

Patrick Becker, Knut V.M. Wormstädt (Hg.)

»Entwicklung« als Paradigma

Reflexionen zu einer nachhaltigen internationalen Zusammenarbeit

[transcript] Global Studies

Patrick Becker, Knut V.M. Wormstädt (Hg.)
»Entwicklung« als Paradigma

Global Studies

Patrick Becker (Dr. theol.), geb. 1976, ist Professor für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft an der Universität Erfurt. Er beschäftigt sich mit globalen Transformationsprozessen in modernen Gesellschaften und den dabei kulturell wirksamen Paradigmen.

Knut V.M. Wormstädt (Dr. phil.), geb. 1992, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Katholische Theologie an der RWTH Aachen. Er promovierte an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg und war dort Kollegiat des DFG-Graduiertenkollegs »Selbst-Bildungen. Praktiken der Subjektivierung in historischer und interdisziplinärer Perspektive«. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Prozesstheologie, theologischer Wissenschaftstheorie und der Ökumenewissenschaft.

Patrick Becker, Knut V.M. Wormstädt (Hg.)

»Entwicklung« als Paradigma

Reflexionen zu einer nachhaltigen internationalen Zusammenarbeit

[transcript]

Dieser Band wird gefördert durch die Stiftung »Theologie und Globale Entwicklung«.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung.
Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2023 im transcript Verlag, Bielefeld
© Patrick Becker, Knut V.M. Wormstädt (Hg.)

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld
Umschlagabbildung: Hartmut Schwarzbach/MISEREOR
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
https://doi.org/10.14361/9783839462454
Print-ISBN 978-3-8376-6245-0
PDF-ISBN 978-3-8394-6245-4
Buchreihen-ISSN: 2702-9298
Buchreihen-eISSN: 2703-0504

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

Inhalt

Vorwort 7

Der überfällige Paradigmenwechsel: Von der Krise zur Neubestimmung des Entwicklungsverständnisses
Patrick Becker und Knut V.M. Wormstädt 11

Teil A: Entwicklungsparadigmen gestern und heute

Rette sich wer kann? Gedanken zur Suche nach einem neuen Entwicklungsparadigma
Tillmann Elliesen 35

Entwicklungspolitik: Geschichte, Kritik und Alternativen
Nina Baghery und Aram Ziai 49

Reflecting on the Right to Development from the perspective of global environmental change and the 2030 Agenda for Sustainable Development
Imme Scholz 77

Entwicklung oder Befreiung? Ein kritischer Blick auf Entwicklungsparadigmen aus interkulturell-theologischer Perspektive
Margit Eckholt 99

Teil B: Globale Entwicklungspraxen

Widerstehen durch Re-Existieren: Die kritische Praxis lateinamerikanischer Bewegungen gegen das extraktive Entwicklungsparadigma
Johanna Leinius 129

Entwickeln oder auswickeln? Von der Notwendigkeit einer gegenseitigen Dekolonisierung unseres Denkens
Boniface Mabanza Bambu 147

Für Gott und Nachhaltigkeit: Der Sinnüberschuss von ›Entwicklung‹
Axel Siegemund 169

Unter welchen Bedingungen und Zielsetzungen sind militärische Interventionen sinnvoll?
Peter Tauber 191

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 209

Vorwort

Mit der Moderne hat die Überzeugung Einzug gehalten, dass sich die Probleme der Menschheit durch technischen, medizinischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritt lösen ließen. Und in der Tat führte insbesondere der rasante naturwissenschaftliche Erkenntnisgewinn auf vielen Gebieten zu neuen Errungenschaften: Eine höhere Lebenserwartung, gewachsene Mobilität und technische Erfindungen von der Waschmaschine bis zum Pflegeassistenzsystem werden – hierzulande – als genereller Gewinn von Lebensqualität wahrgenommen. Komplementär dazu hat sich, ausgehend von europäischen politischen, wirtschaftlichen und religiösen Bestrebungen ein globales, wirtschaftliches System etabliert, das auf kontinuierliche Steigerung von Produktionswachstumsraten abzielt und hierin ein Maß für Wohlstand entnimmt. Daraus speist sich das in modernen Gesellschaften vorherrschende Narrativ einer Entwicklung hin zu einem beständig besseren – damit aber nie erreichbaren – Zustand guten Lebens. Dieses Narrativ wurde und wird auch in politische Handlungsmaximen übersetzt, nicht zuletzt etwa in die Ziele für nachhaltige Entwicklung der Vereinten Nationen.

Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hat den zugrundeliegenden Fortschrittsoptimismus jedoch zugleich auch zunehmend erschüttert. So werden die zum Teil dramatischen ökonomischen und ökologischen Schattenseiten technischer Lösungen, nämlich u.a. das Leben eines kleinen Teils der Weltbevölkerung auf Kosten der anderen, die damit zusammenhängende Verteilungsungerechtigkeit und der Druck auf das Individuum, der durch die zum Teil rasanten Entwicklungen

entsteht, deutlich. Seit einigen Jahrzehnten sind in den sogenannten Ländern des Globalen Südens politische widerständige Praxen und theoretische Reflexionen entstanden, die das westliche Entwicklungsparadigma und die damit verbundenen kolonialen Machtstrukturen deutlich kritisieren und Alternativen entwickeln. *Postcolonial studies* und Konzepte der Dekolonialisierung etwa leisten wichtige Beiträge, um anderen Erfahrungen und Wissenssystemen Raum zu geben und somit die Dominanz westlichen Denkens aufzubrechen. Auch in den Ländern des hegemonialen Westens wird in den letzten Jahren das Bewusstsein stärker, dass linear gedachter Fortschritt und Entwicklung die Zukunft der nachfolgenden Generationen immer mehr gefährden. Bewegungen wie *Fridays für Future* können als jüngstes Beispiel für eine sich auch in diesen Ländern etablierenden Widerstand gegen ein solches System verstanden werden.

Im Angesicht der zunehmenden ökologischen, sozialen und – langfristig auch – ökonomischen Kosten steigt die Dringlichkeit, das herrschende Entwicklungsparadigma zu reflektieren und hinterfragen. Als multidimensionales Konzept prägt es schließlich die Gesellschaft, ihre Verstehensbedingungen und Problemlösestrategien. Gerade auch im internationalen Kontext wird zudem deutlich, dass hinter ›Entwicklung‹ und Konzepten von ›Entwicklungs‹zusammenarbeit konkrete, normativ aufgeladene Vorstellungen stehen, die auch kulturimperialistisch ausfallen können.

Daher ist es nötig, den Blick über den westlichen Kulturraum hinaus zu weiten, um so andere Modelle von Entwicklung oder grundsätzlich andere Denkparadigmen wahrzunehmen und für die Reflexion und politische Praxis nutzbar zu machen. Welche Perspektiven eröffnen etwa zyklische Ideen von ›Entwicklung‹, wie sie sich bspw. in asiatischen oder lateinamerikanischen Weltbildern finden lassen? Inwiefern korrespondiert ›Entwicklung‹ mit Vorstellungen von ›Buen Vivir‹, ›Glück‹ oder auch ›Befreiung‹?

Im vorliegenden Sammelband wird dieser vielschichtige Fragekomplex zunächst in einem theoretischen, die Modelle hinterfragenden, und einem eher praktischen, konkrete Zusammenhänge beleuchtenden Teil bearbeitet. Es handelt sich dabei nur um einzelne Schlaglichter, die Fra-

gen aufwerfen und daher anregen sollen. Wir hoffen, damit einen Impuls für eine drängende Debatte zu bieten, die aufgrund der notwendig interkulturellen und interdisziplinären Anlage komplex ist und nur als beständiger Aushandlungsprozess langfristig geführt werden kann.

Der Band baut auf einer im Wintersemester 2021/2022 an der RWTH Aachen University im Rahmen des dort angebotenen Masterprogramms »Theologie und globale Entwicklung« durchgeführten Ringvorlesung auf, die in Kooperation mit den Organisationen der Entwicklungszusammenarbeit Misereor und Missio entwickelt und durchgeführt wurde. Die lebendigen und tiefgehenden Diskussionen dort machten die Notwendigkeit einer Publikation offensichtlich.

Dieser Band steht unter der Maßgabe, sowohl inhaltliche Tiefgründigkeit als auch eine breitere Verständlichkeit zu bieten, um so eine Debatte über enge fachliche Bindungen hinaus zu ermöglichen. Wir Herausgeber haben versucht, die Beiträge der Ringvorlesung zu ergänzen, indem wir dort ausgemachten Lücken mit zusätzlichen Beiträgen füllen. Das ist nur zum Teil gelungen. Einige neue Lücken entstanden durch den Rückzug von Beiträgen, so fehlt nun eine explizit asiatische Perspektive. Diese und andere Lücken sind bedauerlich und verdeutlichen den fragmentarischen, aber dadurch hoffentlich impulsgebenden Charakter des Bandes. Umso mehr sind wir den Beiträgerinnen und Beiträgern zu Dank verpflichtet, die sich der anspruchsvollen Aufgabe gestellt haben, ein fundiertes, erfahrungsbezogenes und pointiert verständliches Schlaglicht auf die große, drängende und komplexe Fragestellung dieses Bandes geworfen zu haben. Dankbar sind wir auch für die großzügige Förderung durch die Stiftung »Theologie und globale Entwicklung«, die nicht nur die Ringvorlesung finanziert, sondern auch das Erscheinen dieses Bandes im *open access* ermöglicht hat. Für ein scharfes Auge bei den Endkorrekturen wollen wir schließlich noch Helena Fuhrmann und Pia Schümmer danken.

Erfurt und Aachen
Patrick Becker und Knut V.M. Wormstädt

Der überfällige Paradigmenwechsel: Von der Krise zur Neubestimmung des Entwicklungsverständnisses

Patrick Becker und Knut V.M. Wormstädt

Der US-amerikanische Präsident Harry S. Truman brachte in seiner Amtsantrittsrede von 1949 das über Jahrzehnte dominante Verständnis globaler Entwicklung auf den Punkt: »We must embark«, heißt es dort, »on a bold new program for making the benefits of our scientific advances and industrial progress available for the improvement and growth of underdeveloped areas.« Das in diesem Zitat transportierte Sendungsbewusstsein basiert auf einem Verständnis von globaler Entwicklung, das den technischen Fortschritt und das wirtschaftliche Wachstum als Zielgröße hat. Entsprechend gibt es Länder, die wie die USA bereits weiter fortgeschritten sind, und andere, die aufholen müssten.

Hinter dem Programm, von dem Truman spricht, steht ein ganzes Weltbild. Veränderung hin zu Wohlstand wird angestrebt, und das Mittel dazu ist der naturwissenschaftliche Erkenntnisgewinn, der sich in technische (industrielle) Segnungen für die Menschen verwandelt. Dieses Weltbild beschränkte sich nicht auf den USA-geführten ›Westen‹, es wurde parallel genauso in der Sowjetunion propagiert. Entwicklung wurde zu *dem* global wirksamen Heilsversprechen der Moderne, entleert von religiös-jenseitigen Komponenten, dafür angefüllt mit konkreten Hoffnungen für die zukünftige Lebenswirklichkeit im Diesseits.

Dieses Heilsversprechen war und ist nach wie vor nicht leer, seine antreibende Kraft ist heute, über 70 Jahre später, ungebrochen: Sheila Jasanoff bezeichnet die Naturwissenschaften in Kombination mit der

von ihr evozierten Technik als »modernity's two most salient forces«[1] und damit im Zusammenspiel als die »key dimension of modernity«[2]: Sie seien formativ und normativ dadurch, dass sie Bilder und Visionen für die Zukunft generieren. Der von ihr und Sang-Hyun Kim unter dem Titel »Dreamscapes of Modernity« herausgegebene Sammelband, der Analysen zur gesellschaftlichen Wirkmächtigkeit von Naturwissenschaften und Technik aus verschiedensten Kulturen der Welt beinhaltet, vereint entsprechend vorrangig utopische und dystopische Vorstellungen. Immer steht ein lineares Zeitverständnis im Hintergrund, das Veränderungen aufgrund des technischen Fortschritts erwarten lässt.

1. Fortschrittsoptimismus

Es ist eine historisch greifbare kulturelle Entwicklung, dass und wie der Fortschrittsoptimismus vorherrschend wurde. Wie Reinhart Koselleck analysiert hat, setzt sich die Fortschrittssemantik parallel zu den großen revolutionären Umbrüchen im Europa des 18. Jahrhunderts durch, die vom Traum einer radikal veränderten guten Zukunft geprägt und begleitet waren.[3] Dieser Traum beinhaltete eine politische Dimension (Demokratie), eine wirtschaftliche (Marktwirtschaft; Industrialisierung), eine bildungsbezogene (Erkenntnisgewinn durch Wissenschaft), eine gesellschaftliche (Emanzipation unterprivilegierter Schichten) und eine praktische (Technik; Urbanisierung). Gerade im Wechselspiel dieser Dimensionen, die sich gegenseitig bestärken, konnte er sich als Leitidee durchsetzen und zugleich als Legitimationsbasis für europäische Hegemonialansprüche dienen.[4] So entstand ein umfassendes Referenzsystem, dessen Heilsvision am offensichtlichsten durch den naturwissenschaftlich-technologischen Fortschritt verkörpert und plausibilisiert wurde.

---

1 Jasanoff, Future Imperfect, 8.
2 Jasanoff, Imagined and Invented Worlds, 321.
3 Koselleck, Vergangene Zukunft.
4 Osterhammel/Jansen, Kolonialismus, 115.

Während in den anderen Feldern Schattenseiten von Anbeginn an nicht zu übersehen waren – die Industrialisierung brachte verarmte Bevölkerungsschichten hervor, die Demokratie den Populismus, die Emanzipation zum Teil blutige Revolutionen und die Marktwirtschaft eine aggressive Konkurrenzsituation –, ergab der technologische Fortschritt zumindest in der westlichen Welt einen beständig komfortableren Lebenswandel. Negativfolgen etwa der Atomtechnik konnten weniger dem Fortschritt als solchen, als vielmehr ihrer missbräuchlichen Nutzung (und damit den anderen Dimensionen) zugeschrieben und damit zugleich auch gegenüber dem eigenen Handeln externalisiert werden.

Die Technik als Trägerin der Zukunftshoffnungen erhielt damit einen quasi-religiösen, sinnstiftenden Zug, der bis zum heutigen Tag kulturübergreifend feststellbar ist.[5] Neue Technik ist per se besser, so lautet das Paradigma. Durch ein Gedankenspiel lässt sich leicht vor Augen führen, dass dieses gesellschaftlich verankert und prägend ist: Wer im 13. Jahrhundert einem Bauern erklärt hätte, es sei in der Stadt ein neuer Pflug entwickelt worden, den er sich kaufen müsse, hätte wohl eine verwunderte Rückfrage erhalten, dass der vorhandene Pflug doch einwandfrei sei und sich bewährt habe. Wenn heute ein Konzern ein neues Smartphone präsentiert, entsteht automatisch ein Kaufanreiz, der sogar in Begeisterung münden kann. Wer sein funktionierendes Bestandsgerät gegen das neue Smartphone austauscht, muss sich keinen irritierten Rückfragen stellen. Jeder und jede geht selbstverständlich davon aus, dass das neue Gerät einen Vorteil bietet, der es attraktiv macht.

Diese Überzeugung geht so weit, dass wir sie ungeprüft voraussetzen, sodass nicht unsere Kriterien entscheiden, welches neue Produkt gut ist, sondern die Eigenschaften neuer Produkte bestimmen, was wir für gut halten. Zu Beginn der Entwicklung von Mobiltelefonen waren zwei zentrale Kriterien eine lange Akkulaufzeit sowie die zunehmende

5 Axel Siegemund spricht von »sinnbehaftete[n] Antworten« und von »Transzendenzen, die unter Berufung auf Fortschritt, Modernisierung und Entwicklung aufgerufen werden« – Siegemund, Grenzziehungen, 30.

