu durchbrechen?

Menschenrechte und Religion

Religionen und religiös geprägte Gemeinschaften haben die Tendenz, sich gegen aussen abzugrenzen und zu unterscheiden zwischen ihrer Anhängerschaft als Gläubigen, Bekehrten und Auserwählten und den Aussenstehenden als Ungläubigen. Gegen innen produzieren sie ebenfalls Unterscheidungssymbolik, zum Beispiel zwischen Priestertum und Laien, zwischen Männern und Frauen etc. Diese Unterscheidungen können sich auf Auffassungen von unterschiedlicher Menschenwürde und Menschenrechten auswirken, die einzelnen und Gruppen zuerkannt, respektive abgesprochen werden.

Während einzelne Religionsgemeinschaften ihren Kanon der Menschenrechte unmittelbar aus ihrer Religion herleiten, fordern Vertreterinnen und Vertreter universaler Menschenrechte, deren Geltung könne niemals ausschliesslich religiös begründet sein, sondern ihre Universalität leite sich unmittelbar aus dem Wert und der Würde jedes einzelnen Menschen her.

Im Rahmen unseres Projekts konnten wir diese Fragen nicht behandeln. Die Frage, wieviel Konsens bezüglich Menschenrechte im Partnerschaftsdialog für die Zusammenarbeit auf Programmebene nötig ist, respektive wie dieser Konsens erreicht werden kann, sollten aber dringend mit Praxisbezug weiter bearbeitet werden.

2. Teil: EZA, „nun sag, wie hast du's mit der Religion?“

Die Gretchenfrage wird der Entwicklungszusammenarbeit aus Gründen, die wir im ersten Teil beschrieben haben, wieder vermehrt gestellt. Und die Antworten, „wie sie es denn mit der Religion hat“, ist wie schon jene des Dr. Faust alles andere als eindeutig.²³

Wir gehen die Frage zuerst von der Entstehungsgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit her an, befassen uns dann mit einem Paradigmawechsel in ihrem Kulturverständnis und gehen schliesslich möglichen Gründen nach, warum Religion und Spiritualität trotzdem weitgehend ein Tabuthema der EZA geblieben sind.

Mission und Entwicklungszusammenarbeit

Die Entwicklungszusammenarbeit verdankt ihre Entstehung neben anderen Faktoren wesentlichen Impulsen aus dem Umbruch des traditionellen christlichen Missionsverständnisses. Seit den 50er Jahren begannen Missionsgesellschaften ihren Auftrag neu zu formulieren. Der Bekehrungsauftrag trat in den Hintergrund; Mission wurde mehr und mehr als Partnerarbeit mit den jungen Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika verstanden. Gleichzeitig verknüpften nun führende Missionsgesellschaften ihre Tätigkeit mit einem religiös motivierten Entwicklungsverständnis, das von den Kirchen ein politisches, soziales und ökologisches Engagement einforderte.

Diesem Aufbruch verdankten anfangs der Sechziger Jahre die konfessionellen Hilfswerke „Brot für Brüder“ (heute „Brot für alle“) und „Fastenopfer“ ihre Gründung. HEKS und Caritas bauten neue Abteilungen für EZA auf.

Wesentliche Impulse gaben die Vollversammlungen des Oekumenischen Rates der Kirchen (OeKRK) der sechziger Jahre, wo sich die jungen Kirchen und Theologien des Südens zum Wort meldeten. Auf katholischer Seite propagierten die päpstlichen Enzykliken „Pacem in Terris“ und „Populorum Progressio“ das Prinzip der Entwicklungszusammenarbeit und der internationalen Solidarität.²⁴

Die Forderungen progressiver kirchlicher Kreise nach politischem Handeln, wirtschaftlichen Strukturveränderungen und sozialer Gerechtigkeit führten in der Schweiz zur Gründung der „Erklärung von Bern“ (1968) und zur „Konferenz Schweiz-Dritte Welt“ (1970), zu der die Spitzen der Landeskirchen ins Bundeshaus einluden. Vertreter von Politik und Wirtschaft debattierten und stritten mit den

²³ „Nun sag, wie hast du's mit der Religion?“ Das Leit-Zitat dieses Kapitels stammt aus dem Gespräch zwischen Faust und Gretchen in Marthes Garten. (Johann Wolfgang Goethe, Faust, Erster Teil) Die Szene erweist sich, genau gelesen, als Verführungsgeschichte, in der ein aufgeklärter Gelehrter sein grandioses Gottesbild nutzt, um den Widerstand der in eine moralisch autoritäre Religion und Gesellschaftsordnung eingebundenen Geliebten zu brechen. Faust missbraucht seinen intellektuellen Machtvorsprung. Gretchen endet als Kindsmörderin.

²⁴ Vergleiche die umfassende Darstellung in: René Holenstein, Was kümmert uns die Dritte Welt. Zur Geschichte der internationalen Solidarität in der Schweiz, Chronos Verlag, Zürich 1998.

„bewegten Studentinnen und Studenten“ der Jugendfraktion. Das Ziel der Konferenz war die Erarbeitung neuer politischer Richtlinien für die Nord-Süd-Beziehungen.²⁵

Der Öffnung des Missionsverständnisses standen und stehen aber bis heute auch Strömungen im Süden wie im Norden gegenüber, die nach wie vor auf Bekehrung und Proselytismus ausgerichtet sind. Ihr Ziel ist die Bekehrung zum „Eigenen“, das heisst dem „richtigen“ Glauben. Der Glaube der „Anderen“ gilt als minderwertig; sie müssen davon „erlöst“ werden. Diese Verkoppelung von missionarischen Ideen mit Vorstellungen von defizitären Kulturen und Menschen wirken in säkularisierter Form im Glauben an die eigene kulturelle Überlegenheit und Fremdenfeindlichkeit bis heute in unserer Gesellschaft weiter.

Für viele Zeitgenossen bleibt darum „Mission“ ein belasteter Begriff. Hier könnte eine der Ursachen für die Berührungssängste mit Religion in Umfeldern säkular geprägter Entwicklungszusammenarbeit liegen.

Entwicklungszusammenarbeit als säkularisierte Mission und Heilslehre

Das Startsignal zur Erfindung der „Entwicklungshilfe“ gab US-Präsident Harold Truman 1949 in seiner Inaugurationsrede. Vor dem Hintergrund des Ost-West-Konflikts kündigte er ein „kühnes neues“ Programm an, in dem es darum gehe, die Vorteile des wissenschaftlich-industriellen Fortschritts für Verbesserungen und Wachstum in „unterentwickelten Regionen“ verfügbar zu machen. Damit sollte die Misere, in der mehr als die Hälfte der Menschheit lebe, beendet werden. Es war in erster Linie ein Versuch, zu Beginn des Kalten Krieges die „unterentwickelten Länder“ an die USA anzubinden.

An die westlichen Industrieländer erging der Aufruf, sich an dieser Strategie zu beteiligen. Dass sie als weltliche Mission verstanden wurde, spiegelt sich in der Wortwahl eines Memorandums der Politischen Abteilung des damaligen Eidgenössischen Politischen Departements (EPD) aus dem Jahr 1950: „Im Grunde genommen ist es die Werbung um die Herzen und Seelen der vom Kommunismus bedrohten oder allenfalls durch Misere von ihm angezogenen Völker.“²⁶

Parallel zur Auffassung von der Minderwertigkeit der Religion der „Anderen“, wie wir sie im religiösen Bereich konstatiert haben, prägte die Vorstellung von technischer und kultureller Rückständigkeit anderer Kulturen die Erfindung der Entwicklungshilfe. Gemäss dieser säkularisierten Heilslehre sollten „unterentwickelte Menschen“ mit Kapital und moderner westlicher Technik von ihren Defiziten „erlöst“ werden.

²⁵ „Wir erfüllen unsere Verpflichtungen gegenüber der Dritten Welt nur dann, wenn wir die Welt in ihrer Vielgestalt und der gegenseitigen Abhängigkeit der Teile begreifen und darnach den Standort und die Funktion unserer Nation, unserer Kirchen, unserer Wirtschaft usw. als einen integrierenden Teil dieser Welt neu bestimmen.“ Schmocker, Hans K. und Michael Traber, Schweiz-Dritte Welt. Berichte und Dokumente der Interkonfessionellen Konferenz Bern. Zürich/Freiburg 1971, S. 11.

²⁶ Peter Hug, Beatrix Mesmer (Hg.): Von der Entwicklungshilfe zur Entwicklungspolitik, Studien und Quellen 19, Schweizerisches Bundesarchiv, Bern 1993, S. 78.

Entwicklungszusammenarbeit als umfassende Friedens- und Solidaritätspolitik

Wichtige Impulse kamen auch aus der weitverzweigten internationalen Friedensbewegung und deren religiös-pazifistischen und humanistischen Ideengut. Sammelbecken waren in der Schweiz die Religiösen Sozialisten, der „Internationale Zivildienst (Service Civil International, SCI) und die Schweizer Quäker, deren Genfer Sektion den Anstoss zur Gründung des Schweizer Friedensrats gab.