Kompaktheit der Geräte. Beide Kriterien wurden zwischenzeitlich hintangestellt und durch andere – etwa die Vielseitigkeit und die Brillanz des Displays – ersetzt. Die Präsentation des neuen Smartphones entwickelt ihren Sog, weil sie eine Neuartigkeit zeigt, die uns per se als Gewinn erscheinen muss.

Die dabei zutage tretende hohe Emotionalität macht deutlich, dass es nicht um ein kühles Nutzenkalkül geht: Wir glauben an den Fortschritt, und dieser Glaube umfasst alle benannten gesellschaftlichen Dimensionen; beispielsweise ist er wesentliche Bedingung für den Schritt von der Bedarfswirtschaft zur heute allgegenwärtigen Marktsituation und ihrer Profitorientierung. Der Fortschrittsoptimismus steckt also in den Genen der heutigen Gesellschaft und verbindet ihre verschiedenen Dimensionen. Er hat damit die verbindende religiöse Hoffnung der Vormoderne, die auf ein Weiterleben der Seele im Jenseits ausgerichtet war, ersetzt: »Das religiöse Erbe der Heilsgewissheit«, führt Andreas Reckwitz aus, »hat die Moderne damit gewissermaßen in Gestalt des Fortschrittglaubens in ihrem kulturellen Code abgespeichert.«[6]

Wenn in der Postmoderne das Zukunftsversprechen fortgeführt wird, dann unter einem zunehmend globalen und individualisierten Dach. Beides steht in enger Verwobenheit mit dem technischen Fortschritt, weil dieser zunächst die Reisemöglichkeiten und später Informationstechnologien zur Verfügung stellte, die das Zusammenwachsen der Welt ermöglichten, und zugleich das Individuum unabhängiger und vernetzter machten.[7] Die Digitalisierung kann als ideale technische Verwirklichung beider Entwicklungen stehen, wie beispielhaft an den digital übertragenen Konferenzen beobachtet werden kann, die in Zeiten der Corona-Pandemie ihren Durchbruch erlebten. Wenn Rafael Ball die Digitalisierung als Epoche versteht, die durch die »beiden Parameter des unbegrenzten und permanenten ›Update‹«[8] gekennzeichnet sei, dann wird ihre Verknüpfung mit dem Fortschrittsgedanken offensichtlich.

---

6 Reckwitz, Ende der Illusionen, 12.

7 Stalder, Kultur der Digitalität, 137.

8 Ball, Pausenlose Gesellschaft, 3.

Der Fortschrittsoptimismus erwies sich jedoch in allen Dimensionen als überzogen, wenn nicht gar als Illusion (so Andreas Reckwitz): In den Umbrüchen der 1990er Jahre verlor die Demokratie als das überlegene (d.h. fortschrittlichere) System an Glanz, in manchen, insbesondere osteuropäischen Ländern wie Russland und außereuropäischen Kulturräumen wurde sie sogar negativ erfahren oder wird bis zum heutigen Tag abgelehnt. Die Kritik an der Marktwirtschaft ist vielleicht nicht dominant geworden, besteht dafür schon von Anbeginn an – etwa bei dem Soziologen Alfred Weber, dem daran bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts der funktional-verrechnende Aspekt aufstieß, den er als zunehmend gesellschaftlich prägend beschrieb.[9] Kritik an einer ökonomisch orientierten Bildungslandschaft findet sich im europäischen Feuilleton mit wachsender Intensität und trifft auch kulturübergreifend ihren Punkt darin, dass hier ein funktionales Denken im Widerspruch zu Selbstentfaltung des Menschen gesehen wird.[10] Die spätestens mit der Fridays for Future-Bewegung aufkommende Debatte um den Klimawandel und die damit zusammenhängenden ökologischen Fragen werden immer stärker von Positionen des Postwachstums oder gar des De-Growth mitbestimmt.[11] Auch hier kann im Hintergrund der Kritik das technisch geprägte Fortschrittsparadigma gesehen werden.

2. Das Ende der Geschichte?

Aller Kritik zum Trotz schien die Utopie einer technisiert-fortschrittlichen Gesellschaft ungebrochen zu funktionieren. So sah Francis Fukuyama kurz vor und nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion sogar das Ende der gesellschaftlichen Entwicklung realisiert bzw. in Reichweite. Fukuyama unterstellte eine lineare Entwicklung hin zum ökono-

9 Weber, Kulturgeschichte als Kultursoziologie.

10 Ein interessantes Beispiel bietet Carlos Romero mit seiner Analyse des kolumbianischen Bildungssystems: Romero, Debate con la educación universitaria en Colombia.

11 Hauff, Fortschrittsdenken in der Ökonomie.

mischen und politischen Liberalismus und postulierte, dass diese zumindest in einigen westlichen Ländern an einen Endpunkt angelangt und daher dabei war, in einen stabilen Zustand überzugehen. In anderen Ländern nahm er zwar durchaus Gegenbewegungen wahr, diese verstand er jedoch eher als Verzögerungen. Die Truman'sche Vorstellung eines weltweiten gemeinsamen Fortschritts war also 50 Jahre später weiterhin als ideologisches Konzept verbreitet und wirksam.

Die Analysen von Fukuyama fügen sich in die hier aufgemachte Logik ein: Auch er sah im Hintergrund des bevorstehenden Endes der gesellschaftlichen Entwicklung den naturwissenschaftlichen Fortschritt.[12] Sein Fortgang ermögliche gesellschaftliche Stabilität aufgrund seiner »gewaltige[n] vereinheitlichende[n] Kraft«[13], die »unterschiedliche Gesellschaften auf der ganzen Welt über den Weltmarkt materiell miteinander zu verbinden und in vielen unterschiedlichen Gesellschaften die gleichen wirtschaftlichen Ziele und Praktiken zu erzeugen«[14] vermag. Daher würde er sich in einem von Technik geprägten Leben und dem weltweiten Durchsetzen der liberalen Demokratie niederschlagen.[15] Beides zusammen, also der technische Fortschritt und seine politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Realisierung, führe zu einer idealisierten Verwirklichung der Postmoderne, die den Anspruch globaler Vernetzung mit dem individueller Selbstverwirklichung kombiniere.

Doch während Francis Fukuyama das »Ende der Geschichte« ausrief, ballten sich die bereits benannten Probleme und Kritiken zu einer nicht mehr ignorierbaren Größe. Auch sie erreichten eine zunehmend globale Dimension: Fukuyamas Prophezeiung einer stabilen wirtschaftlichen Situation ohne Kulturzyklen wurde von platzenden Spekulationsblasen und Wirtschaftskrisen Anfang der 2000er Jahre konterkariert. Zudem zeigten die Attentate auf das World Trade Center und das Pentagon 2001, dass politische Stabilität selbst in den westlichen Kernländern

12 Berg, Ende der Geschichte, 16.

13 Fukuyama, Ende der Geschichte, 159.

14 Ebd.

15 Jordan, Francis Fukuyama und das »Ende der Geschichte«.

höchst fragil war. Im Gegenteil schienen die äußeren und inneren Konflikte in der westlichen Welt und insbesondere in den Vereinigten Staaten statt auf eine Kulturstasis auf eine neue Explosion von Kulturbewegungen hinauszulaufen.[16] Die Wahl von Donald Trump zwei Jahrzehnte später beseitigte alte Gewissheiten, dass die liberale Demokratie auf Globalisierung und globalisierten Welthandel ausgerichtet sein müsste. Selbst die Annahme, dass die homogenisierende Wirkung des naturwissenschaftlichen Fortschritts Kriege unwahrscheinlicher machen würde, zerbrach in verschiedensten Konflikten der Welt – für Europa wurde dies besonders in den Ukrainekriegen nach 2014 und 2022 erfahrbar.

Die Problematik besteht nicht nur darin, dass die mit dem Fortschritt verknüpften Hoffnungen überzogen wären. Weiterentwicklung, wie wir sie bisher verstanden haben, ist immer mit materiellem Wachstum und zusätzlichem Ressourcenverbrauch verknüpft. Darauf hat schon vor über 50 Jahren der Club of Rome mit seinem Bericht »Die Grenzen des Wachstums« hingewiesen. »Niemand«, so räsoniert der Vorstand des Club of Rome in einer neueren Publikation von 2017, »hatte an die Langfristfolgen des Dauerwachstums gedacht«[17]. Der Wohlstand, der die Moderne auszeichnet, ist erkauft durch einen zunehmenden Ressourcenverbrauch.

Dieser wurde bisher unter (Quasi-)Fortführung kolonialer Abhängigkeiten und Strukturen gestillt.[18] Hierbei spielte erneut die Idee unterschiedlicher Vervollkommnungsgrade eine Rolle, um die Abhängigkeitsverhältnisse zu legitimieren. Wurde die Welt in der Zeit des Kolonialismus noch in Zivilisation und Wildnis unterteilt, so entfaltete im 20. Jahrhundert das Bild von unterschiedlich entwickelten Welten (›Erste Welt‹, ›Dritte Welt‹) eine stark diskursprägende Kraft. Somit war (und ist) das Verhältnis von westlichen und nicht-westlichen Staaten durch eine doppelte Bewegung geprägt. Einerseits wurde daran

16 Schüller, Kulturtheorien nach 9/11, 22.

17 Weizsäcker/Wijkman, Wir sind dran, 11.

18 Jansen/Osterhammel, Decolonisation, 134.

gearbeitet, andere Länder in das Truman'sche Fortschrittsversprechen einzubeziehen, andererseits reproduzierten sich insbesondere im Ökonomischen koloniale Strukturen.[19] Während also weniger ›moderne‹, aber rohstoffreiche Länder mit dem Versprechen materiellen Wohlstands in die Fortschrittslogik einbezogen wurden, blieb ihnen die Erfüllung selbigen langfristig versagt: Ihre Bodenschätze sorgten für reiche und korrupte Eliten, aber gerade nicht für eine liberale Gesellschaft.

Einzelne Dimensionen des Fortschrittstraums wurden zwar durchaus erreicht – so die Urbanisierung –, bewirkten aber eher kulturelle Entwurzelung denn Wohlstand. Demgegenüber stehen neokoloniale Praxen, die auf die Externalisierung der Folgen des Ressourcenverbrauchs abzielen – zu nennen wäre hier etwa der Verkauf von westlichem Müll an ehemals kolonisierte Staaten. Pointiert muss man konstatieren, dass das Wohlstandsversprechen missbraucht wurde, um die bisherige militärische in eine ökonomische Macht zu transformieren und so die kolonialen Abhängigkeiten beizubehalten.

Mamphela Ramphele, die aktuelle Vorsitzende des Club of Rome, kritisiert in diesem Sinne, dass der Green Deal Europas weder die aktuellen ökologischen Probleme ausreichend angehe noch die alten kolonialen Strukturen durchbreche:[20] Es sei das alte Muster zu erkennen, dass Europa die benötigten Rohstoffe aus armen Ländern importieren und die damit erzeugten Produkte an dieselben Länder zurück verkaufen wolle. Es seien also dieselben Mechanismen der Ausbeutung implementiert.

3. Globale Krisensituation

Es bleibt zu konstatieren, dass das moderne Entwicklungsparadigma weltanschaulich aufgeladen und umfassend gesellschaftlich wirksam ist. Diese Wirksamkeit hat Hartmut Rosa auf der Metaebene unter dem

19 Ebd., 136.

20 Pötter, »Ich nenne das neokolonial«.

Deckmantel der ›Beschleunigung‹ zusammengebracht: Er beschreibt die Moderne daher als »Prozess der Dynamisierung (oder des *In-Immer-Schnellere-Bewegung-Setzens*) der materiellen, sozialen und geistigen Verhältnisse«[21]. Seine Pointe ist, dass die moderne Gesellschaft diese Dynamik produzieren *muss*, um stabil zu bleiben. Damit liegt Rosas Ansatz auf der Linie dieses Beitrags: Als wesentlicher Antrieb für diese Dynamik kann nämlich wiederum der naturwissenschaftlich-technische Fortschritt gelten, der diese Dynamik in Bewegung hält und überhaupt erst die positive Erwartung erzeugt, die sich letztlich in der ideologischen Basis des Fortschrittsoptimismus zeigt.

Hier setzt Rosa an, aus der nüchternen eine Krisen-Beschreibung zu machen: Die Gesellschaft habe nämlich nicht zuletzt aufgrund der bereits dargestellten Grenzerfahrungen die Zielsetzung und damit Sinnhaftigkeit des Unterfangens aus dem Blick verloren. Da sie also den Sinn der Vorwärtsbewegung nicht mehr sehe, sei sie in einen »rasenden Stillstand«[22] verfallen – und diesen sieht Rosa als die aktuelle Krise an. In diesem Verständnis steht auch die These vom ›Ende‹ (oder besser: Verschwinden) der Geschichte, wie sie – im Unterschied zu Fukuyama – Jean Baudrillard aufbrachte: Er beschreibt den Verlust von Sinn- und Wirklichkeitsbezügen in der multimedialen Kommunikationsgesellschaft, in der wir aufgrund ihrer Beschleunigung »der referentiellen Sphäre von Wirklichkeit und Geschichte entkommen sind«[23].

Das Problem, das Rosa adressiert, spielt sich nicht nur auf der individuellen Ebene oder innerhalb moderner Gesellschaften ab. Er beschreibt einen Vorgang, der sich in weltweiten Herausforderungen des Klimawandels oder beispielsweise auch im Gesundheitssektor in Pandemien

21 Rosa, Gelingendes Leben, 19.

22 Rosa, Demokratie braucht Religion, 22. Rosa greift mit diesem Begriff das Leitmotiv von Paul Virilio auf, der damit seinen wohl berühmtesten Essay aus dem Jahr 1990 überschrieb. Er weist darauf hin, dass der Glaube an den Fortschritt zwischenzeitlich nicht nur durch seine unbestreitbaren positiven Folgen genährt werde, sondern durch aktive Propaganda.

23 Baudrillard, Jahr 2000, 8.

zeigt und daher die verschiedenen Aspekte dieses Beitrags zusammenbringen kann. In allen genannten Fällen steckt im Kern des Problems eine ausbeuterische Wachstumslogik. Wir müssen uns immerzu steigern, um fortbestehen zu können. Wir brauchen also mehr Energie, um das Bestehende erhalten zu können, so die Analyse Rosas. Dadurch seien wir in ein Aggressionsverhältnis zur Welt geraten: Konkurrenzkampf, Ausbeutung und auch die härter werdenden politischen Kontroversen (Lagerdenken) seien die Folge. Die Welt und wir darin brennen aus – ein existenzieller Burnout, der sich spirituell in einer Leere spiegelt.

Die Herausforderungen, die das vorherrschende Entwicklungsparadigma erzeugt hat, sind also auf verschiedenen Ebenen angesiedelt, die konkret praktische bis hin zu tiefen-spirituelle Aspekte aufweisen. Alle sind sie vernetzt und alle haben sie eine globale Reichweite. Um hier mit Analysen umfassend ansetzen zu können, muss daher interkulturell angesetzt werden, es muss die Sinnfrage mit in den Blick kommen und es müssen Entwicklungspraxen beachtet werden. Interdisziplinarität ist in der wissenschaftlichen Vorgehensweise unerlässlich.

Dieser Sammelband versucht diesen Anforderungen gerecht zu werden, und wirft dabei zugleich nur Schlaglichter. Er will kulturelle Analysen und konkrete Anforderungen an eine zukünftige Entwicklungszusammenarbeit gleichermaßen bieten, und vollzieht dazu zwei Schritte: Als erstes wird auf der Metaebene reflektiert, wie sich Entwicklungsparadigmen seit der Truman'schen Rede verändert haben und welche Herausforderungen für heute konstatiert werden können. Als zweites werden konkretere und praktische Aspekte bearbeitet. Hier bekommen zunächst explizite interkulturelle Schlaglichter Raum, die Perspektiven aus Afrika und Lateinamerika bieten. Diese können sicherlich nur andeuten, welchen Reichtum an Blickwinkeln und Positionen es in der Welt zu diesem Thema geben könnte. Sie stehen daher exemplarisch für einen grundlegenden Bedarf vertieften interkulturellen Austausches und werden zugleich in diesem Band wertvolle Hinweise bieten. Abschließend sollen eher praktisch orientierte Beiträge konkrete aktuelle Fragen bearbeiten, die sich innerhalb des Feldes der aktuellen Entwicklungsarbeit stellen.