Ein wichtiger Exponent dieser Bewegung war neben Regina Kägi-Fuchs, der späteren Gründerin des Schweizer Arbeiterhilfswerks, Rodolfo Olgati. Seine Praxiserfahrung erwarb er als Chef der „Schweizer Spende an die Kriegsgeschädigten“ und beim IKRK. Er redete nicht von wirtschaftlich rückständigen oder unterentwickelten Gebieten und auch nicht von „Hilfe“, sondern von „Zusammenarbeit“ und „Solidarität“. Sie sollten Teil der Aussenpolitik sein. Rodolfo Olgati ging es auch um eine „Psychotherapie für das Schweizer Volk“, das zu verschlossen sei.²⁷

Entwicklungszusammenarbeit als Kulturbegegnung

Der Weg zum Verständnis der Entwicklungszusammenarbeit als Kulturbegegnung erforderte erst einmal die Einsicht in die eigenen ideologischen Beweggründe. Roy Preiswerk, Professor am IUED²⁸ fasste 1972 den Stand der akademischen Forschung wie seine Praxiserfahrungen in der Entwicklungshilfe bei Bund und Schweizer Hilfswerken zusammen.²⁹ Er wies auf die grundlegende kulturelle Bedingtheit der Begriffe und Konzepte hin, welche in der Entwicklungszusammenarbeit geläufig waren. Daraus leitete er die Notwendigkeit laufender kultureller Überprüfung der Entwicklungszusammenarbeit ab, was zu folgenden Herausforderungen führte:

- Infragestellung der westlichen Vorstellungen von Entwicklungsprozessen.
- Überlegungen über die Beziehung zwischen Entwicklung und Kultur führen zu einer Aufwertung jener Kräfte in der Dritten Welt, die ihre Entwicklungskonzepte aus eigener Initiative und aufgrund ihrer eigenen Wertsysteme erneuern möchten.
- Unterstützung von Ländern und kritischen Kräften, die aus eigener Kraft eine auf ihre Eigenart abgestimmte Entwicklungskonzeption erarbeiten.
- Vermehrte Förderung der soziokulturellen Kompetenz der Experten.

²⁷ Peter Hug, Beatrix Mesmer (Hg.): Von der Entwicklungshilfe zur Entwicklungspolitik, Schweizerisches Bundesarchiv, Studien und Quellen 19, Bern 1993, Seite 61 – 76.

²⁸ Institut universitaire d'études du développement, Genf.

²⁹ Entwicklungszusammenarbeit als Kulturbegegnung. Imba/Laetare, Freiburg/ Stein b. Nürnberg, 1972.

Versuch einer Verständigung über die religiös-spirituellen Dimensionen der Entwicklungszusammenarbeit

Seit diesem Signal hat die Entwicklungszusammenarbeit gelernt, dass die Auseinandersetzung mit soziokulturellen Fragen zu ihrem Pflichtenheft gehört. Sie erhielten ihren Platz in Leitbildern, Strategien und Methoden. Soziokulturelle Kompetenz gehört inzwischen in den Anforderungsprofilen zu den Schlüsselqualifikationen, und sie hat ihren Platz in der Aus- und Weiterbildung des EZA-Personals. Gegenüber dem Verständnis für die Kultur „der Anderen“ muss die Reflexion über die Wertvorstellungen und Motivationen der heutigen Entwicklungszusammenarbeit und ihre Begründung gleichberechtigt ihren Raum einnehmen.

Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität, Menschenwürde und Gewährleistung der Menschenrechte sind oberste Wertvorstellungen, die in den Leitbildern fast durchwegs vorkommen. Ob sie sich nun konsequent auf einen innerweltlich-säkularen oder einen ausdrücklich religiös-transzendenten Grund beziehen, ist ihnen gemeinsam, dass die „Richtigkeit“ zum Beispiel der Menschenrechte oder der Solidarität als letztliche Begründung für unser Tun nicht objektivierbar ist. Es gibt keine allgemein anerkannte Definition für Gerechtigkeit oder Solidarität. Wer sich darauf beruft, muss letztlich *glauben*, dass seine Konzepte „richtig“ sind. Keine Autorität kann entscheiden, welches Mass an Teilhabe oder Umverteilung gerecht wäre. Der amerikanische Philosoph John Rawls kam 1971 in seiner „Theory of Justice“ zum Schluss, gerecht sei eine Gesellschaft, in der die Verteilung des Vermögens und der Bildungschancen als „fair“ empfunden werde. Mass-Stab wäre somit eine Empfindung oder ein Glaube!

Die Vorstellung von Muslimen zum Verhältnis von Männer- und Frauenrollen sind ebensowenig als „richtig“ beweisbar wie die Vorstellungen, welche die Entwicklungszusammenarbeit zu Gender- und Menschenrechtsfragen vertritt. Wir bewegen uns mit diesen Konzepten im Bereich des Nicht-Evidenten, des nicht Offenkundigen und des „ultimate concern“³⁰, und damit im Bereich von Glaubens- und Wertvorstellungen, denen sich nicht nur Individuen, sondern auch Institutionen bis hin zum Staat unterstellen, weil sie ohne solche Vorstellungen letztlich nicht leben, respektive funktionieren können.

Ruedi Högger hat im Workshop vom 29. Oktober 2003 zu diesem Thema mit sechs Thesen Impulse gegeben.³¹ Unter anderem hat er darauf hingewiesen, dass viele Bewegungen die Religiosität im Sinne einer Dimension, welche die rationale Alltagswelt übersteigt, zwar ideologisch verneinen, sich dann aber trotzdem in ihren Weltverbesserungs-Ideologien vieler Bilder und Gefühle bedienen, die eigentlich religiöser Natur sind. Auch in der Sinnsuche moderner Menschen – nicht zuletzt auch vieler Entwicklungsfachleute – ist die religiöse Dimension spürbar, obwohl sie den Betroffenen oft nicht bewusst ist.

³⁰ Siehe die Ausführungen zum Religionsbegriff, weiter oben, Seite 7ff

³¹ „Das Tor zum Himmel“, siehe Anhang, S. 35.

Religion und Spiritualität als Tabus der Entwicklungszusammenarbeit

In Fachzeitschriften zur Praxis der Entwicklungszusammenarbeit sind Religion und Spiritualität als essentielle kulturelle Faktoren bis heute kaum ein Thema. Kurt Alan Ver Beek hat sich mit diesem Phänomen und seinen Ursachen befasst und seinem Aufsatz den provokativen Titel „Spirituality: a development taboo“³² gegeben.

Das Tabu hat schwerwiegende Konsequenzen, denn viele Akteure/ Beneficiaries unserer Entwicklungsvorhaben kennen die Trennung von Säkularem und Sakralem und damit die Dominanz der zweckrationalen Vernunft nicht, welche die westliche Moderne und damit auch ihre Konzepte der Entwicklungszusammenarbeit geprägt hat. Die Entscheidungen, wie und durch wen ein krankes Kind behandelt werden soll, wann und wie Äcker zu bestellen sind und wie soziales Handeln zu planen ist, sind neben dem, was wir als rationale Entscheidungen bezeichnen, ganz selbstverständlich auch von ihrer Spiritualität beeinflusst.

Die Frage, wie die Abwesenheit von Religion und Spiritualität in der Diskussion um Theorie und Praxis zu erklären ist, öffnet Spekulationen Tür und Tor. Als Ausgangspunkt für künftige systematischere Arbeiten übernehmen wir darum hier kurz zusammengefasst einige Gründe, die Ver Beek aufführt.

1. Es sind viele Beispiele bekannt, wie religiöse Organisationen „Entwicklungs“-Programme instrumentalisiert und missbraucht haben, um die Akteure/ Beneficiaries religiös zu manipulieren.
2. Sozialwissenschaftliche Publikationen tendierten dazu, Religion und Spiritualität als Glaubenssysteme abzuwerten, die auf überholten Mythen basieren; ihr negativer Einfluss sollte aufgeklärtem wissenschaftlichem Denken weichen.
3. Andererseits bestehen auch Befürchtungen, lokalen Kulturen als Aussenstehende materialistisch-wissenschaftliche Perspektiven aufzudrängen. Respekt mag ein gültiger Grund dafür sein, dass der Dialog über Religion und Spiritualität nicht zustande kommt. Dahinter kann sich aber auch eine subtile Form von Herablassung verbergen, welche die Spiritualität der Bevölkerung zwar als schutzwürdig, gleichzeitig aber auch als zu schwach für die Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen wie jene der aufgeklärten Entwicklungshelfer betrachtet. Der Dialog unterbleibt mit der unausgesprochenen Überzeugung, dass Wissenschaft und Entwicklung am Ende die Leute schon noch dazu bringen werden, ihre unwissenschaftlichen Vorstellungen hinter sich zu lassen.
4. Konfliktvermeidung. Die Versuche von Individuen und Gruppen, ihre religiösen Überzeugungen anderen aufzuzwingen, haben immer wieder grauenhafte Folgen. Eine scheinbar sichere Antwort darauf besteht darin, den sensiblen Themen auszuweichen. Dabei werden Konflikte aber weder vermieden noch getragen. Unterschiedliche Auffassungen in Gender- und Umweltfragen wie auch ethnische Konflikte betrachtet die Entwicklungszusammenarbeit inzwischen als wichtige Themen in der Diskussion zwischen den Akteuren in Entwicklungsprogrammen. Warum aber belegt sie Religion und Spiritualität mit einem Tabu? Nur durch diskursive Auseinandersetzung können die Menschen positive und nega-

³² Kurt Alan Ver Beek, Spirituality: a development taboo. Development Practice, Volume 10, Number 1, February 2000. www.developmentpractice.org

tive Einflüsse von Entwicklungsvorhaben wie von religiösen Auffassungen auf ihr Leben verstehen und den Weg wählen, den sie für sich selber als den richtigen betrachten.

Nach Ansicht von Ver Beek schafft diese Situation mindestens zwei Probleme:

1. Die Voreingenommenheit ihrer Vertreter und Vertreterinnen beeinflusst die Praxis der Entwicklungszusammenarbeit gegenüber spirituell geprägten Praktiken, z. B. in der Landwirtschaft und im Gesundheitsbereich. Weil sie selten offen ausgesprochen wird, kann sie von den Menschen, denen der falsche Respekt gilt, weder diskutiert noch bewertet werden. Weder der „wissenschaftliche“ Entwicklungshelfer noch der „spirituelle“ Einheimische haben die Gelegenheit zum gemeinsamen Nachdenken über diese unterschiedlichen Perspektiven.
2. Respektvolles Ausweichen lässt die Spiritualität der Bevölkerung nicht unbeeinflusst. Es kann zu einer blinden Übernahme von wissenschaftlich-materialistischen Methoden in Landwirtschaft, Gesundheit und sozialem Handeln kommen. Den Menschen wird die Möglichkeit vorenthalten, selber herauszufinden, ob neue Methoden mit ihrer Spiritualität in Konflikt stehen, oder ob und wie beides koexistieren oder sich ergänzen kann.

Amartya Sen verteidigt dieses Recht der Menschen, selber Prioritäten zu setzen:

„If a traditional way of life has to be sacrificed to escape grinding poverty or minuscule longevity (as many traditional societies have had for thousands of years), then it is the people directly involved who must have the opportunity to participate in deciding what should be chosen.“³³

Umgang mit Ambivalenz

Spirituelle Appell von Genf

Weil wir in unseren Religionen, oder aus persönlicher Überzeugung

- gemeinsam die Würde der menschlichen Person respektieren
- gemeinsam Hass und Gewalt ablehnen
- gemeinsam auf eine bessere und gerechtere Welt hoffen

rufen wir, Vertreter der Glaubensgemeinschaften und der Zivilgesellschaft, die Führer der Welt auf – was auch immer ihre Einflussosphäre ist –, an den folgenden drei Prinzipien absolut festzuhalten:

- Ablehnung, sich auf religiöse oder spirituelle Macht zu berufen, um irgendwelche Gewalt zu rechtfertigen.
- Ablehnung, sich auf eine religiöse oder spirituelle Macht zu berufen, um Diskriminierung und Ausschluss zu rechtfertigen,
- Ablehnung, andere auszubeuten oder zu beherrschen durch Kraft, intellektuelle

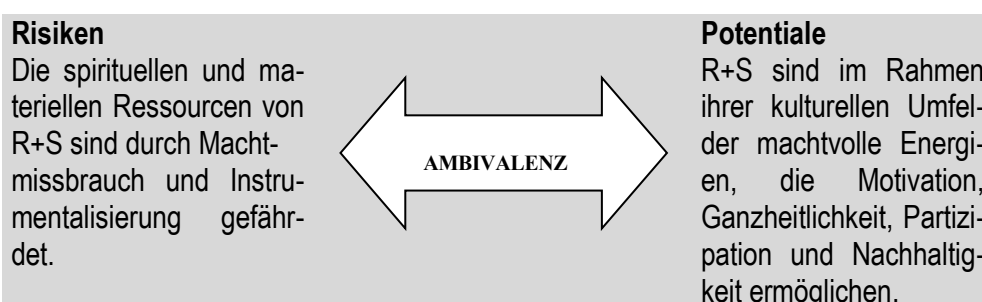
³³ Amartya Sen, Development as Freedom, Oxford University Press 1999, p.31.

Stärke, spirituelle Überzeugung, Reichtum oder soziale Stellung.

Der Appell wurde im April 1999 in Genf lanciert und ist seither von zahlreichen Vertretern von Glaubensgemeinschaften und der Zivilgesellschaft unterzeichnet worden.

Wir haben im ersten Teil die Ambivalenz des Religiösen konstatiert, die damit zu tun hat, dass das Verhältnis von Religionen zur Gewalt zweideutig sein kann.³⁴ Darum sind Religion und Spiritualität einerseits Potentiale, die Motivation, Ganzheitlichkeit, Partizipation und Nachhaltigkeit ermöglichen können. Andererseits sind die spirituellen und materiellen Ressourcen von religiösen Gemeinschaften stets von innen und aussen der Versuchung zum Machtmissbrauch ausgesetzt.

Die Ambivalenz lässt sich auf folgenden Nenner bringen:



Diese Paradoxien und Ambivalenzen sind in den Umfeldern vieler Entwicklungsvorhaben präsent. Möglicherweise sind sie einer der Gründe für die Tabuisierung von Religion und Spiritualität. Ihnen im Interesse einer oberflächlich verstandenen Konfliktvermeidung auszuweichen bedeutet jedoch, einen Teil der Lebenswirklichkeit auszublenden. Es kann nicht um ein Entweder/ Oder zwischen Potentialen und Risiken gehen. Sinnvoller ist es, Ambivalenzen positiv zu besetzen und auch mit den Risiken zu leben. Das Janusgesicht von Dilemmas im Umfeld von Religion und Spiritualität gehört zur menschlichen Kondition, und ohne Risikobereitschaft ist Ganzheitlichkeit und Kreativität nicht zu haben.

Hanspeter Finger stellt dazu fest: „Da gibt es für die säkulare Entwicklungszusammenarbeit ein immenses Lernfeld. Für praktisches Handeln bleiben dann intellektuelle Disziplin und Fachkenntnis trotzdem die Grundlage, aber angereichert mit dem intuitiven Wissen um die Grenzen des Machbaren und offen für eine umfassendere Realität, was uns befähigt, mit einer Kombination von Effizienz und ‚weichen‘ Qualitäten wie Geduld, Weisheit, Liebe, Offenheit zu handeln. Die zu starke Zielorientiertheit, unter der die EZA heute leidet, und die oft verhindert, im Hier und Jetzt das Richtige zu tun, wird dadurch relativiert und die Motivation und Fähigkeit gestärkt, unser Methoden-Instrumentarium entsprechend zu entschlacken. ‚Be spiritual – act rational‘“.³⁵

³⁴ Siehe weiter oben, Seite 10 „Die Ambivalenz des Religiösen“.

³⁵ Siehe im Anhang, Seite 34, These 4 von Hanspeter Finger.

3. Teil: Folgerungen für die Praxis der Entwicklungszusammenarbeit

Die Auseinandersetzung mit den alles andere als kohärenten Antworten, welche die verschiedenen Strömungen der Entwicklungszusammenarbeit in Theorie und Praxis bezüglich der Bedeutung von Religion und Spiritualität bisher gegeben, respektive eben auch nicht gegeben haben, führen wir in diesem Kapitel weiter mit Fragen und vorläufigen Antworten zu unserer eigenen Praxis.

In den folgenden Abschnitten fassen wir die Ergebnisse zusammen, welche Projekt- und Programmverantwortliche sowie Kaderleute aus DEZA und Schweizer NGOs im Lauf der Jahre 2002 und 2003 in einer Reihe von Workshops und Tagungen erarbeitet haben. Bewusst arbeiten wir dabei mit „Wir“-Formulierungen, um den praxisbezogenen Konsens zu betonen, den die Beteiligten erreicht haben.

Ein erster Schritt: unseren eigenen Standpunkt klären und vermitteln

Wir müssen unsere eigenen Wertvorstellungen und Leitideen immer wieder überdenken, um sie gegenüber unsern Partnern transparent zu machen. Dazu gehört auch unser Verständnis von Entwicklung, denn Entwicklungsziele sind an Wertvorstellungen geknüpft. Oft berühren diese religiöse oder quasi-religiöse Dimensionen. In diesen Zusammenhang gehört auch, dass wir uns persönlich Klarheit verschaffen sollten, welche Rolle die Sinnsuche in unserem beruflichen Engagement für Entwicklungszusammenarbeit spielt. Hat sie eine religiöse oder quasi-religiöse Funktion?