4. Teil A: Entwicklungsparadigmen gestern und heute

Tillmann Elliesen setzt in seinem Beitrag in diesem Sammelband an der heutigen Situation an, die er als Zweischneidigkeit beschreibt: Es gibt schließlich die Stärken des Fortschritts und der Moderne, die uns Wohlstand gebracht haben. Es lässt sich tatsächlich auch kaum vermitteln, dass andere Länder mit weniger Wohlstand selbigen nicht mehr erreichen sollen, weil das etwa die ökologischen Probleme verstärkt. Indem Elliesen darauf aufmerksam macht, dass die Kritik am Entwicklungsparadigma schon lange zu hören ist und auch an Einfluss gewonnen hat, weist er darauf hin, dass auch Lösungsansätze schon lange diskutiert werden und einen genaueren Blick verdienen. Er sieht hier einige zentrale gemeinsame Anliegen und auch Grundtypen vorliegen. Wenig hilfreich scheint ihm, wenn die Kritik im Kern auf einer Technik- und Industriefeindlichkeit basiert, die einfache Lebensverhältnisse schönredet. Hier sieht er eine überzogene Ablehnung vorliegen, die als Abwehrbewegung zu verstehen ist, den Interessen der vom Wohlstand bisher ausgeschlossenen Menschen aber gerade nicht entspricht. Zivilisationskritik und ein trüber Kulturpessimismus bilden für Elliesen keine sinnvolle Basis für eine Zukunftsperspektive. Hier wie auch bei einem naiven Fortschrittsglauben sieht Elliesen eine Sehnsucht nach einer einfachen Lösung vorliegen, die es bei der Komplexität der Herausforderung nicht gibt. Dies anzuerkennen, wäre daher für Elliesen der erste Schritt auf der Suche nach gangbaren neuen Wegen. Die weiteren Schritte müssten der Logik folgen, dass die Menschheit immer weniger auf Kosten des Lebensraums existiert. Die einzelnen Schritte müssten experimentell gefunden und als Teil eines langen Weges verstanden werden. Wichtig ist Elliesen, dass diese Schritte ausgehandelt werden. Daher endet sein Beitrag mit einem Plädoyer für ein unhintergehbares Kriterium: Als entscheidend sieht er an, dass der Rahmen für alle Überlegungen eine freiheitliche Gesellschaft ist. Der Rahmen, innerhalb dessen nach neuen Entwicklungsparadigmen gesucht wird, müsse daher die Demokratie sein.

Bevor hier weiter nachgedacht wird, erhält ein geschichtlicher Rückblick Raum. *Nina Baghery* und *Aram Ziai* geben in ihrem Beitrag

einen Überblick über die entscheidenden Momente und die politischen Hintergründe paradigmatischer Veränderungen von Entwicklungspolitik. Sie starten mit der bereits benannten Rede von US-Präsident Harry Truman aus dem Jahr 1949, in der er in seiner avisierten Entwicklungspolitik hin zu mehr Wachstum und Fortschritt einen Gewinn für alle beteiligten Seiten im Globalen Norden und Süden proklamiert. Baghery und Ziai analysieren die Logik, die hinter diesem Verständnis von Entwicklung steht, und können bereits in den 1960er Jahren eine erste Legitimationskrise ausmachen: Bereits hier wurde deutlich, dass die Ungerechtigkeit in der Welt nicht nur im ungleich verteilten Wohlstand und Fortschritt besteht, sondern auch systemische Ursachen habe. Damit richtet sich der Blick also in globale Zusammenhänge und Abhängigkeiten. Eine weitere wichtige Anfrage wird durch den ausbleibenden Erfolg der Entwicklungspolitik erzeugt, wenn etwa Kapitalflüsse keine Ergebnisse zeigten. Damit wurde die staatliche Lenkung von Entwicklungsprozessen hinterfragt. Insbesondere die Krise lateinamerikanischer Länder in den 1970er Jahren beförderte den Neoliberalismus zum wirkmächtigen Ansatz, da die Weltbank Marktmechanismen und entsprechende Strukturprogramme durchsetzte. Damit verschärften sich jedoch, zeigen Baghery und Ziai auf, ökologische und auch globale Strukturprobleme. Es entstand die Einsicht, dass Entwicklung in einer globalen Zusammenarbeit angegangen werden müsse. Dennoch gelang es bis heute nicht, das Versprechen globaler Gerechtigkeit einzulösen. Baghery und Ziai lenken den Blick auf die grundlegende Kritik an der bisherigen Entwicklungspolitik, indem sie deren koloniale Prägungen aufdecken, die heutige Dominanz westlich-kapitalistisch geprägter Geopolitik herausarbeiten und auf die Uneinholbarkeit des Versprechens unendlichen Wachstums hinweisen. Sie bündeln diese Kritik in der imperialen Lebensweise, die dem Westen bis heute attestiert werden muss. Sie gelangen so zum Fazit, dass eine strukturelle Bearbeitung von Ungleichheiten notwendig sei. Doch dazu sei nötig, Entwicklungspolitik von nationalen Eigeninteressen zu entkoppeln und an der weltweiten Verbesserung von Lebensbedingungen zu orientieren.

An diesem Punkt setzt der folgende Beitrag von *Imme Scholz* an, in dem sie das Überwinden kurzfristiger nationaler Egoismen fordert. Sie konstatiert, dass Entwicklung sowohl das Individuum in den Blick nehmen muss als auch kollektive Bedürfnisse. Letztere, so betont sie, umfassen auch zukünftige Generationen, daher sei Nachhaltigkeit ein wichtiges Kriterium für die Entwicklungspolitik. Das Bewusstsein lasse sich inzwischen in wichtigen Dokumenten wie der Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung wiederfinden, wo das ökologische Problem explizit aufgegriffen und als Kriterium für die Lösestrategien integriert wurde. Der von Elliesen konstatierten Komplexität des Problems geht Scholz in diesem Teilaspekt auf den Grund, indem sie zunächst verschiedene Prozesse eines ökologischen Wandels sowie die dahinterliegenden multikausalen Wirkprozesse ausmacht. Der Konnex zur menschlichen Gesellschaft, dort ablaufenden Veränderungen und damit Entwicklungskonzepten müsse zwar gebildet werden, lasse sich aber noch weniger in einfachen Linien ziehen. Daher müsse, wie sie unter Verweis auf den Historiker Dipesh Chakrabarty ausführt, jedes Konzept, das sich dem ökologischen Problem stelle, einen Tiefgang besitzen, der über kurzfristige Lösungsansätze hinausreiche. Mit Chakrabarty weist Scholz darauf hin, dass die aktuelle Krise nicht alleine kapitalistischen Modellen der letzten 100 Jahre zugeschrieben werden könne, sondern einen ganzheitlichen Blick auf die Geschichte des Lebens benötige. Nur so könne der Mensch seiner Rolle im Anthropozän gerecht werden, da er nun Entscheidungen treffe, die langfristige und ökologisch umfassende Veränderungen evozieren. Globalisierung sei nicht nur ein Effekt in menschlichen Gesellschaften, sondern habe planetarische Auswirkungen. Daher schließt Scholz ihren Beitrag mit der Forderung, dass Entwicklungsansätze zukünftige Generationen im Blick haben, nationale Interessen übersteigen und auch andere nicht-menschliche Lebensformen beachten müssten.

Der letzte Beitrag im ersten, grundsätzlichen Teil des Bandes wendet sich einer bisherigen Leerstelle zu, wie es *Margit Eckholt* ausdrückt: Der Religion als wirkmächtigem Faktor. Sie ist nicht nur in ihrer institutionellen Form wichtig als Akteurin in den Ländern, sondern sie prägt das Denken und damit die Weltbilder, innerhalb dessen die jeweiligen Kontexte zu verstehen sind. Gerade weil dieser Band die paradigma-

tische Rahmung ernst nehmen möchte, die hinter den Vorstellungen von Entwicklung stehen, ist hier der Blick auf (religiöse) Überzeugungen wichtig. Das ermöglicht nicht nur die Metareflexion über das Entwicklungsparadigma, sondern, darauf weist Eckholt schon im Titel ihres Beitrags hin, ermöglicht überhaupt erst das Ernstnehmen der kulturellen Verschiedenartigkeit. Indem sie auf eine lange Tradition interkulturellen theologischen Austauschs hinweist, kann sie ein Anliegen stark machen, das methodisch im zweiten Teil dieses Bandes aufgegriffen wird: Es ist wichtig, die Stimmen indigener Gruppierungen und lokaler Kulturen aufzunehmen, um die vorherrschende Einseitigkeit des bisherigen Entwicklungsparadigma aufzubrechen, das Eckholt als Teil einer instrumentellen Vernunft beschreibt. Nur so werde es möglich, der kolonialen Überstülpung eines bestimmten Typus von Entwicklungsverständnis zu entgehen. Eckholt bringt aus ihrer eigenen interkulturellen Erfahrung in Dialogprojekten mit Lateinamerika einen Vorschlag vor, wie Entwicklung anders gedacht werden kann, indem die Kategorie der Befreiung zum Leitmotiv wird. Sie zeichnet dazu nach, wie in den politischen, sozialen und kulturellen Umbrüchen Lateinamerikas der 1960er Jahre ›Befreiung‹ zum zentralen Anliegen wird, um gegen Ungleichheit, Armut, Exklusionen, Gewalt und politische Unterdrückung anzugehen. Wichtig ist Eckholt, allen Menschen Teilnahme an einem Befreiungsprozess aus Abhängigkeiten zu ermöglichen und so einen Prozess des »empowerment« zu schaffen. Religion, so zeigt sie im Umgang mit theologischen Dokumenten aus ihrem eigenen sowie dem lateinamerikanisch-christlichen Kontext auf, kann dazu eine Ressource schaffen, indem auf den befreienden Aspekt ihrer Botschaft rekurriert wird.

5. Teil B: Globale Entwicklungspraxen

Der zweite Hauptteil des Bandes fokussiert auf einzelne Aspekte sowie kulturelle Perspektiven und versucht damit, nicht nur globalen Unterschieden auf die Spur zu kommen, sondern auch stärker der konkreten Praxis gerecht zu werden. Der erste Beitrag bleibt dabei im lateinameri-

kanischen Kontext, mit dem der vorhergehende Hauptteil endete. *Johanna Leinius* zeigt auf, wie hier die Extraktion und der Export von Rohstoffen eine zerstörerische Wirkung entfalten und daher unbedingt thematisiert werden müssen, wenn konzeptionell über das Entwicklungsparadigma nachgedacht werden soll. Leinius spricht von einem Extraktivismus, wenn Rohstoffe abgebaut, Nahrungsmittel produziert oder Infrastrukturinvestitionen getätigt werden mit dem vorrangigen Ziel, unverarbeitete Ressourcen zur Verfügung zu stellen und zur Wertschöpfung an andere Länder/Regionen weiterzureichen. Zwar erbringe auch der Verkauf der Ressourcen Gewinne, diese verblieben jedoch, so führt Leinius aus, vorrangig in einer bereits reichen Oberschicht, während die negativen Folgen (ökologisch wie ökonomisch) vor Ort in der armen Bevölkerung und dort vor allem bei den Frauen spürbar seien. Daher sei inzwischen vermehrt lokaler Widerstand zu verzeichnen, selbst in Ländern, in denen Regierungen versprechen, die Gewinne in die Entwicklung des gesamten Landes zu investieren. Leinius berichtet von bei diesem Widerstand entwickelten alternativen Entwürfen des Zusammenlebens, die sich gegen hegemoniale Unterdrückungsmechanismen stemmen und für ein neues, freies Leben plädieren. Die Verwobenheit der Menschen mit ihrer Umgebung, mit der Natur und der kulturellen Vergangenheit werde hier ernst genommen und zu einem neuen Paradigma des Lebens zusammengebracht. Daras folgert Leinius auch ein Angebot an wie Desiderat für den Globalen Norden, aus den vorhandenen (wirtschaftlich geprägten) Logiken und von ihnen transportierten Abhängigkeiten auszubrechen und so zu einer neuen Allianzenbildung und damit neuen Form von Beziehung zu gelangen. Dafür müsse, so schließt Leinius, auch die Sprache selbst überdacht werden, die allzu selbstverständlich alte Muster und Logiken transportiere.

Die afrikanische Perspektive, die *Boniface Mabanza Bambu* in seinem Beitrag einbringt, beginnt mit einer noch schärferen Formulierung der Kritik, die Vorstellungen von ›Entwicklung‹ grundsätzlich ablehnen, weil sie als Chiffre für Ausbeutung (im Sinne des von Leinius beschriebenen Extraktionsprinzips) und Unterdrückung gedeutet werden. Mabanza argumentiert in seinem Beitrag, dass aus der Radikalkritik wesentliche und sinnvolle Ziele für ein zukünftiges Verständnis

von Entwicklung gewonnen werden können, indem ihr Fokus auf die Selbstbestimmung aufgegriffen wird. Anhand wichtiger afrikanischer Stimmen zeigt er auf, wie dort der Anspruch formuliert wird, dass sich Afrika aus der Fremdbestimmung löse müsse, da ›Freiheit‹ nicht von außen vorgegeben werden könne, sondern von innen gestaltet sein müsse. Beispielhaft am Bildungsbereich belegt Mabanza, dass dortige Investitionen ihren Wert nur dann entfalten, wenn sie nicht von anderen gesetzte Ziele umsetzen sollen, sondern etwa die Rückbesinnung auf lokales Wissen und lokale Expertise fördern. Zentral erscheint ihm, dass Afrika in der bevorstehenden Pluralisierung der Entwicklungswege und multipolaren Welt seine Eigenständigkeit fördern und dazu selbst innovativ werden sowie eine nachhaltige Verbesserung der Lebensqualität schaffen müsse. Nachholbedarf sieht Mabanza vorrangig in Fragen von Unabhängigkeit sowohl auf einer äußerlichen als auch einer mentalen Ebene. Auch er weist wie Leinius darauf hin, dass das sprachliche Instrumentarium weiterentwickelt und so eine westliche Deutungsmacht gebrochen werden müsse. Als Ziel nennt er Afrotopia, nämlich eine aktive Utopie, in der Afrika seine Möglichkeitsräume entdeckt und fruchtbar macht. Dafür könne Afrika auf eigene Traditionen setzen, dürfe diese aber auch nicht romantisieren, sondern müsste selbstkritisch die emanzipatorischen und die negativen Aspekte der eigenen Traditionen ausdifferenzieren. Am Ende stellt Mabanza das Plädoyer, dass Afrika selbst ein neues Selbstverständnis schaffen und sich dazu aus bestehenden hegemonialen Strukturen befreien müsse.