Zur Relativierung des eigenen Standpunkts im Sinne eines in Bezug-Setzens zu anderen Standpunkten gehört auch, dass wir uns eigener, uneingestandener Weltverbesserungs-Ideologien bewusst werden, zum Beispiel der Projektionen des „idealen Menschen“, welchen die EZA hervorbringen soll. Über diese Zusammenhänge sollten wir uns Klarheit verschaffen, wenn wir den Dialog mit religiösen Menschen aus anderen Kulturen führen wollen.³⁶

Zudem sollten wir uns mit den Veränderungsprozessen in unserer eigenen Gesellschaft auseinandersetzen, denn das ermöglicht uns ein differenziertes Bild des Westens und seiner Entwicklungskonzepte. Auch das ist eine der Voraussetzungen, um den eigenen Standort im Partnerdialog sichtbar zu machen und gleichzeitig auch bereit zu sein, ihn zu relativieren.

Verschiedene Wissenschaftsbereiche wie Anthropologie, Ethnopsychologie, Religionswissenschaften, Geschichte und Soziologie können uns einen Wissensvorrat für den Umgang mit der Dynamik und den Ambivalenzen von Religion und Spiritualität vermitteln. Wissen kann aber die hier beschriebenen Grundhaltungen nicht ersetzen. Vor allem sollten wir uns immer wieder vergegenwärtigen, dass alles Wissen

³⁶ Siehe Ruedi Högger, These 5 und 6, im Anhang, Seite 35.

an unsere Sprache und ihre Begrifflichkeit gebunden ist. Das heisst, wir bleiben gerade auch mit dem Begriff „Religion“ in eurozentrischen Konzepten gefangen.³⁷

Der katholische Theologe Hans Küng weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass letztlich alle Religionen bestimmte ethische Kernsätze über den unmittelbaren, also auch religions- und bekenntnisunabhängigen Wert des Menschen miteinander teilen. Seine Hoffnung ist die Konstruktion dessen, was er "Weltethos" nennt, also einer globalen Ethik, die diese Schnittmengen im Kernbestand der Religionen zu ihren Leitsätzen erhebt. Mit diesem Versuch, Gemeinsamkeiten und Abgrenzungen zwischen den Religionen zu erarbeiten, leistet Hans Küng auch einen Beitrag zu unserem Thema. „Weltethos“ kann eine Anregung für Partnerorganisationen sein, sich über das gemeinsame tragende Ethos zu verständigen.

Die soziokulturelle Kontextrealität wahrnehmen

Religion und Spiritualität sind oft nahtlos in den Alltag und seine Rituale eingebunden. Viele Menschen machen die für die Moderne typische Unterscheidung zwischen profan und sakral nicht, und ihre Spiritualität hat wenig zu tun mit theologischen Lehren und Systemen. Sie reflektiert das Leben und alle Möglichkeiten menschlicher Existenz vielmehr *erzählend* in der Gestalt von Geschichten und mythischen Figuren und *tätig* in Ritualen, die in alltäglichen Tätigkeiten und Festen integriert sind. Für uns als Projektverantwortliche stellt sich die Frage, wie wir die geistig-spirituellen Vorstellungen der Akteure/Begünstigten wahrnehmen und einbeziehen können. Aber wie tun wir das, ohne Religion und Spiritualität für die Ziele unserer Programmvorhaben zu instrumentalisieren und zu „verzwecken“.

Hilfreich kann die Frage sein: Was nährt ihre Seele? Was nährt uns? „Need Assessments“ sollten nicht nur die materiellen Bedürfnisse berücksichtigen, sondern auch die Belange und die Bedürfnisse der Seele wahrnehmen.³⁸

Als Programmverantwortliche sollten wir immer wieder die Möglichkeit haben, in die Lebenswirklichkeit der Akteure/ Begünstigten einzutauchen, an Ritualen teilzunehmen, ihre Agrar- und Esskultur zu verstehen suchen, die materielle und spirituelle Dimensionen hat. Das scheitert leider meistens an unsern überladenen Reiseprogrammen. Warum nehmen wir uns die nötige Zeit nicht? Warum verhindern die Reiseprogramme die geduldige Annäherung? Hat das mit quasi-religiösen Wertvorstellungen der Entwicklungszusammenarbeit von Effizienz zu tun?

Neuere Strömungen in der Entwicklungszusammenarbeit, auf die wir als einzelne Programmverantwortliche leider kaum Einfluss haben, entfernen einflussreiche Programme immer weiter von der Lebensrealität der von ihnen betroffenen Menschen. Diese Feststellung gilt für SWAP (Sector Wide Approach), Budgethilfen an Regierungen, „Basket Funding“ und bis zu einem gewissen Grad auch für PRSP (Poverty Reduction Strategy Programmes).

³⁷ Zum Religionsbegriff siehe weiter oben, Seite 7.

³⁸ Siehe dazu die Thesen von Ruedi Högger im Anhang, Seite 35.

Die Wirkungen von Entwicklungsprogrammen in soziokulturellen Umfeldern wahrnehmen³⁹

Entwicklungszusammenarbeit zielt auf Veränderungen und greift deshalb in bestehende Macht- und Spannungsverhältnisse ein. Religiöse Überzeugungen und die Institutionen, die sie vertreten, können in gegebenen Umfeldern wichtige Faktoren sein, die Spannungen vergrössern oder vermindern. Partner in Entwicklungsprogrammen stehen vor der Frage, ob und wie weit ihre Programme zur Gewaltprävention und zur friedlichen Beilegung von gesellschaftlichen Konflikten beitragen oder ob sie – ungewollt – Gewalt eskalieren lassen.

Kirchliche Werke sind zu genauer Analyse der tatsächlichen religiösen Dimensionen von Konflikten, zu subtilem Umgang mit ihrem vorschnellen Einbezug und zur Zurückweisung ihrer möglichen Instrumentalisierung für ökonomische oder politische Interessen aufgerufen, so sehr sie sich auch für den versöhnenden Brückenschlag zwischen den Konfessionen, Religionen und Kulturen einsetzen...

Auf Grund ihrer Nähe zu den Menschen sind Nichtregierungsorganisationen und kirchliche Hilfswerke häufig prädestiniert, gewissermassen unterhalb der staatlichen Ebene Konflikte konstruktiv zu begleiten und zu bearbeiten.

*Alexander Lohner, Misereor, Aachen
Entwicklungspolitik 12/2004, S. 31*

KSPM (Konfliktsensitives Programm-Management) ist ein Verfahren, das dazu dient, die Konfliktperspektiven in den Programm-Managementzyklus einzubauen.⁴⁰ Es ist aufgrund einer Erfahrungsauswertung von PCIA (Peace and Conflict Impact Assessment) entstanden, mit dem einzelne Hilfswerke bereits arbeiten. KSPM ermöglicht die Beteiligung von Projektpartnern und Akteuren, wenn es partizipativ und flexibel angewandt wird. Im „Mapping“ zum Beispiel erarbeiten direkt Beteiligte die Kartographie der Akteure und ihrer Sichtweisen im Umfeld eines Programms. Beziehungsgeflechte werden transparent und es kann sichtbar gemacht werden, welche Rolle religiöse Spannungsfelder spielen. Ein spezifisches lokales Umfeld sollte jedoch nicht ausschliesslich mit der „Brille“ Religion analysiert werden. Soziale Fragen, Genderbeziehungen und politische Spannungen gehören ebenso dazu.

³⁹ In diesem Abschnitt fassen wir die Ergebnisse des Workshops vom 26. November 2003, unter der Leitung von Günther Bächler, Sektionschef Konfliktprävention DEZA, zusammen, an dem Projekt- und Programmverantwortliche sowie Kaderleute aus DEZA und Schweizer NGOs teilnahmen. Sein Titel lautete: „Zwischen Himmel und Hölle: Umgang mit beabsichtigten und unbeabsichtigten Wirkungen von Religion und Spiritualität in der Entwicklungszusammenarbeit“.

⁴⁰ Für Materialien zu KSPM siehe [www.deza.admin.ch/ Home/ Themen/ Konfliktprävention + -Transformation](http://www.deza.admin.ch/Home/Themen/Konfliktprävention+-Transformation).

KSPM unterstützt die Risikoabschätzung:

- Welche unbeabsichtigten, negativen, möglicherweise konfliktverschärfenden Wirkungen können eintreten?
- Was muss im Programm beachtet werden, damit diese nicht eintreten?
- Welche präventiven und friedensfördernden Praktiken haben sich bewährt?

Nach dem Analyseschritt, der zugleich ein Mittel der Dialogförderung ist und das Projekt mit dem Umfeld verbindet, verfolgt KSPM das Ziel, die vom Projekt gewollten und nicht gewollten Auswirkungen zu beobachten. Mit Wirkungshypothesen und ein bis zwei verlässlichen Indikatoren zur Outcome-Ebene sollte dies möglich sein. Es wird darum gehen, dabei jeweils auch religiöse Faktoren zu berücksichtigen.

Der Dialog mit den Partnerorganisationen vor Ort

Die Mitarbeitenden lokaler Partnerorganisationen rekrutieren sich sehr häufig aus der urban-intellektuellen Mittelschicht. Sie sind westlich sozialisiert, reisegewohnt und beherrschen die Fachsprache und Konzepte der Entwicklungszusammenarbeit. Oft entwickeln sie komplexe Identitäten, welche auch die Widersprüche zwischen Tradition und Moderne integrieren. Die uns zugewandte Seite ist nur ein Teil ihrer Persönlichkeit. Falls überhaupt, erfahren wir von den nicht-westlich sozialisierten Elementen ihrer Identitäten oft erst nach langer Zusammenarbeit.

Meist gehen wir von der Annahme aus, dass das Personal lokaler NGOs die Geschichte und die aktuelle Lebenssituation der ärmsten Bevölkerungsgruppen, der Landlosen und Kleinbauernfamilien gut kennen. Ihre Geschichtskenntnisse, ihr Kulturverständnis und ihre soziale Wahrnehmung ist aber in vielen Fällen von einem Bildungswesen geprägt, das sich auf exogene Analysen stützt. Projektverantwortliche, die oft zu wenig Möglichkeiten haben, sich selber vor Ort den Lebenswelten der Akteure/ Beneficiaries anzunähern, sollten darum als Arbeitshypothese davon ausgehen, dass die Partnerorganisationen vor Ort sowohl Brücke wie Hindernis sein können, wenn es darum geht, die Bedeutung von Religion und Spiritualität für die Beneficiaries zu verstehen.

Die madagassischen Frauen und Männer sind immer gespalten. Mit dem einen Bein stehen sie in der Arbeitswelt, im Projekt, wo die Werkzeuge und ein geordneter Stundenplan den Rhythmus bestimmen. Ihre andere Seite ist der Natur zugewandt, den Reisfeldern und den Fischen; dort sind die Familie und vor allem die Ahnen tonangebend; es gibt keinen Zeitzwang. Bezüglich dieser anderen Welt erlangen wir nie wirklich Klarheit. Aber die Entwicklung wird nicht nachhaltig sein können, wenn wir nicht diesen beiden Seiten der Wirklichkeit wirklich Respekt zollen.

Ein ETH-Ingenieur über seine jahrelangen beruflichen Erfahrungen in Madagaskar. In: Rudolf Högger, Wasserschlange und Sonnenvogel, Frauenfeld 1993, Seite 93

Von Vorteil kann eine starke kulturelle Identität der Partnerorganisationen und ihrer Mitarbeitenden sein. Unter der Voraussetzung, dass auch wir Profil zeigen, kann ein realistischer Dialog über Wertvorstellungen, Entwicklungsverständnis und Religion geführt werden.

Wir sollten kontextbezogen nach angemessenen Möglichkeiten suchen, mit unsern Partnern über Religion und Spiritualität auszutauschen, ohne sie in unsere Denkbahnen zu zwingen. Vor Ort an Weiterbildungen der Partnerorganisationen teilzunehmen, kann uns zu tieferen Einsichten führen, welche Bedeutung Religion und Spiritualität für sie haben, als das intellektuelle „Darüber-Reden“. Zum Kulturdialog gehört auch die Erfahrung, dass es Grenzen im gegenseitigen Verstehen gibt; wir sollten sie ansprechen und anerkennen, um uns nicht zu überfordern.

Die gemeinsame Basis zwischen Partnerorganisationen

Worüber müssen sich Partnerorganisationen verständigen können, um die Basis für ihre Zusammenarbeit zu klären? Was ist als gemeinsame Basis unabdingbar zum Beispiel bezüglich Grundwerten wie Demokratie, Religionsfreiheit, Menschenrechte, Genderfragen usw.? Entwicklungsvorhaben mit religiösen Partnern sollten wir nicht als Sonderfall angehen, sondern mit den Kriterien und Methoden arbeiten, die in der Entwicklungszusammenarbeit erprobt sind. Im Vordergrund stehen die Bedürfnisse der Beneficiaries.⁴¹ Die Partnerorganisationen werden sich gegenseitig befragen, welches ihre kulturellen, sozialen und politischen Stärken sind, mit denen sie zu Verbesserungen und zum Empowerment beitragen. Sie werden miteinander das Umfeld zu verstehen suchen und sie bringen die Bereitschaft mit, ihre Motivationen und Wertvorstellungen transparent zu machen. Diese müssen nicht deckungsgleich sein. Die Erfahrungen zeigen auch, dass es meistens in Sackgassen führt, wenn zum Beispiel Vergleiche zwischen westlichen und islamischen Wertvorstellungen ins Zentrum rücken.

Wichtig ist hingegen die Einigung auf demokratische Grundregeln, wonach Menschen das Recht haben, sich an Entscheidungen zu beteiligen, die direkt ihr Leben beeinflussen. Das schliesst Konzessionen an Extremisten aus und macht den Dialog mit Fundamentalisten sehr schwierig. Programmverantwortlichen stehen vor dem Dilemma, dass der systematische und vorsätzliche Ausschluss von Gruppierungen mit fundamentalistischen Tendenzen diese dazu führt, ihre Haltung zu verhärten.

Wir sollten in Zusammenarbeit mit einheimischen Kolleginnen und Kollegen uns Grundwissen aneignen und unser Unterscheidungsvermögen schulen, um zwischen dem, was die Grundlagentexte der Religionen lehren und deren Interpretationen zu unterscheiden, die von entwicklungshemmenden Machtinteressen dominiert sein können. Zum Beispiel wird Religion missbraucht, um frauenfeindlichen Traditionen eine falsche Legitimation zu geben.

⁴¹ Vergleiche dazu als Fallbeispiel aus der Praxis „Rapport de l'atelier – conférence sur Genre, Coutumes et Religions: repères pour la compréhension, l'intégration et l'approbation de genre dans nos sociétés“, 17/18 Avril 2002. Intercoopération, Programme Jékasy, Sikasso, Mali.

Impulse für die Leitungsebene unserer Institutionen

Viele Fragen, die sich stellen, betreffen letztlich die formulierten wie die verdeckten Wertvorstellungen unserer eigenen Institutionen und damit unsere Organisationskultur. Die Leitung unserer Institutionen muss unterstützend Raum geben, um den Blickwechsel und die Offenheit für andere religiöse und spirituelle Realitäten zu ermöglichen. Ist diese Dimension in den Leitbildern und Strategien ausreichend verankert? Auch wenn das der Fall ist, erfordert die Umsetzung laufend die Bereitschaft, sich auf ungewohnte Fragen und Prozesse einzulassen. Das heisst, dass nicht nur die Projektverantwortlichen, sondern auch ihre Organisation den eigenen Standpunkt reflektieren, klären und vermitteln sollten.

Leitfragen für Programmdialoge

Die folgenden Leitfragen richten sich an alle an Programmdialogen beteiligten Organisationen und ihre Programmverantwortlichen. Bewusst verwenden wir hier den Plural, denn diese Fragen betreffen DEZA, CH-NGO, lokale NGO sowie Basisorganisationen vor Ort gleichermassen. Wichtig ist auch der Dialog mit den Akteuren/Beneficiaries, wenn Religion und Spiritualität die ihnen gebührende Beachtung finden sollen.

1. Fragen an die eigene Organisation bezüglich ihrer Einstellung, respektive ihres Umgangs mit R+S

- Welche Rolle spielen R+S in unserem Leitbild sowie in den strategischen Zielen?
- Wie sieht meine Organisation das Verhältnis zwischen den Grundwerten von Demokratie, Menschenrechten und Religion? Wie verständigen wir uns darüber mit unsern Partnern?
- Wie schaffen wir Rahmenbedingungen, die es unserm Personal und unsern Leitungsgremien ermöglichen, Sensibilität und Kompetenz für die Bedeutung von R+S zu entwickeln?
- Sind unsere Projekt- und Programmverantwortlichen für den Umgang mit Potentialen und Risiken von Religion und Spiritualität ausgebildet? Bestehen Weiterbildungsangebote?
- Sind die Potentiale und Risiken von R+S ein Thema in unserem Qualitätsmanagement?
- Sind bei uns Methoden (z.B. KSPM⁴²) bekannt und in Gebrauch, um die religiös und soziokulturell komplexen Umfeld der Programme, die wir unterstützen, zu „lesen“ und ihre Dynamik zu verstehen? (Zum Beispiel mit Kontext- und Konfliktmapping)
- Sind bei uns Methoden (z.B. KSPM⁴³) bekannt und in Gebrauch, um beabsichtigte und unbeabsichtigte Wirkungen unserer Programme in religiös- und soziokulturell komplexen Umfeldern beobachten zu können? (Ebenen Output, Outcome und Impact)⁴⁴

⁴² Konfliktsensitives Programm-Management, siehe weiter oben, Seite 26.