Nach den vorhergehenden Beiträgen, die auf den lateinamerikanischen sowie afrikanischen Kontext fokussieren, folgen zwei weitere Beiträge, die ein konkretes praktisches Feld bearbeiten. *Axel Siegemund* setzt am von Margit Eckholt formulierten Desiderat an, Religion und religiöse Überzeugungen als Faktor in der Entwicklungszusammenarbeit ernst zu nehmen, indem ihre Wirkmächtigkeit für Handlungsmotive und ihre Auswirkungen auf das Verständnis von Entwicklung reflektiert und in ihrer Vielfalt kulturübergreifend wahrgenommen werden. Siegemund geht dazu von neueren, im Gespräch mit Beteiligten aus dem Globalen Norden wie Süden gewonnenen Erkenntnissen aus, die ein tiefliegendes Missverständnis zwischen Entwicklungsorganisationen und Religionen

konstatieren. Dieses wird zwischenzeitlich durchaus angegangen, wenn etwa auf der praktischen Ebene religiöse Organisationen in die Arbeit eingebunden und ihr soziales Engagement vor Ort gewürdigt werden. Siegemund geht es aber um eine tiefergehende Reflexion, wenn er mit Max Weber Religion als Triebkraft für Entwicklung und das Verständnis von Entwicklung ausweist. Er fragt nach Zielsetzungen, die das Denken und Handeln leiten, und damit das, was er Sinnüberschuss nennt. An praktischen Beispielen zeigt er, wie dieser Überschuss wirksam ist, und wie ein Phänomen nicht bearbeitet werden kann, wenn man ihn (und damit den meist religiösen Hintergrund) ignoriert. Daher greift er auch das für die Moderne wesentliche Motiv auf, das im Freiheitsversprechen der Technik grundiert ist. Er zeichnet damit die Zweischneidigkeit der Moderne nach, die Tillmann Elliesen in seinem Beitrag aufgewiesen hat: Wohlstand hält auch Siegemund für ein nicht überwindbares Versprechen. Er sieht daher das Problem nicht in den modernen Heilsvorstellungen an sich an, sondern darin, dass diese absolut gesetzt werden und damit die Freiheit der Sinngebung negiert wird. Das Programm, das er für die praktische Arbeit vorschlägt, stellt daher einen Zusammenhang zwischen Fortschritt, Sinnstiftung und kultureller Umsetzung her. Er fordert dazu mit Theo Sundermaier Konvivenz ein, die in das Zentrum das Feiern stellt, das meint die zweckfreie Begegnung und bildet damit ein Korrektiv zur technischen-funktionalen Rationalität westlicher Moderne. Die Grundlage dafür sei erstens die Anerkennung, dass menschliches Leben zweckfrei ist, also eine Überzeugung, die sich mit den meisten Religionen verbinden und begründen lässt. Zweitens sei es nötig, eine Ambivalenzkompetenz zu entwickeln, die die kulturelle Verschiedenartigkeit mit ihren unterschiedlichen Angängen an Entwicklung aushalten lässt. Anstelle einheitlicher, gar globaler Entwicklungspläne fordert Siegemund daher auch – traditionell religiös – eine demütigere Haltung als Fundament eines neuen Entwicklungsparadigmas.

Während Siegemund wie alle bisherigen Beiträge eine positive Vision für Entwicklung formuliert, die auf der Wertschätzung kultureller Vielfalt besteht, fragt der letzte Beitrag von *Peter Tauber*, was eigentlich passiert, wenn einzelne Länder, Machthabende und Akteure diese Vorgabe gewaltsam hintergehen. Tauber zeichnet dazu die deutsche

Debatte nach, die seit der von Olaf Scholz ausgerufenen Zeitenwende eine andere Einstellung zu militärischen Interventionen deutlich werden lässt. Deutschland sehe sich der zunehmenden internationalen Erwartung gegenüber, auch militärisch agieren zu können, und sei hier international in die Verantwortung genommen. Anhand des Afghanistan-Einsatzes reflektiert Tauber, dass das bloße Erfüllen von Erwartungshaltungen aber gerade nicht für die Qualität eines Einsatzes sorgt. Tauber fordert daher einen Diskurs über die Zielsetzung konkreter militärischer Einsätze sowie des Militärs überhaupt. Zentraler Grundsatz müsse sein, dass militärische Interventionen nie als Selbstzweck verstanden werden, sondern sich in den Dienst für eine neu zu gewinnende Stabilität und Ordnung stellen und damit den Grund für eine Entwicklungsperspektive legen. Sicherheit sei eine notwendige Voraussetzung für die Wirksamkeit ziviler Ansätze, könne militärisch aber nur punktuell geschaffen werden. Militärische Maßnahmen müssten daher immer mit auf die Zivilgesellschaft gerichteter Arbeit begleitet werden. Tauber fordert daher vernetzte Ansätze, die allerdings nicht in Überheblichkeit münden dürften, wenn der Westen das zivile Entwicklungsprogramm dem Land überstülpe. Hier kommen die Hinweise auf das Ernstnehmen interkultureller Unterschiede in den vorherigen Beiträgen zum Tragen. Was ein Land wie Deutschland sich allerdings klar werden müsse, sei, dass die militärische Option in der Zukunft eher an Gewicht gewinnen werde, und dass Einsätze mit militärischer Komponente langfristig und unter hohem Ressourceneinsatz zu führen sind. Daher müsse Deutschland eine strategische Kultur entwickeln und pflegen, die sich nicht an Erwartungshaltungen anderer orientiert, sondern sich ernsthaft um eine langfristige nachhaltige Entwicklung in den Einsatzgebieten bemüht.

6. Vom Masterplan zu lokal-globalen Aushandlungsprozessen: Abschließende Erkenntnisse

Alle Beiträge dieses Sammelbandes halten an der Vorstellung fest, dass auf globaler Ebene ein lebensbejahendes solidarisches Miteinander

möglich ist, das die positive Weiterentwicklung einzelner Länder ermöglicht. Gemeinsam ist den Beiträgen auch, dass im Kern dieser Weiterentwicklung die Selbstbestimmung der Menschen gesehen wird. Als ihr Ziel wird eine ganzheitliche sozial-ökologische Transformation und die Etablierung solidarischer Lebensweisen genannt. Auf dieses Ziel verweist auch der mehrfach vorgebrachte Vorschlag, ›Freiheit‹ bzw. ›Befreiung‹ in das Zentrum von Entwicklungsansätzen zu stellen.

Im Bewusstsein aller Protagonist*innen und Organisationen, so kann als summarische Forderung festgehalten werden, muss die Wertschätzung von kultureller wie individueller Diversität stehen. Mehrere Beiträge weisen darauf hin, dass hierzu bereits an der Sprache gearbeitet werden muss, die wie viele äußere Strukturen das Machtgefälle und das alte Entwicklungsparadigma atmet. Es gilt also, den mentalen Rahmen zu verändern, und zwar auf allen Seiten und bei allen Protagonist*innen des Globalen Nordens wie Südens. Mit dem letzten Beitrag kam abschließend in den Blick, dass die Visionen nicht notwendigerweise konfliktfrei umsetzbar sein werden. Auch die Fragen nach der politischen Ordnung, die bereits der erste Beitrag aufgeworfen hat, und nach der Durchsetzung grundlegender Prinzipien werden virulent bleiben und schwierige Abwägungsprozesse verlangen.

Vielleicht kann darin die wichtigste Erkenntnis dieses Bandes gesehen werden: Die Gründe für bestehende Ungleichheiten und Probleme sind auch in dem bisherigen unterkomplexen und Diversität geringschätzenden Entwicklungsparadigma zu suchen. Wer weiterdenken und weitergehen will, muss sich also auf komplizierte Aushandlungsprozesse sowohl vor Ort als auch auf globaler Ebene einstellen und darf keine einfachen Antworten erwarten. Daher fordern mehrere Beiträge des Bandes eine ›Ambivalenzkompetenz‹, die nicht nur die Verschiedenartigkeit der Beteiligten sowie ihrer Interessen anerkennt, sondern auch die Unmöglichkeit, einen einheitlichen Masterplan und damit eine einheitliche Vorstellung von ›Entwicklung‹ und ihren Zielen vorzulegen. Der erste, nun folgende Beitrag, schlägt dagegen die Schaffung von Reallaboren für gelingendes Zusammenleben vor, die lokal funktionieren und dort Modelle von Entwicklung austesten.

Für die staatlichen Stellen sowie nichtstaatlichen Organisationen der Entwicklungszusammenarbeit dürfte der hierfür benötigte Wechsel in der Geisteshaltung wie auch in den Strukturen eine beachtliche Herausforderung darstellen. Es ist dazu nicht nur nötig, andere Kulturen und die in ihnen inhärenten (religiösen) Weltanschauungen sowie Wertemaßstäbe ernst zu nehmen, sondern überhaupt erst anzuerkennen, dass auch die eigenen Vorstellungen von Entwicklung einer bestimmten Überzeugung entspringen, die hinterfragenswert ist und deren Setzungen Teil eines lokal-global verwobenen Aushandlungsprozesses sein müssen. Für die Politik bedeutet das auch, nationale Eigeninteressen zurückzustellen und als Maßgabe eigener Zielsetzungen, so die Forderung mehrerer Beiträge in diesem Band, die weltweite Verbesserung von Lebensbedingungen zu akzeptieren. Dazu ist nicht nur ein Bewusstsein für die aktuelle Lebenssituation in den verschiedenen Regionen der Welt nötig, sondern auch für die zukünftiger Generationen. Politik muss also nicht nur global, sondern auch nachhaltig werden. Das mag übertrieben idealistisch klingen, stellt aber angesichts der drängenden Herausforderungen eine notwendige Neuausrichtung internationaler Zusammenarbeit dar.

Literatur

Ball, Rafael, Die Pausenlose Gesellschaft. Fluch und Segen der digitalen Permanenz, Stuttgart 2014.

Baudrillard, Jean, Das Jahr 2000 findet nicht statt, Berlin 1990.

de Berg, Henk, Das Ende der Geschichte und der bürgerliche Rechtsstaat. Hegel – Kojève – Fukuyama, Tübingen 2007.

Fukuyama, Francis, Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?, München 1992.

von Hauff, Michael, Fortschrittsdenken in der Ökonomie. Neoklassische Ökonomie versus Nachhaltigkeitsökonomie, in: Ders./Nguyen, Thuan (Hg.), Fortschritte in der Nachhaltigkeitsforschung, Baden-Baden 2018, 11–31.

Jansen, Jan C./Osterhammel, Jürgen, Decolonization. A Short History, Princeton 2017.

Jasanoff, Sheila, Future Imperfect. Science, Technology, and the Imaginations of Modernity, in: Dies./Kim, Sang-Hyun (Hg.), Dreamscapes of Modernity. Sociotechnical Imaginaries and the Fabrication of Power, Chicago/London 2015, 1–33.

— Imagined and Invented Worlds, in: Dies./Kim, Sang-Hyun (Hg.), Dreamscapes of Modernity. Sociotechnical Imaginaries and the Fabrication of Power, Chicago/London 2015, 321–341.

Jordan, Stefan, Francis Fukuyama und das »Ende der Geschichte«, in: Zeithistorische Forschungen 6 (2009), 159–163.

Koselleck, Reinhart, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt 1989.

Osterhammel, Jürgen/Jansen, Jan C., Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen, München ^{7}2012.

Pötter, Bernhard, »Ich nenne das neokolonial«. Co-Chefin des Club of Rome über Europa, in: TAZ vom 03.02.2023, https://taz.de/Co-Chefin-des-Club-of-Rome-ueber-Europa/!5910575/(abgerufen am 29.03.2023).

Reckwitz, Andreas, Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne, Berlin 2019.

Romero, Carlos Alberto, En debate con la educación universitaria en Colombia desde una perspectiva intercultural. El concepto de Bildung y Buen Vivir como narrativas alternativas al paradigma del Human Development, 2022, DOI 10.18154/RWTH-2022-07742.

Rosa, Hartmut, Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis, München 2022.

— Gelingendes Leben in der Beschleunigungsgesellschaft. Resonante Weltbeziehungen als Schlüssel zur Überwindung der Eskalationsdynamik der Moderne, in: Kläden, Tobias/Schüßler, Michael (Hg.), Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz, Freiburg 2017, 18–51.

Schüller, Thorsten, Kulturtheorien nach 9/11, in: Poppe, Sandra/ders./Seiler, Sascha (Hg.), 9/11 als kulturelle Zäsur. Repräsentation des 11.

September 2001 in kulturellen Diskursen, Literatur und visuellen Medien, Bielefeld 2009, 21–38.
Siegemund, Axel, Grenzziehungen in Industrie- und Biotechnik. Transzendenz und Sinnbehauptungen technologischer Modernisierung in Asien und Europa, Baden-Baden 2022.
Stalder, Felix, Kultur der Digitalität, Berlin [4]2019.
Virilio, Paul, Rasender Stillstand, München 1992.
Weber, Alfred, Kulturgeschichte als Kultursoziologie, Sijthoff/Leiden 1935.
Weizsäcker, Ernst Ulrich von/Wijkman, Anders, Wir sind dran. Was wir ändern müssen, wenn wir bleiben wollen, Gütersloh 2017.

Teil A: Entwicklungsparadigmen gestern und heute

Rette sich wer kann? Gedanken zur Suche nach einem neuen Entwicklungsparadigma

Tillmann Elliesen

In die Debatte über die Krise des Entwicklungsparadigmas habe ich mich immer wieder gerne journalistisch eingebracht. Zum einen, weil man sich damit natürlich befassen muss, sobald man sich in welcher Form auch immer entwicklungspolitisch betätigt – sei es als Praktiker, sei es als Studierende, sei es als Journalist. Es sei denn, man begnügt sich damit, nur das Elend der Welt zu beklagen oder stumpf Entwicklungsvorhaben zu exekutieren und sich über erfüllte Projektvorgaben zu freuen. Das eigene Tun kritisch zu hinterfragen, daran zu zweifeln und manchmal auch zu verzweifeln – schließlich gehört auch das wesentlich zur westlichen Moderne!

Zum anderen lebe ich ja sehr gerne in dieser Moderne mit all ihrem Komfort, ihren Möglichkeiten, ihrer Freiheit – und sehe doch zugleich: Alle diese Vorzüge gehen mal mehr, mal weniger auf Kosten der Umwelt und von Milliarden anderen Menschen in anderen Weltregionen, die davon nicht einmal träumen können. Oder: Die davon vielleicht gar nicht träumen wollen, aber dafür leiden müssen, dass ich meine Träume leben kann.

Diese Zweischneidigkeit des Entwicklungsparadigmas und meine persönliche Verstricktheit sind die Perspektiven, aus denen ich die Debatte verfolge und aus denen ich mich einmische. Mich interessiert: Wie reden wir hier bei uns über die Krise des Entwicklungsparadigmas? Wer redet wie darüber und warum? In welche Richtung zielt die Suche nach Alternativen? Welche Motive, Gründe, vielleicht auch Sehnsüchte verbergen sich dahinter? Angesichts der Vielzahl möglicher Motive und

Gründe, die diese Suche anleiten: Wie groß ist das Risiko, dass wir uns dabei in die falsche Richtung bewegen?

Ich habe keine fertigen Antworten darauf, wohl aber vier Thesen dazu. Ich verstehe sie als Anregungen, weiterzudenken und weiter zu debattieren.

1. Krise des Entwicklungsparadigmas? Es lohnt ein Blick auf die Wurzeln der Debatte

Der kapitalismuskritische Ökonom Jason Hickel hat in einem Aufsatz zum Thema Wirtschaftswachstum geschrieben, die reichen Länder müssten sich entwickeln, nicht die armen. Das ist nichts Neues und ich habe mich schon etwas gewundert, dass ein renommierter Wissenschaftler wie Hickel meint, das heute noch einmal betonen zu müssen.

Als ich in der ersten Hälfte der 1990er Jahre studiert habe, war es in der eher linken entwicklungspolitischen Szene längst Konsens, dass der Globale Norden sich entwickeln müsse, nicht der Globale Süden: Nur wenn die reichen Länder ihre Wirtschafts- und Finanzpolitik, ja letztlich ihr gesamtes Wirtschaften, komplett umbauen, hätten die Länder des Globalen Südens überhaupt eine Chance aufzuschließen beziehungsweise ihren Bevölkerungen bessere Leben nach ihren Vorstellungen zu bieten. Die Vorstellung, Entwicklungspolitik könne das leisten, war damals schon längst passé. Spätestens seit der UN-Konferenz über Umwelt und Entwicklung UNCED 1992 in Rio de Janeiro ist die Idee international auf höchster politischer Ebene angekommen, dass Entwicklung nur im Rahmen planetarer Grenzen gedacht werden kann – nachhaltig eben.