⁴³ dito

⁴⁴ Vergleiche dazu den „Exkurs zu Output, Outcome und Impact“ im Anhang, Seite 39f.

- Gibt es mit unsern Partnern einen programmrelevanten Dialog zu diesen Fragen? (Die Auseinandersetzung mit Potentialen und Risiken von R+S soll nicht zu neuen Kontrollinstrumenten gegenüber den Partnern führen!)
- Haben ihr Wissen und ihre Wahrnehmung betreffend R+S Einfluss auf die Programmgestaltung?
- Was wissen wir über die Bedeutung von R+S für die Akteure/ Beneficiaries der Entwicklung?
- Wie gewährleisten wir, dass ihre spirituellen Erfahrungen und Bedürfnisse und ihre diesbezüglichen Rechte auf Mitentscheidung in die Projekte und Programme einfließen, die wir unterstützen?
- Sind die Leitlinien und Beurteilungskriterien für unsere Projekte ganzheitlich, insofern sie auch die Sicht der Akteure/ Beneficiaries und ihre seelischen Bedürfnisse einbezieht?

2. Fragen zum religiösen Selbstverständnis und Profil von Organisationen

- Wie geht die Organisation in ihrer Praxis mit religiösen und anderen ideologischen Absolutheitsansprüchen um, die von innen und aussen an sie gestellt werden?
- Ist die Organisation zum Austausch mit Menschen anderer Religionsgemeinschaften bereit, ohne direkten und indirekten Druck auszuüben?
- Sind Hierarchie, Macht- und Entscheidungsstrukturen transparent ?
- Wie geht die Organisation in der Praxis mit ihren religiösen Grundlagentexten bezüglich Genderrollen um? Wie sind die Frauen in verschiedenen Hierarchiestufen vertreten? Wie steht es mit dem Zugang von Frauen zu den Ressourcen der jeweiligen religiösen Institutionen (Infrastruktur, Finanzen/ Budgetkompetenz, organisatorische Ressourcen, Bildungs- und Gesundheitsprogramme, Beteiligung am Aufbau der Zivilgesellschaft)?⁴⁵

3. Fragen zu den Kooperationsbeziehungen und ihren Wirkungen in den jeweiligen Umfeldern von Faith Based Organisations (FBOs)⁴⁶

- Leistet das Programm über die eigene Glaubengemeinschaft hinaus einen Beitrag zu sozialer Verständigung?
- Verstärkt das Programm ausschliessende Gruppensolidarität innerhalb der eigenen Glaubengemeinschaft (bonding social capital) oder wirkt es gesellschaftlich integrierend (bridging social capital)? Das heisst, profitieren tatsächlich nicht nur die eigenen Leute?
- Wie ist die FBO in der Zivilgesellschaft verankert? Mit welchen Organisationen kooperiert sie? Bleibt sie im Kreis der eigenen Glaubensfamilie?
- Auf welchem Verständnis der Rollen von Faith Based Organisations und Staat beruht die Tätigkeit der Organisation?

⁴⁵ Das Transversalthema Gender und seine Bedeutung für das Qualitätsmanagement von Missions-/Pastoralprogrammen wurde im Workshop vom 5. Juni 2003 eingehend behandelt. Siehe Anhang: Questionnaire – Assessment – Genre et Eglise, S. 36ff

⁴⁶ Der Begriff Faith Based Organisations findet in der internationalen Zusammenarbeit zunehmend Verwendung. Wir benutzen ihn hier um zu unterstreichen, dass der Fragenkatalog sich nicht nur auf christliche Glaubengemeinschaften bezieht.

- Ist das Programm mit nationalen Entwicklungsplänen vernetzt und leistet es dazu einen konstruktiven Beitrag?

Wie nicht zuletzt das Beispiel Südafrika zeigt, spielten Organisationen wie der Weltrat der Kirchen und World Alliance of Reformed Churches eine zentrale Rolle beim Wandel der südafrikanischen Kirchen von Befürwortern der Apartheid zu deren schärfsten Kritikern. Sie ermöglichten den christlichen Gemeinden im dem zerrissenen Land einen emphatischen und kritischen Blick auf ihre eigenen Überlieferungen und ihre politische Verantwortung. Gleichzeitig förderten sie in und für Südafrika Strategien des gewaltfreien Widerstands.

Erklärtes Ziel der transnationalen Vernetzung von Religionsgemeinschaften wäre...ihre Selbständigkeit zu stärken und ihre Vereinnahmung im Streit der Parteien zu erschweren.

Andreas Hasenclever in epd-Entwicklungspolitik 14/15/2003, Seite 64

4. Umgang mit Risiken bezüglich Polarisierung und Instrumentalisierung

- Könnte das Programm einzelne Menschen, Gruppen und Faith Based Organisations ausgrenzen und damit den Identitätswahn ethnischer oder religiöser Prägung verstärken?
- Verfügt die Organisation über die PEMU-Kapazitäten, um mit diesen Risiken umzugehen?
- Falls es sich um Programme für religiöse und ethnische Minderheiten handelt: gibt es im PEMU Vorkehren, damit sie nicht zu Polarisierung führen?

Anhang

Religion und Spiritualität in der Praxis der EZA: Tabu oder Feigenblatt? Fünf Thesen von Hanspeter Finger	Seite 33
„Das Tor zum Himmel“: Versuch einer Verständigung über die religiös-spirituellen Dimensionen der Entwicklungszusammenarbeit. Zusammenfassende Thesen zum Referat von Ruedi Högger	Seite 35
Questionnaire – Assessment – Genre et Eglise Erarbeitet von Michèle Morier-Genoud und Liliane Studer	Seite 36
Exkurs zur Bedeutung der Ebenen Output – Outcome – Impact	Seite 39

Religion und Spiritualität in der Praxis der EZA: Tabu oder Feigenblatt?⁴⁷

Fünf Thesen von Hanspeter Finger

Der Autor illustrierte die Thesen in seinem Referat anhand von Fallbeispielen aus der SWISSAID-Praxis.

These 1:

Ohne Spiritualität gibt es keine nachhaltige Entwicklung

Ohne Selbstbeschränkung gibt es keine ökologische, soziale und human-individuelle Nachhaltigkeit. Spiritualität hilft, den materiellen Anteil des Lebens zu relativieren. Sie führt auch zur befreienden Erfahrung, dass in einer gewissen Selbstbeschränkung der Schlüssel zu nachhaltigem Wohlbefinden liegt. Spiritualität relativiert auch unsere Ziel- und Effizienz-Orientierung, die im Hinblick auf das „verwackelte Ziel der Nachhaltigkeit“ oft irreführend ist. Es geht dann eher um „Optimierung bei verwackelten Zielen“, was zu langfristiger Kooperation statt zu vernichtender Effizienzsteigerung für den Moment führt.

These 2:

Der universalistische Heilsanspruch der monotheistischen Religionen stellt für die globalisierte Welt eine Bedrohung dar. Die EZA ist herausgefordert, sich damit kritisch-konstruktiv auseinanderzusetzen.

Der universalistische Heilsanspruch einzelner Religionen führt nicht nur in der Politik sondern auch in der Praxis der EZA immer wieder zu Missverständnissen, Konflikten und Krieg. Er bedroht den Weltfrieden, nachhaltige Entwicklung, kulturelle Vielfalt und die Menschenwürde im Umgang mit religiös-spiritueller Erfahrung. Wenn auch viele religiöse Institutionen ihr Missionsverständnis verbal relativieren, so gilt es doch, die praktische Umsetzung vor Ort kritisch zu hinterfragen. Das betrifft vor allem die Grauzone sozio-pastoraler Arbeit, zu deren kritischen Begleitung ein adäquates EZA-Instrumentarium erst noch erarbeitet werden muss.

These 3:

Die Verbindung zwischen wirtschaftlicher und religiöser Globalisierung ist ein explosives Gemisch, vor dem sich die EZA hüten sollte.

Fundamentalismus im Süden entsteht oft als Reaktion gegen Modernisierungs- und Demokratisierungsprozesse der westlichen Moderne. Gegen die globalisierte Wirtschaft, gegen die Belehrungskultur des Westens. Quelle der eigenen Identität ist

⁴⁷ Vorgetragen am DEZA-NGO-Treffen vom 9. Oktober 2002.

dann die eigene Religion, die in Verbindung mit konservativer Politik nicht nur nach religiöser, sondern auch kultureller, politischer, ökonomischer und auch sprachlicher Vorherrschaft strebt. Die eigenen traditionellen Ordnungsvorstellungen stellen dann ein Bollwerk dar. Der tiefere Zusammenhang zwischen dem Interesse von multilateralen Organisationen wie Weltbank und IWF an den Religionen und US-Präsident George W. Bush's „Faith Based Initiatives“ bedarf kritischer Analyse, bevor wir dieses Thema zum neuen EZA-Trendsetter machen. Die Gefahr ist gross, dass Religion missbraucht und zum Feigenblatt wird, um wirtschaftliche Globalisierung nach westlichem Vorbild noch rückhaltloser durchzusetzen.

These 4: **Be spiritual - act rational**

Religionen sagen, dass Entwicklung die Harmonisierung scheinbar antithetischer Prozesse bedingt. Mahatma Gandhi und Martin Luther King z.B. sprachen beide von einem spirituellen Gesetz, das soziale Transformation (Änderung äusserer Strukturen) mit persönlichem Wachstum (Änderung innerer Strukturen) verbindet. Da gibt es für die säkulare EZA ein immenses Lernfeld. Für praktisches Handeln bleiben dann intellektuelle Disziplin und Fachkenntnis trotzdem Grundlage, aber angereichert mit dem intuitiven Wissen um die Grenzen des Machbaren und offen für eine umfassendere Realität, was uns befähigt, mit einer Kombination von Effizienz und „weichen“ Qualitäten wie Geduld, Weisheit, Liebe, Offenheit zu handeln. Die zu starke Zielorientiertheit, unter der die EZA heute leidet, und die oft verhindert, im Hier und Jetzt das Richtige zu tun, wird dadurch relativiert und die Motivation und Fähigkeit gestärkt, unser Methoden-Instrumentarium entsprechend zu entschlacken.

These 5: **Wenn schon EZA-Gelder des Staates an religiöse Institutionen fließen sollen, dann paritätisch zur Religions-Zugehörigkeit der Zielbevölkerung.**

Wenn Regierungen westlicher Staaten EZA-Gelder vermehrt auch via religiöse Institutionen einsetzen wollen, dann besteht die Gefahr, dass damit uns nahestehende Religionen bevorzugt werden. Das wiederum gefährdet die religiöse und kulturelle Selbstbestimmung eines Grossteils unserer Zielbevölkerung. Um grundlegende Prinzipien der EZA wie Gleichberechtigung, Selbstbestimmung und Bedürfnisorientierung nicht zu gefährden, müssten darum die Religionszugehörigkeit der Zielbevölkerung und deren institutionelles Umfeld bei der Verteilung von EZA-Geldern an religiöse Institutionen gebührend berücksichtigt werden und paritätische Zuteilung gewährt bleiben. Wenn Unterstützung für theologische Seminarien, dann auch für islamische Koranschulen und zur Ausbildung buddhistischer Nonnen.

„Das Tor zum Himmel“

Versuch einer Verständigung über die religiös-spirituellen Dimensionen der Entwicklungszusammenarbeit

Zusammenfassende Thesen zum Referat von Ruedi Högger⁴⁸

1. In einem ersten Anlauf haben wir uns das Wesen des Religiösen oder Spirituellen anhand des Bildes vom „Tor zum Himmel“ (ianua coeli) vergegenwärtigt. Das Bild macht deutlich, dass die religiöse/spirituelle Dimension weder kultur- noch zeit-spezifisch, sondern allgemein-menschlich ist.
2. Das „Tor zum Himmel“ ist der Punkt, an welchem sich eine „diesseitige“ und eine „jenseitige“ Welt berühren. Praktisch heisst dies, dass – ob wir es wollen oder nicht – unsere rational fassbare und beherrschbare Alltagswelt sowie unser darin beheimatetes Denken in Beziehung zu etwas Grösserem, Unfassbarem, nicht Beherrschbarem steht, das auf uns wirkt. Die „Erde“ (das fassbare Diesseits) unterscheidet sich vom „Himmel“ (dem unfassbaren Jenseits). Beide aber bilden ein Ganzes, dem wir nicht ausweichen können.
3. In der Vertiefungsphase sind wir zuerst einer fliessend lebendigen Religiosität begegnet. Diese ist dadurch gekennzeichnet, dass die Dimension des Himmels, des grösseren Ganzen, nicht nur in äusseren Göttern oder Gesetzen, sondern auch (und vor allem) in der eigenen Seele erfahren wird. Eine solche lebendige Innerlichkeit setzt Instinkt und Gefühl nicht ausser Kraft, sondern belebt sie. Sie fördert die Entwicklungskräfte im Menschen.
4. In der verfestigten (positivistischen) Religion dagegen erscheint das Jenseits (die grössere, nicht fassbare Dimension) als ganz ausserhalb des Menschen. Die menschlichen Repräsentanten eines solchen fremden Himmels beanspruchen dem Menschen gegenüber Macht und fordern seine Unterwerfung. Das führt zu Missbrauch auf der einen, Unmündigkeit auf der anderen Seite. Nachhaltige Entwicklung wird behindert.
5. In quasi-religiösen Bewegungen wird die Dimension der Religiosität zwar ideologisch verneint; in der Praxis aber bedient sich die Weltverbesserungs-Ideologie vieler Bilder und Gefühle, die – nach unserem Verständnis – eigentlich religiöser Natur sind. Weil dies uneingestanden bleibt, ist auch hier die Gefahr des Missbrauchs, der Unmündigkeit und einer nicht nachhaltigen Entwicklung gross.
6. Auch in der Sinnsuche moderner Menschen – nicht zuletzt vieler Entwicklungsfachleute – ist die religiöse Dimension spürbar, obwohl sie den Betroffenen oft unbekannt ist. Das erschwert den Dialog mit religiösen Menschen aus anderen Kulturen.

⁴⁸ Referat gehalten im Workshop vom 29. Oktober 2003. Der Referent illustrierte seine Thesen mit reichem Bildmaterial.

Genderverhältnisse in Organisationen der christlichen Kirchen

Im Rahmen des Projekts „R+S in der EZA“ wurde im Workshop vom 5. Juni 2003 die Bedeutung des Transversalthemas Gender für das Qualitätsmanagement in Missions- und Pastoralprogrammen diskutiert. Michèle Morier-Genoud und Liliane Studer von der Koordinationsstelle Gender und Empowerment BFA (Brot für alle), HEKS (Hilfswerk der evangelischen Kirchen der Schweiz), Mission 21 und DM (Département Missionnaire) stellten ein Gender und Empowerment Assessment vor, das in Entwicklungsprogrammen zum Beispiel im Gesundheitswesen angewendet wird. Daraus wuchs die Idee, das Assessment für den Einsatz in kirchlichen Umfeldern zu adaptieren.

In die Weiterentwicklung floss auch die Präsentation „Entre domination et libération“ von Michèle Morier-Genoud, ein. Die Geschichte der Rollen von Männern und Frauen in christlichen und speziell auch in den reformierten Kirchen ist komplex und keineswegs einheitlich. Sie ist beeinflusst von den jeweiligen sozio-kulturellen und politischen Umfeldern und von den Machtstrukturen, denen sich die Kirchen wechselweise unterwarfen oder Widerstand leisteten. Zudem schuf die Inkulturation in ausser-europäische Kulturen eine grosse Vielfalt von Genderverhältnissen.

Der folgende Fragebogen soll im Dialog zwischen Partnerkirchen sowie zwischen kirchlichen Partnerorganisationen helfen, wichtige Fragen bezüglich der Genderverhältnisse in den eigenen Institutionen zu klären. Dabei geht es um gemeinsame Lernprozesse zwischen den Partnerinnen und Partnern, nicht um ein Instrument im Dienste von Konditionalität. Das heisst, es sollen die in der Entwicklungszusammenarbeit üblichen Werte und Normen partnerschaftlicher Zusammenarbeit respektiert werden.