Zwanzig Jahre vor Rio, im Jahr 1972, war das noch nicht so: Damals legte der Club of Rome seinen Bericht zu den »Grenzen des Wachstums« vor, der in der Politik auf taube Ohren stieß. Aber auch hier schon mit Wucht die These: Das westliche Entwicklungsparadigma ist in der Krise. Ebenso vier Jahre zuvor 1968 bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen im schwedischen Uppsala: Auch da ging es unter dem Motto »Siehe, ich mache alles neu« um Kritik am westlichen

Verständnis von Fortschritt. Und es ging vor allem um den Widerspruch zwischen dem Versprechen auf Entwicklung und der zerstörerischen Politik gegenüber dem Globalen Süden.

Die Debatte über die Krise der westlichen Moderne und des von ihr hervorgebrachten Entwicklungsparadigmas reicht aber noch viel weiter zurück – und darum geht es mir letztlich. Im Jahre 1887 erschien das Buch »Gemeinschaft und Gesellschaft« des deutschen Autors Ferdinand Tönnies, einer der Urgroßväter der deutschen Soziologie. Tönnies entwickelt darin eine Theorie kollektiver Gruppierung, die für ihn zwei idealtypische Formen annehmen kann. Zum einen gibt es die ›Gemeinschaft‹, in der sich Individuen für einen gemeinsamen, übergeordneten Zweck zusammentun – Beispiele sind die Familie, das Dorf oder die Kirche. Zum anderen gibt es die ›Gesellschaft‹, in der sich Individuen zusammentun, weil es für jeden einzelnen zweckmäßig ist – Beispiele sind der neuzeitliche Staat, die anonyme Großstadt oder das Verhältnis zwischen Unternehmer- und Arbeiterseite.

Tönnies' Gemeinschaft ist auf Dauer angelegt und genügt sich selbst, während die Gesellschaft letztlich auf Verträgen zwischen ihren Mitgliedern beruht, die jederzeit wieder gekündigt werden können. Die Gesellschaft steht für das Leben in der Moderne, und man spürt bei der Lektüre, wie Tönnies davon gleichzeitig angezogen und abgestoßen war. Wie ihn die Möglichkeiten der Gesellschaft fasziniert haben und wie er zugleich gehadert hat mit der Unsicherheit, die sie verkörpert, mit der Zerstörung von Traditionen, Gewissheiten und Sicherheit.

Letztlich sind diese Faszination und gleichzeitig die Ablehnung und Kritik von Beginn an Teil der westlichen Moderne und ihres Entwicklungsparadigmas. Mir ist der Hinweis darauf wichtig, denn meine zweite These lautet:

2. Das Hadern mit der Moderne steckt bis heute in vielen Kritiken am westlichen Entwicklungsparadigma

Kann es weiteres, perspektivisch grenzenloses wirtschaftliches Wachstum auf diesem Planeten geben, ohne seine Grenzen zu sprengen? Nein,

sagt Jason Hickel. Die Erfahrung zeige: Selbst wenn sich der Naturverbrauch von der Produktion relativ entkoppeln lässt, wird er absolut immer weiter steigen – die Effizienzgewinne fließen sofort wieder in die Produktion, um diese auszuweiten: Das ist der ›Rebound-Effekt‹. Für Hickel gibt es deshalb keine Alternative zu ›degrowth‹, einer Wirtschaft ohne Wachstum.

Anders Ralf Fücks, Grünen-Politiker, zwanzig Jahre lang Vorstand der Heinrich-Böll-Stiftung und Mitgründer der Denkfabrik Zentrum Liberale Moderne. Fücks vertraut auf den technischen Fortschritt in der Produktion, auf erneuerbare Energiequellen, auf die Ersetzung endlicher durch nachwachsende Rohstoffe und auf eine alles das regulierende Politik. Dann, sagt Fücks, ist weiteres Wachstum möglich, ohne den Planeten zu zerstören. Und vor allem: Es muss möglich sein, denn die Weltwirtschaft wird in den kommenden Jahrzehnten weiter wachsen, ob wir das hier im satten und reichen Deutschland wollen oder nicht. Vielleicht wächst sie nicht in den alten Industrieländern, aber umso mehr in Asien, in Lateinamerika und auch in Afrika.

Ich habe den Verdacht, viele Leute, die in der Debatte Jason Hickel zuneigen, würden auch dann noch mit Ralf Fücks hadern, wenn sich herausstellen sollte, dass er Recht behalten hat – dass also nicht Wachstum an sich das Problem ist und dass sich der Kapitalismus mithilfe von Technik und Politik ökologisch zivilisieren lässt, wie Fücks das nennt.

Worauf gründet dieser Verdacht? Für mich äußert sich in vielen kritischen Beiträgen zum westlichen Entwicklungsparadigma das grundsätzliche Unbehagen, das die Moderne von Beginn an begleitet – das Unbehagen angesichts ihrer potenziellen Maßlosigkeit und der von ihr vermeintlich vorangetriebenen Entzauberung der Welt und Kommodifizierung selbst zwischenmenschlicher Beziehungen. Da ist dann die Rede davon, dass wir ja nicht alle zwei Jahre ein neues Smartphone bräuchten oder dass es doch besser wäre, wir arbeiteten alle weniger und hätten dann mehr Zeit für Lebensqualität.

In der Entwicklungspolitik äußert sich das grundsätzliche Unbehagen an der Moderne und eine diffuse Sehnsucht nach der Zeit davor in manchen Beiträgen zur Landwirtschaft. Um Missverständnissen vorzubeugen: In der real existierenden industrialisierten Landwirtschaft

auf diesem Globus läuft vieles falsch und muss geändert werden. Aber mich stört die oft pauschale Technik- und Industriefeindlichkeit einerseits und die Glorifizierung des von der Hand in den Mund lebenden afrikanischen Kleinbauern auf seiner Scholle andererseits, wie sie in einigen, gerade kirchlichen Entwicklungsorganisationen anzutreffen ist. Sie entspricht meiner Ansicht nach oft auch nicht den Interessen und Bedürfnissen jener Kleinbauern. Vielmehr dürften sich darin der Frust und die Abscheu vor Fehlentwicklungen hier bei uns und der Wunsch nach einem Weg zurück äußern.

In vielen Kritiken am westlichen Entwicklungsparadigma steckt beides: das Hadern mit Ferdinand Tönnies' Gesellschaft und die Sehnsucht nach der Gemeinschaft. Die Enzyklika »Laudato si'« von Papst Franziskus aus dem Jahr 2015 ist das beste Beispiel dafür: Mich hat von Beginn an irritiert, wie sehr dieses Schreiben auch in der weltlichen umwelt- und entwicklungspolitischen Szene gefeiert wurde. Mein Verdacht bis heute: Viele haben es gar nicht von Anfang bis Ende gelesen, sondern sich nur die umwelt- und entwicklungspolitischen Mahnungen und Appelle herausgepickt.

Das ist ein Versäumnis, denn das Fundament, auf dem diese Mahnungen und Appelle stehen, dürfte bei vielen Widerspruch hervorrufen. Durch das gesamte Schreiben ziehen sich eine erzkonservative Zivilisationskritik und ein trüber Kulturpessimismus. Das wird etwa deutlich, wenn der Papst die »ständige Beschleunigung in den Veränderungen der Menschheit und des Planeten« beklagt, die »im Gegensatz zu der natürlichen Langsamkeit der biologischen Evolution« stünden. Oder wenn er die Stadt als Hort des Chaos und der »visuellen und akustischen Belästigung« beschreibt. Ferdinand Tönnies lässt grüßen.

Dem gegenüber stellt Papst Franziskus die Vorstellung einer »natürlichen Wirklichkeit«, über die sich der Mensch nicht hinwegsetzen dürfe. Der Mensch habe »die technische Vernunft über die Wirklichkeit« gestellt. Wenn er »seinen wahren Platz« nicht wiederentdecke, widerspreche er »am Ende seiner eigenen Wirklichkeit«. Zu dieser »eigenen Wirklichkeit« des Menschen gehört für Papst Franziskus übrigens auch, dass der Mensch ungeborenes Leben nicht abtreiben und nicht den Anspruch

erheben darf, »den Unterschied zwischen den Geschlechtern auszulöschen, weil er sich nicht mehr damit auseinanderzusetzen versteht«.

Noch ein weiteres Beispiel für den Wunsch nach Gemeinschaft in dieser krisengeschüttelten Welt: In einem Zeitungsessay hat sich der slowenische Philosoph Slavoj Žižek gefragt, warum in Afghanistan die Taliban gesiegt haben. Seine Antwort lautet: Weil sie sich dem religiös motivierten Kampf als emanzipatorisch kollektives Engagement existenziell bis in den Tod verpflichtet fühlen. Das aber sei dem Individuum der westlichen Moderne völlig fremd geworden und aus dessen Sicht inakzeptabel.

Žižek fragt: »Können *wir* uns eine Rückkehr des Verdrängten in seiner eigentlichen Form des kollektiven emanzipatorischen Engagements vorstellen?« Seine Antwort: Wir müssen sogar, denn anders lasse sich die Klimakatastrophe nicht abwenden. »Sie verlangt nach groß angelegten kollektiven Aktionen, die ihre eigenen Formen des Martyriums erfordern und viele Annehmlichkeiten, an die wir uns gewöhnt haben, opfern müssen. Wenn wir wirklich unsere gesamte Lebensweise ändern wollen, muss die individualistische ›Selbstfürsorge‹, die sich auf Vergnügungen konzentriert, abgelöst werden.« Das, so Žižek, »sollte unsere Antwort auf die Taliban sein«. Mit anderen Worten: Für Žižek ist die Abkehr vom zerstörerischen westlichen Entwicklungsparadigma nur als gemeinschaftsstiftendes Martyrium zur Rettung der Welt denkbar.

Was mich zu meiner dritten These bringt:

3. Die Suche nach Sicherheit in einer unsicheren Welt führt in die Sackgasse

Bei den ökologischen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Problemen, die das westliche Entwicklungsparadigma verursacht hat und die uns veranlassen, von einer Krise dieses Paradigmas zu sprechen, handelt es sich um sogenannte ›wicked problems‹ – vertrackte Probleme. Unterschieden davon werden ›tame problems‹ – zahme Probleme –, die sich dadurch auszeichnen, dass sie klare Ursachen haben,

die sich abstellen lassen. Ein häufig genanntes Beispiel für ein ›zahmes Problem‹ ist das Ozonloch, das von der Freisetzung von Fluorkohlenwasserstoffen (FCKWs) verursacht wurde, die als Kältemittel etwa in Kühlschränken eingesetzt wurden. Die chemische Industrie erfand Ersatzstoffe, FCKWs wurden verboten und das Problem war gelöst.

›Wicked problems‹ hingegen haben keine klaren Ursachen. Klimawandel, Umweltverschmutzung, politische Krisen und soziale Konflikte, wie wir sie zunehmend erleben, hängen miteinander zusammen und bilden ein kompliziertes Geflecht, das sich nicht einfach entknoten lässt. Fortschritte im Sozialen und Gesellschaftlichen, etwa höhere Mobilität, bessere Gesundheit und mehr Wohnraum, führen zu Rückschritten im Ökologischen, etwa zu Klimawandel und Artensterben. Genau das macht ja die Ambivalenz der Moderne aus. Will die Politik an einer Stelle etwas ändern, wirkt sich das zwangsläufig auch an anderer Stelle aus – und der Streit beginnt, ob ein anderer Weg nicht zielführender wäre, siehe die Debatte zwischen Jason Hickel und Ralf Fücks um das Wirtschaftswachstum.

Für ›wicked problems‹ gibt es also keine einfache Lösung – schon deshalb nicht, weil unterschiedliche Lösungsansätze divergierende Interessen und Wertvorstellungen einer Vielzahl gesellschaftlicher und politischer Akteure berühren. Meiner Ansicht nach vernachlässigen die Aktivist*innen von Fridays for Future diesen Aspekt, wenn sie immer wieder darauf pochen, man brauche doch nur auf die Wissenschaft zu hören, die ganz klar sage, was gegen den Klimawandel zu tun sei.

Der britische Klimawissenschaftler Mike Hulme hat dazu in einem Beitrag für die Zeitschrift »welt-sichten« geschrieben: »Es bringt nichts, sich geschlossen hinter die Wissenschaft zu stellen, die objektiven Fakten auf den Tisch zu legen und zu meinen, das sei bereits die Lösung. Die Wissenschaft allein bietet keine moralische Vision, keine ethische Haltung, kein politisches Gerüst für die Art von Welt, nach der Menschen sich sehnen. Sich auf symbolträchtige Zahlen zu stützen, mag ein Gefühl von Dringlichkeit vermitteln, aber Zahlen sind kein moralischer Kompass.« Interessant ist ja, dass letztlich auch die zuweilen naive Wissenschaftsgläubigkeit mancher Klimaschützer*innen nichts anderes als ein Kind der westlichen Moderne ist.

Was heißt das? Was folgt daraus? Dass alles einerlei ist und alle Mühen vergeblich sind? Natürlich nicht. Noch einmal Mike Hulme: »Den Klimawandel als Dilemma zu bezeichnen bedeutet nicht, alle Hoffnung aufzugeben. Vielmehr hilft es dabei, eine bescheidenere und pragmatischere Haltung in Bezug auf Innovation, Technologie, Politik und die Zukunft einzunehmen. Wenn wir den Klimawandel als Dilemma akzeptieren, fällt es uns leichter, die Grenzen menschlicher Voraussicht, Handlungsfähigkeit und Integrität anzuerkennen. Paradoxerweise erlaubt ausgerechnet dies, die Hoffnung zu behalten. Es gestattet, einfachere Probleme zu lösen, ohne gleich eine Lösung für das ›unlösbare‹ Problem des Klimawandels als Ganzes parat haben zu müssen.«

Dasselbe gilt für die Entwicklungszusammenarbeit, die ja ein paradoxes Unterfangen ganz im Sinne der westlichen Moderne ist: Sie ist von dieser Moderne geboren, um ihre Segnungen über den Globus zu verbreiten und gleichzeitig die zerstörerischen Auswüchse des westlichen Entwicklungsparadigmas einzudämmen. In diesem Zusammenhang ist oft von der ›Omnipotenzfalle‹ die Rede, in der sich die Entwicklungszusammenarbeit befinde: Sie nimmt sich zu viel vor und kann damit eigentlich nur scheitern. Eine Antwort darauf wäre: Dann soll sie sich halt bescheidenere Ziele setzen, so wie Mike Hulme das für den Kampf gegen den Klimawandel zu empfehlen scheint.

Eine anspruchsvollere Antwort gibt der Ökonom und Theologe Wolfram Stierle, leitender Mitarbeiter des Bundesentwicklungsministeriums, in seinem sehr klugen Buch »Über Leben in planetarischen Grenzen«. Dort fordert Stierle von der Entwicklungszusammenarbeit mehr ›Ambivalenzkompetenz‹. Die Entwicklungszusammenarbeit müsse sich »von der Fantasie lösen, den richtigen Weg in und aus der Gefahr der Welt zu kennen oder zu fordern«. Stattdessen müsse sie lernen, Mehrdeutigkeiten auszuhalten und damit umzugehen.

Für Stierle geht es also nicht bloß darum, kleinere Brötchen zu backen. Sondern: Die Entwicklungszusammenarbeit muss ein Bewusstsein dafür entwickeln, dass sie selbst nicht weiß – gar nicht wissen kann –, wohin sie am Ende führt, trotz all der schönen Projekt-

fortschrittspläne und -berichte, trotz aller Ex-Post-Evaluationen, aus denen dann fürs nächste vergleichbare Projekt gelernt werden kann.

Letztlich fordert Stierle eine Entwicklungszusammenarbeit, die sich bewusst ist, dass sie es mit ›wicked problems‹ zu tun hat, nicht mit ›tame problems‹. Und für Stierle besteht ein wichtiger Schritt dahin darin, dass die Entwicklungszusammenarbeit sprachfähig wird in Debatten über Werte, Glauben und den Sinn menschlichen Tuns. Was treibt Menschen an, woran glauben sie, welche Sehnsüchte haben sie? Praktiker*innen der Entwicklungszusammenarbeit müssen sich mit solchen Fragen befassen, um die von Stierle geforderte Ambivalenzkompetenz zu erlangen.

Im Jahr 2015 hat die Welt die UN-Nachhaltigkeitsziele SDGs verabschiedet, gewissermaßen als Plan zur Korrektur des westlichen Entwicklungsparadigmas im globalen Maßstab. Viele kritisieren die Ziele, sie seien zu wenig ambitioniert und sie seien in sich widersprüchlich – wenn etwa eine Lösung der Umweltkrise und gleichzeitig weiterhin wirtschaftliches Wachstum angestrebt wird.

Das größere Problem der SDGs ist aber meiner Ansicht nach, dass sie überhaupt suggerieren, es könne einen großen Plan zur Rettung des Planeten und zur Lösung der Entwicklungskrise geben. Als müssten bloß alle gut 200 SDG-Indikatoren erfüllt werden und dann sei die Welt eine bessere. So einfach geht es leider nicht mit ›wicked problems‹.

Allen, die die Frage umtreibt, wie es mit der Entwicklung unserer Welt in den kommenden zwanzig, dreißig Jahren weitergeht, möchte ich den Roman »Das Ministerium für die Zukunft« des US-amerikanischen Schriftstellers Kim Stanley Robinson ans Herz legen. Das Buch spielt vor allem in den 2040er Jahren, der Klimawandel schlägt mit aller Macht zu, es gibt katastrophale Hitzewellen in Indien und im Süden der USA mit Millionen Toten. Robinson schildert, wie Menschen an verschiedenen Fronten gegen die Erderhitzung und für den Klimaschutz kämpfen – in den Vereinten Nationen, in Regierungen, in der Gesellschaft, mit legalen und mit illegalen Mitteln, teilweise auch mit Terrorismus.

Ich will nicht verraten, wie die Geschichte ausgeht. Nur so viel: Robinsons Buch ist keine effekthascherische Beschreibung der Apokalypse. Es ist eine meisterhafte und zudem sehr spannend zu lesende Darstel-

lung, was es heißt, das ›wicked problem‹ Klimawandel zu bekämpfen. Robinson benennt die moralischen Fragen, die mit diesem Kampf verknüpft sind, er schildert die Konflikte widerstreitender Interessen und Wertvorstellungen, die eine einfache Lösung verhindern.

Natürlich stellt Robinson auch grundsätzliche Fragen nach zukunftsfähigen Entwicklungsparadigmen, nach alternativen Ideen vom guten Leben. Aber er gibt keine abschließenden Antworten. Im Mittelpunkt des Buches stehen Frauen und Männer, jung und alt, die nicht aufgeben und alle Mittel nutzen, die Politik, Wirtschaft und Gesellschaft bereitstellen, um die Katastrophe aufzuhalten. Sie bewegen sich gewissermaßen innerhalb der Grenzen des vorherrschenden Entwicklungsparadigmas, um es von innen umzuformen. Dafür müssen Machtkämpfe ausgefochten und Machtstrukturen geknackt werden.

Was mich zu meiner vierten und letzten These bringt:

4. Keine Entwicklung – nach welchem Paradigma auch immer – ohne Demokratie und Freiheit

Zur Korrektur von destruktiven Auswüchsen des westlichen Entwicklungsparadigmas ist das Recht ein zentrales Instrument – und das zeigt sich zunehmend in den bahnbrechenden Gerichtsurteilen zum Klimaschutz seit einiger Zeit. Im Mai 2021 hat ein niederländisches Gericht den Ölkonzern Shell dazu verurteilt, seine CO_2-Emissionen bis zum Jahr 2030 im Vergleich zu 2019 um 45 % zu senken. Das Unternehmen sei verpflichtet, seinen Beitrag zum Klimaschutz gemäß dem Paris-Abkommen zu leisten. Geklagt hatten Umweltverbände und Bürger*innen.

Einen Monat zuvor hatte das Bundesverfassungsgericht die Bundesregierung verdonnert, ihre Klimaschutzziele zu verschärfen. Das geltende Klimaschutzgesetz bis 2030 sei zu lasch mit der Folge, dass in den Jahren danach noch viel drastischere Einschnitte nötig würden, wenn wie versprochen Klimaneutralität bis zum Jahr 2050 erreicht werden soll. Das aber werde dann die Freiheitsrechte der Klägerinnen und Kläger unverhältnismäßig beeinträchtigen.

Klimaschützer*innen haben beide Urteile als Durchbruch gefeiert, problematische Aspekte allerdings ausgeblendet. Dabei verweisen gerade diese Aspekte auf die längerfristige Bedeutung beider Urteilssprüche. An der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts ist schwierig, dass es sich stark in die Gestaltungsfreiheit des Gesetzgebers einmischt und damit seine Kompetenzen arg ausdehnt. Das Gericht schaut in die Zukunft und maßt sich an einzuschätzen, ob eine bestimmte Politik in den kommenden Jahrzehnten ein bestimmtes Ziel erreichen wird oder nicht – und wie stark sie Grundrechte einschränken wird. Am Urteil gegen Shell ist heikel, dass mit dem Unternehmen letztlich auch seine Kundinnen und Kunden auf der Anklagebank saßen, die täglich ihre Autos mit Shell-Benzin füllen. Denn eigentlich lautet das Urteil: Fahrt weniger Auto!

So deutlich wurde das natürlich nicht gesagt, dabei geht es genau darum: Für einen Umbau der reichen Länder des Globalen Nordens zu einer klimafreundlichen Wirtschafts- und Lebensweise müssen viele Dinge anders und manches in Zukunft wohl auch verboten werden. Solange es erlaubt ist, wie die Made im fossilen Speck zu leben, ist Shell kein Vorwurf zu machen, dass es damit Geld verdient. Soll sich wirklich etwas ändern, dann muss es nicht bloß als uncool gelten, mit dicken Autos durch verstopfte Innenstädte zu kurven. Es muss illegitim sein. Und irgendwann muss es illegal sein. Im Urteil des Bundesverfassungsgerichts heißt es: »Künftig können selbst gravierende Freiheitseinbußen zum Schutz des Klimas verhältnismäßig und verfassungsrechtlich gerechtfertigt sein.«

Ich könnte mir vorstellen, dass die beiden Urteile in Zukunft einmal als frühe Schritte auf dem langen Weg gewertet werden, auf dem ein Leben auf Kosten unseres Lebensraums zunächst als moralisch inakzeptabel geächtet und am Ende schlichtweg untersagt wurde. Die Klagen und die Gerichtsurteile sind Beispiele dafür, wie zerstörerische Machtstrukturen gewissermaßen systemkonform infrage gestellt und aufgebrochen wurden, ganz ohne Revolution. Sie haben den Weg frei gemacht, in andere Richtungen zu denken, sich eine andere Welt vorzustellen und etwas dafür zu tun. Genau davon handelt letztlich Robinsons Roman.

In welche Richtung die Welt umgeformt werden soll, das muss immer wieder neu ausgehandelt, erstritten und ausprobiert werden. Und es muss gelebt werden. Der Soziologe Frank Adloff verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff ›Experimentalismus‹. Er spricht von Real-Laboren, in denen Menschen sich zusammenschließen, um neue Formen des guten Lebens auszuprobieren. Diese sozialen Experimente, schreibt Adloff, »können zu einer gesellschaftlichen Debatte über einen transformatorischen Wandel beitragen und als Elemente einer zukünftigen Gesellschaft gedeutet werden«. Ungeheuer wertvoll für solche Experimente ist dabei Input von außen, etwa aus anderen Kulturkreisen mit ganz anderen Ideen vom guten Leben.

Kurz: Welche Entwicklung nach welchem Paradigma wir auch immer wollen, muss demokratisch entschieden und kann nicht von oben angeordnet werden. Der Sozialwissenschaftler und Direktor der Stiftung Zukunftsfähigkeit Futurzwei Harald Welzer hat in einem Interview gesagt: »Mir ist eine freiheitliche Gesellschaft mit Klimawandel lieber als eine unfreiheitliche ohne.« Mir auch.

Ich betone das deshalb, weil es in der Debatte um die Krise des westlichen Entwicklungsparadigmas immer mal wieder Anklänge gibt, in und mit der freien Gesellschaft und der stets kurzfristig orientierten Demokratie sei der notwendige Wandel nicht möglich. Nötig sei deshalb eine milde Form des Öko-Autoritarismus zur Rettung des Planeten. Ich bin fest davon überzeugt, dass dieser Weg in die Sackgasse führt und nicht in eine Welt, in der es sich besser leben lässt.

Zum Schluss ein kurzer Rückblick auf Chile Anfang der 1970er Jahre gefolgt von einem hoffentlich anregenden, vielleicht etwas verwirrenden Ausblick.

Die sozialistische Regierung von Präsident Salvador Allende hatte in ihrer nur dreijährigen Amtszeit bis zum Militärputsch 1973 die Idee, in Chile eine datengestützte Planwirtschaft aufzubauen. In einem Großrechner sollten Daten aus allen wichtigen Unternehmen des Landes zusammenlaufen und ausgewertet werden, um so die Wirtschaft möglichst präzise steuern zu können. Zugleich sollte die chilenische Bevölkerung die Möglichkeit erhalten, elektronisch ihre Sorgen und

Wünsche zu übermitteln, so dass die Regierung auch diese Informationen in ihrer Planung berücksichtigen könnte.

Salvador Allendes Plan erinnert an das Geschäftsmodell solcher Konzerne wie Amazon, Walmart oder die chinesische Variante Alibaba. Auch die sammeln im großen Stil Daten – nicht zuletzt von ihren Kund*innen – mit dem Ziel, ihre Geschäfte möglichst präzise planen und steuern zu können. Anders als Präsident Allende geht es den Konzernen aber nicht um eine gerechtere, nachhaltige Gesellschaft, sondern vor allem um mehr Profit.

Die Frage ist: Ließen sich die Möglichkeiten der datengestützten Wirtschaft des 21. Jahrhunderts nicht auch im Sinne Allendes nutzen, also für mehr Gerechtigkeit und ökologische Nachhaltigkeit statt bloß zur Profitmaximierung?

Dieser Frage gehen die Beiträge in einem Sammelband mit dem Titel »Die unsichtbare Hand des Plans« nach. Das Buch eröffnet ganz neue, faszinierende Perspektiven. Und es fordert uns auf zu prüfen, ob wir in Debatten über alternative Entwicklungsparadigmen eigentlich von einem angemessenen und zeitgemäßen Verständnis von Wirtschaft ausgehen. Die Frage ist: Besteht die Gefahr, dass wir in der entwicklungs- und umweltpolitischen Debatte wichtige weltwirtschaftliche Trends und Vorgänge übersehen? Verschlafen wir möglicherweise, dass in den Zentralen der Digitalkonzerne und einigen Hauptstädten autoritärer Staaten längst an alternativen Entwicklungsparadigmen und Gesellschaftsmodellen gearbeitet wird, die mit unseren Vorstellungen überhaupt nicht vereinbar sind?

Literatur

Adloff, Frank, Vom richtigen Leben im falschen, in: Mittelweg 36 (6/2020), 3–32.

Daum, Timo/Nuss, Sabine (Hg.), Die unsichtbare Hand des Plans, Berlin 2021.

Fücks, Ralf, Intelligent wachsen, München 2013.

Hickel, Jason, Can we live within environmental limits and still reduce poverty? Degrowth or decoupling?, in: Development Policy Review 40 (2022), 1–24, DOI 10.1111/dpr.12584.

Hulme, Mike, Ein Problem, das sich nicht lösen lässt, in: welt-sichten 12/2020 https://www.welt-sichten.org/artikel/38368/klimawandel-ein-problem-das-sich-nicht-loesen-laess (abgerufen am 29.07.2022).

Papst Franziskus, Enzyklika Laudato si', Rom 2015, https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_ge.pdf (abgerufen am 29.07.2022).

Robinson, Kim Stanley, Das Ministerium für die Zukunft, München 2021.

Stierle, Wolfram, Über Leben in planetarischen Grenzen, München 2020.

Tönnies, Ferdinand, Gemeinschaft und Gesellschaft, Darmstadt 1991.

Welzer, Harald, »Sicherheit, Wohlstand, Blabla«, in: Der Freitag 25/2021, 7.

Žižek, Slavoj, Unsere Antwort auf die Taliban – der kollektive Kampf gegen die Klimakatastrophe, in: Berliner Zeitung 2021, https://www.berliner-zeitung.de/wochenende/unsere-antwort-auf-die-taliban-der-kollektive-kampf-gegen-die-klimakatastrophe-li.177587 (abgerufen am 29.07.2022).

Entwicklungspolitik: Geschichte, Kritik und Alternativen

Nina Baghery und Aram Ziai

Entwicklungszusammenarbeit als politisches Ressort ist heute auf nationalstaatlicher und internationaler Ebene institutionell verankert und wirkt sich mehrdimensional auf politische, gesellschaftliche und ökonomische Beziehungen zwischen den Ländern des Globalen Nordens und des Globales Südens aus. Die Geschichte der Entwicklungspolitik lässt sich bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts zurückverfolgen, als die Entwicklungszusammenarbeit als politisches Instrument etabliert wurde, offiziell um die wirtschaftlichen und sozialen Herausforderungen zu bewältigen, mit denen die formal entkolonialisierten Nationen in Afrika, Asien und Lateinamerika konfrontiert waren. Während durch Entwicklungszusammenarbeit eine weltweite Verbesserung der Lebensqualität versprochen wird, hat sich die entwicklungspolitische Praxis, angesichts der weiterhin verheerenden globalen Ungleichheit, gemessen an der Zielsetzung der Überwindung von »Unterentwicklung«, als wenig erfolgreich erwiesen.

Dieser Beitrag gibt einen Überblick über die entscheidenden Momente und die politischen Hintergründe paradigmatischer Veränderungen von Entwicklungspolitik. Mit kritischen Post-Development Perspektiven auf die Evolution der Entwicklungspolitik wird erklärt, wie sie strukturelle Ungleichheiten sowohl gesellschaftlich als auch politisch und ökonomisch reproduziert, wie diese Wirkweise der Entwicklungspolitik mit kolonialen Kontinuitäten und imperialen Interessen der Industriestaaten zusammenhängt und dass für die Herstellung von Gerechtigkeit emanzipatorische Alternativen zu Entwicklungspolitik

nötig sind, die auf ganzheitliche sozial-ökologische Transformationen und die Etablierung solidarischer Lebensweisen abzielen.

1. Anfänge der politischen Institutionalisierung von »Entwicklung«

> »More than half the people of the world are living in conditions approaching misery. Their food is inadequate. They are victims of disease. Their economic life is primitive and stagnant. Their poverty is a handicap and a threat both to them and to more prosperous areas.«[1]

Mit diesen Worten kündigte US-Präsident Harry Truman am 20. Januar 1949 die Institutionalisierung der Entwicklungszusammenarbeit als staatspolitisches Ressort an. Er appellierte an westliche Industriestaaten, ihr Wissen und ihre technischen Möglichkeiten einzusetzen »to relieve the suffering of these people«[2]. Er distanzierte sich vom »old imperialism« der anderen Kolonialmächte und versprach ein »program of development based on the concepts of democratic fair-dealing«, das die Armut bekämpfen und gleichzeitig der eigenen Industrie nutzen würde. Denn Armut im Süden sei »a handicap and a threat«, auch für den Norden.[3] So wird eine win-win-Situation postuliert und vor dem Hintergrund von Kaltem Krieg und beginnender Dekolonisierung das Versprechen auf »Entwicklung« gegeben, um Länder des Globalen Südens vom Überlaufen ins kommunistische Lager abzuhalten.