Questionnaire – Assessment - Genre et Eglises⁴⁹

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

Nom de l'Eglise : _____
 Personne(s) de l'Eglise ayant participé à la discussion :

Date de la fondation de l'Eglise dans sa première forme (nom et mission fondatrice) : _____
 Date de l'indépendance de l'Eglise : _____
 Date de l'indépendance du pays : _____
 Nombre de membres : _____ Nombre de paroisses (congrégations ou autre terme) : _____
 Région couverte par l'Eglise : _____
 Organisation(s) internationale(s) à laquelle l'Eglise 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'Eglise encourage l'accès des femmes et des hommes à l'infrastructure de base (finances, locaux) ?			
2. Est-ce que l'Eglise renforce l'accès des femmes et des hommes aux ressources et à la technologie – NTIC, transports,...			
3. Est-ce que l'Eglise 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'Eglise donne accès aux femmes et aux hommes aux prises de décision de l'institution ? A quels niveaux ?			
5. Est-ce que l'Eglise donne accès aux femmes et aux hommes à des postes correspondant à leur formation (préciser les domaines) ?			
6. Est-ce que l'Eglise 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'Eglise des lieux de débats sur ces barrières – groupes et centres de formation, d'animation, d'organisation ?			
8. Est-ce que l'Eglise encourage les			

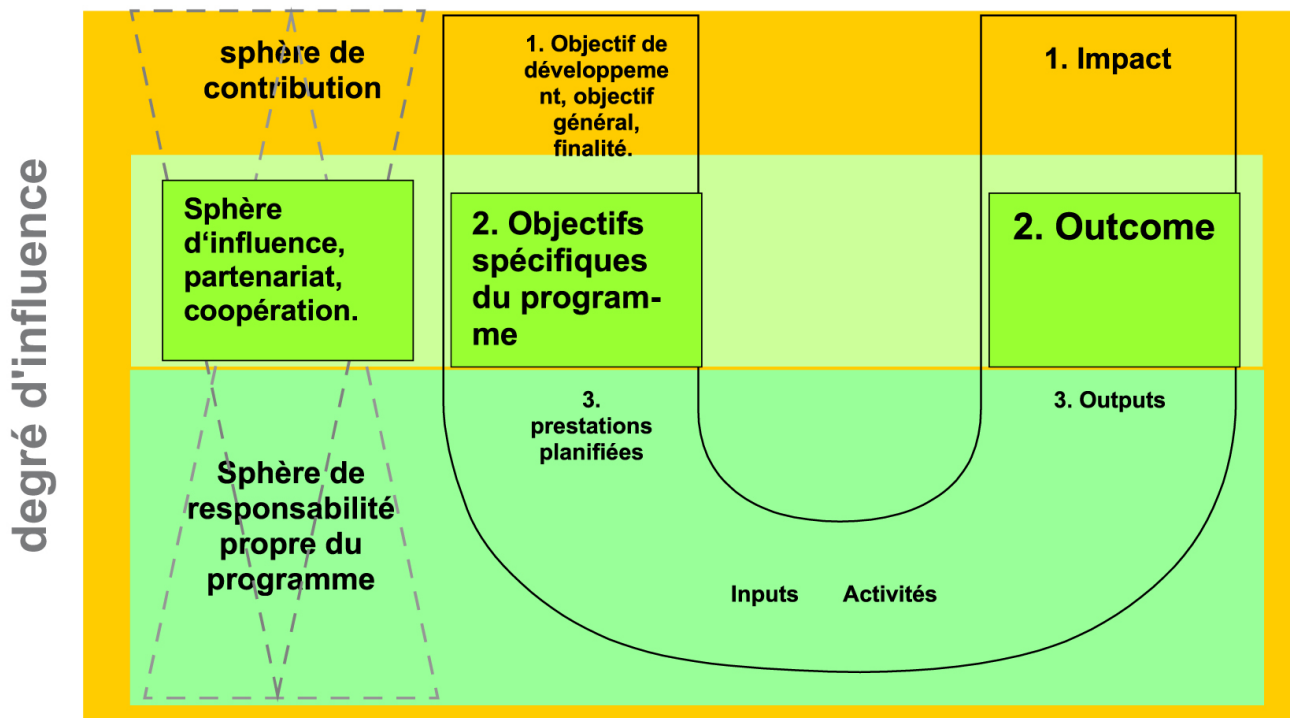
⁴⁹ Proposition réalisée par L. Studer et M. Morier-Genoud, Mars 2004.

femmes et les hommes à s'organiser ? Sous quelle forme ?			
9. Est-ce que l'Eglise 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'Eglise encourage les femmes et les hommes à respecter les droits humains ? De quelle manière ?			
11. Est-ce que l'Eglise 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'Eglise encourage les femmes et les hommes à développer ou participer des activités en lien avec le respect de la création – par exemple assainissement du milieu de vie, développement de technologies respectueuses de l'environnement, participation à campagnes nationales.			
13. Est-ce que l'Eglise encourage les femmes et les hommes à développer ou participer à des réseaux de solidarité dans la société civile ? Si oui, lesquels ?			

Commentaires pour l'utilisation du questionnaire

1. Ce questionnaire est conçu comme un outil pour établir une photographie de l'Eglise en matière de Genre et « empowerment ». L'annexe déjà produite sur la définition de ces notions est à annexer au document final.
2. Il serait intéressant d'avoir des questionnaires remplis par différentes instances d'une même Eglise au même moment.
3. Pour mieux visualiser le développement d'une Eglise, il serait intéressant d'établir un questionnaire sur un moment historique passé (au moment de l'indépendance de l'Eglise, 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

Contexte



- Outputs: Programmverantwortung - geplante Leistungen
- Outcomes: Einflussnahme – Programmziele
- Impact:: Beitrag zu generellen Entwicklungszielen

- Ebene "Output": Was haben wir unmittelbar mit unseren Aktivitäten erreicht?
- Ebene "Outcome": Tragen wir wirkungsvoll zu den Programmzielen bei?
- Ebene "Impact": Wozu leisten wir im Hinblick auf die Oberziele von Entwicklung (Armutsbekämpfung, Verbesserung der Volksgesundheit) einen Beitrag? Gehen wir in die richtige Richtung? Macht unser Beitrag Sinn?

- Output: Moskitonetze sind effektiv an die Zielbevölkerung verteilt mit den korrekten Erklärungen und Motivation zum richtigen Gebrauch.
- Outcome: Die Gesundheitsagenten überzeugen mit den Vorzügen der Moskitonetze und regen zum Kauf weiterer Moskitonetze an. Moskitonetze werden von der Mehrheit der Bevölkerung gekauft und richtig benutzt. Unter einem Moskitonetz zu schlafen, wird zur Selbstverständlichkeit.
- Impact: Reduktion von Malaria, Verbesserung der Volksgesundheit

⁵⁰ PCM wird im Sprachgebrauch vieler Schweizer Entwicklungsorganisationen auch als PEMU oder PUME bezeichnet.

Auf jeder Ebene sind Hypothesen zu bilden, was wir auf der nächsthöheren Ebene bewirken wollen. Das heisst, wir müssen uns auf der Ebene Output im klaren sein, welche Wirkungen im Sinne von nachhaltigen Verhaltensänderungen wir auf der Ebene Outcome erreichen wollen. Das blosses Verteilen von Moskitonetzen auf Output-Ebene z.B. wird kaum bewirken, dass Menschen sie regelmässig benützen und weitere Netze anschaffen.

Wenn es in einem Projektbeschrieb heisst: Wir bauen mit der Bevölkerung Latrinen, um die Volksgesundheit zu verbessern, fehlt die Outcome-Ebene, nämlich das Ziel, dass die Bevölkerung die Latrinen auf Dauer benutzt und ihre Hygienegewohnheiten verändert.

Ebensowenig genügt die Annahme, kontextbezogene Bibelarbeit (Output-Ebene) führe direkt zu einer gerechteren Gesellschaft. (Impaktebene) Wirkungshypothesen sollen formulieren, welche Ziele auf der Outcome-Ebene erreicht werden sollen. Wo die Hypothesen nicht direkt überprüfbar sind, braucht es Indikatoren, die auf die Zielerreichung schliessen lassen.

Während wir auf der Output-Ebene überprüfen können, ob die geplanten Aktivitäten tatsächlich und richtig durchgeführt werden („Tun wir es richtig?“) finden wir erst auf der Outcome-Ebene die Antwort auf die Frage: „Tun wir das Richtige?“

Auf der Outcome - Ebene bekommen die Partnerschaftsbeziehungen entscheidende Bedeutung, weil wir das Programm nicht allein steuern und kontrollieren. Sie ist auch das Scharnier zur Impakt-Ebene. Das heisst, es sind Hypothesen zu formulieren und zu überprüfen, ob das Programm tatsächlich zur Erreichung der Oberziele etwas beiträgt. Die Einwirkungen auf die Impakt-Ebene sind hier nicht mehr messbar, sondern wir sind auf der Basis von Wirkungshypothesen auf Einschätzungen angewiesen, ob wir uns in die richtige Richtung bewegen und ob das, was wir tun, auch sinnvoll ist.

Viele Schlüsselfragen, die wir im Rahmen der Workshops in Modul 4⁵¹ zusammengetragen haben, lassen sich nur durch die genaue Formulierung spezifischer Ziele für die Outcome-Ebene in der Planungsphase und die sorgfältige Begleitung durch Monitoring und Evaluation beantworten. Damit laufen wir wiederum in die Falle des „Genauen“ und der dadurch geprägten westlichen Konzeption, womit wir uns den Zugang zum „Mächtigen“, und damit auch zum Faktor Religion und Spiritualität, erschweren. Das mathematisch/statistisch GENAU Erfassbare und Beschreibbare steht jener anderen Wirklichkeit gegenüber, die sich der Seele bildhaft und gefühlsmässig MÄCHTIG aufdrängt. Wir stehen vor einer Dilemma-Situation.

⁵¹ Workshop vom 5. Juni 2003 „Beitragsbeziehungen NGO-DEZA im Missions- und Pastoralbereich“.