In den darauffolgenden Dekaden wurden jene internationalen Entwicklungsorganisationen gegründet, die bis heute federführend die Ausrichtung der Entwicklungspolitik konzipieren und koordinieren. Als erste folgten die Vereinten Nationen der US-Entwicklungsinitiative und richteten das *Extended Programme of Technical Assistance*[4] ein, um

1 Truman, Inaugural Address.

2 Ebd.

3 Ebd.

4 Ein Vorläufer des heutigen Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen (UNDP).

die Mittel internationaler Geber technischer Hilfen zu bündeln und sie weltweit zu verteilen. Die Vereinten Nationen gründeten im Laufe der Jahre diverse weitere multilaterale Entwicklungsorganisationen[5], die zur internationalen Institutionalisierung der Entwicklungszusammenarbeit beitrugen. Auch die 1944 auf der Konferenz in Bretton Woods[6] gegründete Internationale Bank für Wiederaufbau und Entwicklung (IBRD – später bekannt als Weltbank) hat sich der Mission der »Entwicklung« angenommen[7] und kann als die einflussreichste Organisation der internationalen Entwicklungspolitik gelten. In der Bundesrepublik Deutschland wurde Entwicklungspolitik 1961 mit der Gründung des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) als staatspolitisches Ressort institutionalisiert.[8]

2. Wechselnde Ansätze der Entwicklungspolitik

Seit ihren Anfängen wurde die internationale Entwicklungspolitik mit immer wiederkehrenden Legitimationskrisen konfrontiert, was eine stetige Anpassung und Veränderung ihrer Ansätze zur Folge hatte.[9] Der Status Quo der Entwicklungs*politik* basiert stets auf den jeweils dominierenden Entwicklungs*theorien*, wobei bei kritischen Theorien oftmals eine strategische Selektivität[10] zum Tragen kommt. Beide werden allerdings von einem gemeinsamen Paradigma (Annahmen, die definieren,

5 »Die Ernährungs- und Landwirtschaftsorganisation FAO, die Weltgesundheitsorganisation WHO, das Kinderhilfswerk UNICEF, das Entwicklungsprogramm UNDP und die Organisation für Bildung, Wissenschaft und Kultur UNESCO« – Eckert, Geschichte der Entwicklungszusammenarbeit, 5–6.

6 An der Bretton Woods Konferenz nahmen Delegierte aus 44 Ländern teil, die zu den siegreichen Alliierten des Zweiten Weltkriegs gehörten.

7 Escobar, Encountering Development, 34.

8 Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ), Geschichte des BMZ.

9 Ziai, Globale Strukturpolitik, 95.

10 Jessop, Strategic Selectivity.

wie Wissenschaft in diesem Bereich aussieht[11]) bzw. einem geteilten Diskurs (Regeln, nach denen Gegenstände durch Sprache konstruiert werden[12]) geprägt.[13] Für die Analyse der Hintergründe des Wandels der Entwicklungspolitik, ist es also notwendig, beide Ebenen (Politik und Theorie) gleichermaßen in den Blick zu nehmen.

Die Periode ab den 1950er Jahren gilt als die klassische Ära der Entwicklungstheorie und -politik. Zentral war die Auffassung, dass Wirtschaftswachstum, der technologische Fortschritt und der Industrialisierungsstand eines Staates die ausschlaggebenden Komponenten für einen erfolgreichen Entwicklungsprozess repräsentieren. Dieser Ansatz beruft sich auf soziologische, sozialpsychologische und politologische Modernisierungstheorien sowie auf entwicklungsökonomische Wachstumstheorien.[14] Demnach ist »Entwicklung« ein lineares Stufenmodell, in dem die »Unterentwicklung« die erste Stufe, und der kulturelle, ökonomische sowie technologische Stand der industrialisierten Länder die höchste Stufe darstellt. Die Entwicklungsprojekte in dieser Zeit konzentrierten sich auf Transfer von Technologie, Kapital und Fachwissen aus dem Norden in den Süden. Das Ziel war es, den Entwicklungsländern zu einer nachholenden »Entwicklung« und dem Erreichen eines ökonomischen Wohlstandes ähnlich dem in den Industrieländern zu verhelfen. Im Zentrum stand dabei die Idee des »trickle-down-Effektes«, der dafür sorgen würde, dass makroökonomische Wachstumsprozesse und Einkommensgewinne der oberen Schichten mittelfristig positive Wohlstandseffekte für die breite Masse der Bevölkerung bringen und so der Wohlstand schließlich auch nach unten durchsickern würde.[15]

Die erste Legitimationskrise erlitt die Entwicklungspolitik in den 1960er Jahren. Als Folge ausbleibender Erfolge, der einseitigen Fokussierung makroökonomischer Wachstumsstrategien sowie der Vernachlässigung von Menschenrechten in der Entwicklungsmessung

11 Kuhn, Struktur wissenschaftlicher Revolutionen.
12 Foucault, Archäologie des Wissens.
13 Ziai, Entwicklung als Ideologie.
14 Ebd., 108.
15 Ebd., 109.

und Evaluierung von Entwicklungsprojekten[16], wurde das Modernisierungsparadigma durch die sogenannten Dependenztheorien in Frage gestellt. Dependenztheoretische Annahmen vertraten die Auffassung, dass die wirtschaftliche und technologische Kluft zwischen dem Globalen Norden und dem Globalen Süden nicht einfach das Ergebnis eines mangelnden Fortschritts des Südens seien und schlicht nachgeholt werden können, sondern vielmehr das eines globalen kapitalistischen Wirtschaftssystems, dessen Strukturen die Ökonomien und Gesellschaften im Süden von denen im Norden abhängig mache.[17] Demnach sei die Ungleichheit zwischen Nord und Süd ein Ergebnis asymmetrischer internationaler Wirtschaftsbeziehungen. Problemursache für die globale Ungleichheit seien die Ausbeutung der natürlichen Ressourcen und der Arbeitskraft von Menschen der Peripherie durch das Zentrum.

Auch wenn dependenztheoretische Verweise in internationalen politischen Debatten durchdrangen,[18] wurden Forderungen nach der strukturellen Ursachenbekämpfung von Armut und Ungleichheit nur marginal in die Agenda internationaler Entwicklungsorganisationen eingebettet. Der entwicklungspolitische Ansatz in den 1960er Jahren war weiterhin hauptsächlich ökonomisch-modernisierungstheoretisch geprägt und hielt an der Idee Wohlstandssteigerung durch Wirtschaftswachstum fest.

Angefochten wurde die Annahme, dass sich allein durch Wachstumsförderung breite soziale Konflikte lösen ließen, 1969 vom Wirtschaftswissenschaftler Lester Pearson, der in einem Bericht nachwies, »dass Wachstum trotz reichlicher Kapitalzuschüsse häufig schlichtweg ausgeblieben und Kapital wirkungslos versickert sei. Wo es überhaupt zu wirtschaftlichem Wachstum gekommen war, sei dieses nicht selten regional uneinheitlich verteilt. In manchen Regionen sei die Armut

16 Wagner, Menschenrechte, 155; Maul, Von ›technischer Hilfe‹ zu ›basic needs‹, 54.

17 Vgl. Frank, Kapitalismus und Unterentwicklung; Cardoso/Faletto, Abhängigkeit und Entwicklung.

18 Maul, Von ›technischer Hilfe‹ zu ›basic needs‹, 54.

sogar angestiegen.«[19] Der Fehlschlag der Entwicklungspolitik äußerte sich zudem eindringlich in dem schwerwiegenden Krisenzustand, in dem sich v.a. lateinamerikanische Länder in den 1970er Jahren befanden und kurz vor dem Staatsbankrott standen. Als Antwort auf die Krise stieg in den 1970er Jahren der Neoliberalismus zum dominierenden Erklärungsansatz in der Weltbank auf, und wurde in den 1980er und 1990er Jahren zunehmend hegemonial in der Entwicklungspolitik. IWF und Weltbank entwarfen sogenannte Strukturanpassungsprogramme, wobei sie den verschuldeten Staaten zur Krisenbewältigung Kredite vergaben, die aber im Gegenzug neoliberale Wirtschafts- und Finanzreformen verlangten. Diese, auch *Washington Consensus* genannt, hoben die Rolle des Marktes als Motor der Entwicklungsförderung hervor.

In den internationalen Entwicklungsinstitutionen etablierte sich die Auffassung, dass der beste Weg der Entwicklungsförderung darin bestehe, durch Liberalisierung, Privatisierung und den Abbau staatlicher Eingriffe in die Wirtschaft ein günstiges Umfeld für private Investitionen und einen möglichst ungehinderten internationalen Handel zu schaffen. Die neoliberalen Entwicklungsstrategien richteten sich somit gegen klassische entwicklungspolitische Maßnahmen, die sich in der Nachkriegsära durchgesetzt hatten, wie »staatliche Planung, staatliche Intervention und Regulierung und eine binnenmarktorientierte Industrialisierung«[20], und forderten einen Rückzug entsprechender Schutzmaßnahmen von Märkten in »Entwicklungsländern«. Der modernisierungstheoretische Ansatz des »trickle-down« feierte ein Comeback und die auch von den Dependenztheorien als notwendig erachteten Prämissen von Wirtschaftswachstum und fortschreitender Industrialisierung blieben weiterhin unhinterfragt. Entwicklungsinstitutionen vertraten die Auffassung: »Die Öffnung der Märkte im Zuge der ›Globalisierung‹ führe in den Ländern des Globalen Südens zu starken Wachstumsprozessen, durch die Millionen Menschen aus der

19 Büschel, Geschichte der Entwicklungspolitik, 5.

20 Fischer, Entwicklung im Neoliberalismus, 2.

Armut gehoben werden und sich die Ungleichheit zwischen Industrie- und Entwicklungsländer«[21] verringern würde.

Die neoliberale Entwicklungszusammenarbeit kurbelte zwar einen Globalisierungsprozess an, doch anstatt wie versprochen zur Problembekämpfung von Ungleichheit und Armut beizutragen, verschärfte die neoliberale Globalisierung »spezifische (entwicklungspolitische) Problemzusammenhänge, wie etwa die Umweltproblematik«[22]. Die fortschreitende Industrialisierung hatte nicht nur einen deutlichen Anstieg der Emission von Gasen und dem Treibhauseffekt bewirkt und somit den Klimawandel vorangetrieben, dieser Zustand trug außerdem auch zur Verschärfung von Ungleichheiten zwischen Nord und Süd bei. Während die Produktionsweise der Industrieländer vorwiegend für die Verursachung des Klimawandels verantwortlich war, fielen die sozialen und ökologischen Kosten der Industrialisierung viel mehr zu Lasten von peripheren Staaten des Globalen Südens.[23]

Die 1972 auf der UN-Konferenz zu Entwicklung in Stockholm thematisierte ökologische Kritik an der Entwicklungspolitik setzte eine weitreichende Transformation des Entwicklungsdiskurses in Gang. Es wurde problematisiert, dass durch die Umweltverschmutzung, -vergiftung und -zerstörung sowie durch die Übernutzung nicht erneuerbarer natürlicher Ressourcen in absehbarer Zeit die »Grenzen des Wachstums« bzw. der ökologischen Belastbarkeit des Planeten erreicht seien würden. Diese Kritik stand auch im Mittelpunkt der 1992 in Rio de Janeiro abgehaltenen Umwelt- und Entwicklungskonferenz der Vereinten Nationen (United Nations Conference on Environment and Development), woraufhin sich die Mitgliedsstaaten zur Etablierung eines *nachhaltigen* Entwicklungsansatzes verpflichteten.[24]

Die Einbettung des Nachhaltigkeitsparadigmas in die Entwicklungspolitik verschränkte die Diskurse über Umwelt und Entwicklung, woraufhin internationale Entwicklungsorganisationen zunehmend

21 Anlauf/Schmalz, Globalisierung und Ungleichheit, 189.
22 Ruppert, Nicht visionär, 40.
23 Brand/Wissen, Imperiale Lebensweise.
24 Hauff, Nachhaltige Entwicklungspolitik, 19.

anerkannten, dass ein integrativerer Entwicklungsansatz erforderlich ist, der die sozialen, wirtschaftlichen und ökologischen Herausforderungen des Globalen Südens gleichermaßen bearbeitet. Aus dem Nachhaltigkeitsdiskurs trat 2016 das bis heute die Entwicklungspolitik dominierende Programm Agenda 2030 der Sustainable Development Goals hervor. Infolge dieser diskursiven und paradigmatischen Veränderungen, wuchs auch die Einsicht, dass Entwicklung »nicht nur ein Problem des Südens, sondern eine globale Herausforderung«[25] sei und somit die politische Bearbeitung der sich durch die neoliberale Globalisierung zuspitzenden Probleme »eine Erweiterung der Formen der internationalen Kooperation erfordern«[26].

Vor dem Hintergrund der sich potenzierenden Fehlschläge der neoliberalen Entwicklungspolitik rückt seit den 1990er Jahren der Diskurs des *Global Governance* in wissenschaftlichen Debatten und der daran angelehnte politischen Ansatz der *Globalen Strukturpolitik* in internationalen Entwicklungsorganisationen vor.[27] Die globale Strukturpolitik hat zum Ziel, die Handlungslogik des entwicklungspolitischen Ressorts von Staaten zu verallgemeinern und auf die Gesamtheit der staatlichen Außenpolitik (Diplomatie, Sicherheitspolitik, Außenwirtschaftspolitik) auszudehnen. Das Feld der Entwicklungszusammenarbeit sollte künftig dazu genutzt werden, Transformationen strukturell sowie global zu erwirken, anstatt nur Symptome von »Unterentwicklung« vereinzelt zu bekämpfen.

3. Kritik an Entwicklungspolitik

Trotz etlichen Anpassungen ihrer Ausrichtungen, konnte die Entwicklungspolitik nach nun 74 Jahren ihr Versprechen der Herstellung globaler Gerechtigkeit nicht einlösen. Viel schlimmer noch: Der *Bericht*

25 Messner, Globalisierung gestalten, 33.

26 Ebd.

27 Vgl. Ziai, Globale Strukturpolitik.

zur Weltweiten Ungleichheit 2022[28] stellt fest, dass die »globalen Ungleichheiten […] heute ungefähr so groß zu sein [scheinen] wie auf dem Höhepunkt des westlichen Imperialismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts«[29] und, dass Ungleichheit immer eine politische Entscheidung sei.[30] Noch erschreckender zeigt eine Studie von Oxfam[31] die auseinanderklaffende Kluft zwischen ungleicher Vermögensverteilung, nach welcher 2022 extreme Armut genauso zugenommen habe wie extremer Reichtum. Schuld daran sei unser »Wirtschaftssystem, dessen handlungsleitendes Prinzip es ist, Profite für Konzerne und ihre Eigentümer*innen vor die konsequente Einhaltung der Menschenrechte und den Schutz der Erde zu stellen«[32].

Vor diesem Hintergrund fungieren die SDGs und die Agenda 2030, genau wie Trumans Rede von 1949, als ein Beruhigungsmittel, ein Versprechen, dass mit Geduld und gutem Willen alles besser werde, ohne dass der Rahmen des globalen Industriekapitalismus in Frage gestellt werden müsse – so zumindest die Perspektive der entwicklungskritischen Post-Development Studien. Zentral für Post-Development Wissenschaftler*innen[33] ist eine postkoloniale Kritik an Entwicklungspolitik, der ihr zugrunde liegenden Epistemologie sowie die Vermittlung eurozentristischer Vorstellungen von Fortschritt und Wohlstand. Dabei stimmen sie insgesamt überein, dass Entwicklungspolitik an der eigentlichen Ursachenbekämpfung von Weltproblemen gescheitert ist, sozioökonomische Ungleichheiten und politische Herrschaftsverhältnisse zwischen Nord und Süd strukturell gefestigt hat

28 Chancel/Piketty/Saez/Zucman et al., Bericht zur weltweiten Ungleichheit.

29 Ebd., 6.

30 Ebd., 14.

31 Schmitt/Hauschild, Umsteuern für soziale Gerechtigkeit.

32 Ebd., 2.

33 Sachs, Wie im Westen so auf Erden; Escobar, Encountering Development; Rahnema/Bawtree, Post-Development Reader; Esteva, Fiesta! Jenseits von Entwicklung; Kerner, Feminismus; Kothari, From colonial administration to development studies; Eriksson Baaz, Paternalism of Partnership; Ndlovu-Gatsheni, Coloniality of Power; Ziai, Einleitung; Bendix, Global Development.

und eine koloniale Abhängigkeit des Globalen Südens vom Globalen Norden aufrechterhält.

3.1 Fortführung kolonialer Herrschaft durch Entwicklungspolitik

Ungleichheiten zwischen Nord und Süd sind, de- und postkolonialen Wissenschaftler*innen[34] zufolge, der Fortführung kolonialer Strukturen in der internationalen Zusammenarbeit geschuldet. Entgegen der in der Entwicklungspolitik dominierenden Annahme, Armut habe nichts mit Kolonialismus, Ausbeutung oder asymmetrischen Machtverhältnissen zu tun,[35] zeigen Post-Development Studien, dass sowohl die materiellen Ursachen für die Probleme, die durch Entwicklungspolitik bekämpft werden sollen, als auch der politisch hegemoniale Ansatz der Problembekämpfung, ein koloniales Erbe in sich tragen.

Mithilfe diskursanalytischer Instrumente nach Foucault[36] lässt sich die enge Verwandtschaft zwischen dem Entwicklungs- und dem Kolonialdiskurs aufschlüsseln und aufzeigen, dass Entwicklungsdiskurs, Entwicklungspolitik und die praktische Entwicklungszusammenarbeit epistemisch über eine koloniale Achse miteinander verbunden sind.[37] Zurückzuführen ist die Kolonialität der Entwicklungspolitik auf die Übertragung der Formation des Kolonialdiskurses in den Entwicklungsdiskurs: Die Grundstruktur des Kolonialdiskurses fußt auf einer dichotomen Teilung der Welt in »zivilisierte« »Völker« oder »Nationen« und »unzivilisierte« »Stämme« oder »Menschenmassen«, wobei letztere nicht zu einer Regelung ihrer eigenen Angelegenheiten in der Lage sind und erstere ihnen dabei zu Hilfe kommen müssen, da sie von Gott oder der Natur zur Herrschaft vorbestimmt, fähig oder gar dazu verpflichtet sind. Dadurch wird eine hierarchische Beziehung zwischen Menschengruppen vermittelt. Die Rassen- und Geschlechterzugehörigkeit markiert den impliziten Punkt, um den ihre Differenzen gruppiert

34 Schöneberg/Ziai, Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit, 10ff.
35 Fischer, Entwicklung im Neoliberalismus, 3.
36 Foucault, Archäologie des Wissens.
37 Escobar, Encountering Development, 9; Ziai, Development Discourse.

sind. Aus der kolonialen Weltsicht folgend steht der »weiße Mann« auf der höchsten Hierarchiestufe und verkörpert den Maßstab für Macht, Herrschaft und Regierungsfähigkeit.

Mit dem Aufkommen nationalistischer Befreiungsbewegungen im frühen 20. Jahrhundert, den Aufständen gegen die koloniale Besetzung und dem Zerfall der formellen Kolonialherrschaft des Westens nach dem Zweiten Weltkrieg erwies sich »Entwicklung als ein Konzept, welches die koloniale Herrschaft […] wieder kräftigen und neu legitimieren sollte«[38] bzw. genauer: sie »helped a dying and obsolete colonialism to transform itself into an aggressive – even sometimes an attractive – instrument able to recapture new ground«[39]. Die die koloniale Hierarchie nur umformulierende Idee von ›Entwicklung‹ markiert einen konstitutiven Teil der strukturellen Verbindung zwischen einem patriarchal-rassistischen Beherrschungs- und einem Ausbeutungssystem, das über Entwicklungspolitik vermittelt wird. Die hegemoniale Durchsetzung der Entwicklungsidee resultiert dabei nicht nur aus neokolonialen Herrschaftsbeziehungen, sondern auch aus der positiven Resonanz des Konzepts und aus seiner Aneignung im Globalen Süden.

Die koloniale Kontinuität der Entwicklungspolitik bildet sich primär durch eine eurozentristische Wirklichkeitskonstruktion ab, welche die Welt weiterhin dichotom aufteilt. Dies zeigt sich in Trumans Rede, welche das Einläuten der Entwicklungspolitik markiert, in aller Deutlichkeit. Truman konstruiert ein Bild, das bis heute den eurozentristischen Diskurs entwicklungspolitischer Institutionen prägt: das von »rückständigen«, »unterentwickelten« Gesellschaften mit »primitiven Ökonomien«, die auf die Hilfe »fortgeschrittener«, »entwickelter« Staaten angewiesen sind. »Entwicklung« repräsentiert »einen Gedanken- und Handlungsbereich, begründet auf einer Episteme, die seine Diskurse und Repräsentationen regelt, sowie einem System, das seine Eingriffe kodifiziert«[40].

38 Eckert, Geschichte der Entwicklungszusammenarbeit, 4.

39 Rahnema/Bawtree, The Post-Development Reader, 379.

40 Quintero, Entwicklung und Kolonialität, 102.

Das im Entwicklungsdiskurs eingeschriebene koloniale Macht-Wissensgefüge vermittelt schließlich auch auf politischer und ökonomischer Ebene neokoloniale Machtbeziehungen und legitimiert die Fortführung der Vorherrschaft westlicher Industriestaaten in der Nachkriegsära. Vor allem die ökonomische »Rückständigkeit« wird als Begründung einer »notwendigen und nützlichen, eventuell sogar unvermeidlichen gesellschaftlichen Transformation«[41] herangezogen, die lediglich über die Umsetzung der Postulate von Fortschritt und Wachstum nach europäisch-nordamerikanischer Vorstellung erreicht werden könne.

Die Arbeiten von Frauke Banse, Gabriela Monteiro, Ruth Steuerwald, Anne Katharina Wittman und Albert Denk in *Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit und Postdevelopment Alternativen*[42] decken auf, dass die Entwicklungszusammenarbeit auch heute noch von kolonialen Kontinuitäten durchsetzt ist und ihre Ausrichtung asymmetrische Machtverhältnisse zwischen Nord und Süd reproduziert. Denk[43] etwa arbeitet dies mit Blick auf die Agenda 2030 und die Sustainable Development Goals heraus: Die Forderungen der Agenda beruhen auf einer »eurozentrischen Prägung«[44] und halten weiter an der neoklassischen und modernisierungstheoretischen Auffassung fest, Wohlstand ließe sich durch Wirtschaftswachstum erreichen. Gleichzeitig wird weiterhin verschleiert, dass die Problemursache von miserablen Lebensumständen auf koloniale Ausbeutung zurückzuführen ist.[45] Insgesamt erklärt der hegemoniale Entwicklungsdiskurs Ungleichheit weder mit historischem Bezug auf die koloniale Ausbeutung, noch versteht er sie als Resultat gesellschaftlicher Machtverhältnisse. Dadurch werden in der institutionalisierten Entwicklungszusammenarbeit gesellschaftliche und ökonomi-

41 Ziai, Zwischen Global Governance und Post-Development, 51.
42 Schöneberg/Ziai, Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit.
43 Denk, Dekolonialität.
44 Ebd., 62.
45 Ebd., 63.

sche Krisen entpolitisiert und als technisches Problem einzelner Länder konstruiert.[46]

3.2 Entwicklungspolitik als geopolitisches Instrument des kapitalistischen Westens

»Der Kolonialismus und der Imperialismus sind mit uns nicht quitt, wenn sie ihre Fahnen und ihre Polizeikräfte von unseren Territorien zurückgezogen haben«[47], warnte Frantz Fanon 1961 die ehemals kolonisierten Länder vor einer erneuten Beherrschungspolitik durch imperiale Mächte, welche, seiner Einschätzung nach, aus der Umgestaltung internationaler Beziehungen nach dem Zweiten Weltkrieg resultieren würde.[48] Er deutete die Umstrukturierung politischer und ökonomischer Beziehungen zwischen »entwickelten« und »unterentwickelten« Ländern und somit die entwicklungspolitische Agenda als Fortführung imperialer und neokolonialer Herrschaftsausübung.

Fanon blickt auf den Imperialismus als weiterhin wirkmächtiges strukturformendes Element wirtschaftlicher und politischer Abhängigkeiten zwischen Nord und Süd. Seine Analyse basiert auf einer marxistischen Kapitalismuskritik, die den Imperialismus als Folge der Expansion der globalen Ausdehnung der kapitalistischen (Re-)Produktionsweise betrachtet.[49] Die historische Herausbildung von Kolonialismus und von Kapitalismus kann dabei nicht voneinander getrennt verstanden werden.

Wie für Fanon ist deshalb auch für weitere entwicklungskritische Wissenschaftler*innen[50] eine Analyse historisch materialistischer Zusammenhänge der Herausbildung des kapitalistischen Weltsystems und der kolonialen Herrschaft unerlässlich. Im Rahmen dessen erklärt

46 Ferguson, Anti-Politics Machine.

47 Fanon, Verdammten dieser Erde, 82.

48 Ebd., 82f.

49 Harman, Imperialismus.

50 Castro Varela/Dhawan, Postkoloniale Theorie, 29–43; Quintero/Garbe, Kolonialität der Macht, 10f.

Quintero[51], wie koloniale Herrschaftsstrukturen ausschlaggebend für die Durchsetzung des Kapitalismus als globales Wirtschaftssystem waren. Mit der Ausdehnung der europäisch-kapitalistischen (Re-)Produktionsweise in Lateinamerika wurde ein Prozess der »ursprünglichen Akkumulation«[52] angestoßen, wobei die Ausbeutung natürlicher Ressourcen und der menschlichen Arbeitskraft (Sklaverei) zu einer immensen Anhäufung von Reichtum in den kolonialen Zentren geführt hat. So haben sich kapitalistische Zentren (vorwiegend im Globalen Norden) und periphere Staaten (vorwiegend im Globalen Süden) herausgebildet, welche in einem asymmetrischen wirtschaftlichen Abhängigkeitsverhältnis[53] zueinanderstehen, das auf einem »System des Ressourcenextraktivismus«[54] basiert. Der Kolonialismus, so Quintero, wirkte »als politisches System zur Absicherung der globalen Asymmetrie sowie als konfliktlimitierende Kraft zwischen den Imperien«[55] und die koloniale Herrschaft zur »Absicherung der Kapitalakkumulation«[56].

Da der ökonomische Wohlstand der Industriestaaten fortwährend von der Unterdrückung und Ausbeutung peripherer Staaten des Globalen Südens abhängt, musste die koloniale Struktur des Welthandels seit dem Zerfall der Kolonialherrschaft mittels Entwicklungspolitik aufrechterhalten werden. Bereits Truman präsentierte die Absicherung des kapitalistischen Weltsystems und die Durchsetzung kapitalistischer Interessen westlicher Industriestaaten als überzeugende Argumente für die internationale Etablierung der Entwicklungszusammenarbeit. Im *Point-IV-Programm* seiner Regierung zur Rahmensetzung der Entwicklungspolitik, wurden zwei geopolitische Ziele mit imperial-kapitalistischem Charakter adressiert: 1. »Creating markets for the United States by reducing poverty and increasing production in developing

51 Quintero, Entwicklung und Kolonialität.

52 Für eine Definition von ›ursprünglicher Akkumulation‹, siehe Marx, Kapital, 741; Hauck, Marxistische Entwicklungstheorie.

53 Wallerstein, Modern world-system.

54 Brand/Wissen, Imperiale Lebensweise, 74.

55 Quintero, Entwicklung und Kolonialität, 372.

56 Ebd.

countries«[57] und 2. »Diminishing the threat of communism by helping countries prosper under capitalism«[58].

Der daraus ergehende Entwicklungsdiskurs verknüpfte außenwirtschaftliche und geopolitische Eigeninteressen mit altruistischen Motiven und Praktiken.[59] Entwicklungspolitik sollte zur außenwirtschaftspolitischen Durchsetzung eigener Interessen beitragen und gleichzeitig als geopolitisches Instrument des kapitalistischen Westens im Kalten Krieg zur Abwehr gegen den sowjetischen Sozialismus dienen. Den politisch instabilen und von sozialen Missständen durchsetzten ehemaligen Kolonialländern wurde mit der Hinwendung zum kapitalistischen Entwicklungsmodell, sozioökonomischer Wohlstand versprochen. Dies sollte sie davon abhalten, in das feindliche sozialistische Lager überzulaufen.

Die auf Wachstumsförderung und den Ausbau des internationalen Handels setzende Entwicklungspolitik stieß eine weitere globale Verallgemeinerung der kapitalistischen Produktionsweise an und führte zur Herausbildung einer »imperial globality«[60]. Eckert[61] sieht in Entwicklungspolitik eine »imperiale Rechtfertigung« der globalen Durchsetzung europäischer und nordamerikanischer Interessen und ein Instrument der Regulierung des »Nachkriegsimperialismus«[62] des Westens. Entwicklungspolitik ermöglichte den imperialen Mächten, sich mit ihrem Machtverlust in der Nachkriegsära zu versöhnen, indem sie weiterhin eine politische und ökonomische Verbindung zu ihren ehemaligen Kolonien aufrechterhielten.[63] Sie wurde zu einem Instrument der Vermittlung und Absicherung imperialer Herrschaft, mit welcher ehemalige Kolonien, trotz formeller Unabhängigkeit, weiterhin den

57 USAID, USAID History.
58 Ebd.
59 Ziai, Globale Strukturpolitik, 44.
60 Escobar, Encountering Development, 207.
61 Eckert, Geschichte der Entwicklungszusammenarbeit, 5.
62 Ebd.
63 Cooper/Packard, Introduction, 7.

imperialen Weltmächten unterworfen wurden. Zusammengefasst verbirgt sich hinter altruistischen Motiven der Entwicklungspolitik auch das Potential der außenwirtschaftspolitischen und geostrategischen Vermittlung von imperial-kapitalistischen Interessen, deutlich beispielsweise in der Lieferbindung zugunsten einheimischer Industrien oder der Unterstützung antikommunistischer Diktaturen.

Das Programm der Demokratieförderung, welches ein konstanter Bestandteil der internationalen Entwicklungszusammenarbeit ist, drückt für Kerner[64] in besonderer Form aus, wie Entwicklungspolitik als Instrument imperialer Herrschaftsausübung westlicher Staaten fungiert. Dabei werde Demokratie »als westliche Erfindung vorgestellt und die liberale Demokratie als Erfolgsmodell«[65]. Die liberale Demokratie der Neuzeit weise von Anbeginn eine imperiale Prägung auf. Die im Rahmen der Demokratisierung etablierten globalen Rechtsnormen und Institutionssysteme stützen die politische Macht westlicher Industriestaaten und die Durchsetzung ihrer Handelsinteressen. Nach dem formalen Ende der Kolonialherrschaft bildete sich mithilfe der Demokratisierung der Welt nach westlichem Vorbild also ein »informeller Imperialismus«[66] mit US-amerikanischer Vorherrschaft heraus. Insbesondere der neoliberale Freihandel, welcher seit den 1980er Jahren als erfolgsversprechende Entwicklungsstrategie in der Bearbeitung von Weltproblemen betont wird, wirkt als Instrument der imperialen Politik der Industriemächte. In entwicklungskritischen Post-Development-Ansätzen wird in diesem Zusammenhang auch von »Freihandelsimperialismus«[67] gesprochen.

3.3 Die Mär vom unendlichen Wachstum und Wohlstand für alle

Die geopolitische Lenkung imperialer und neokolonialer Herrschaftsbeziehungen durch Entwicklungspolitik manifestiert sich in der Ent-

64 Kerner, Zur Kolonialität der liberalen Demokratie.
65 Ebd., 183.
66 Tully, Politische Philosophie als kritische Praxis, 153.
67 Ziai, Einleitung, 13.

wicklungszusammenarbeit u.a. in Form der Entwicklungsstrategie, der Wirtschaftswachstumsförderung. Dieses zielt auf die Absicherung und die globale Verbreitung der kapitalistischen Produktionsweise und somit auch, vor dem Hintergrund des oben Dargelegten, der ökonomischen und politischen Vorherrschaft der westlichen Industriemächte ab.[68] Der Ansatz der Betrachtung von Wirtschaftswachstum als Schlüsselindikator für Wohlstand und progressive gesellschaftliche Transformationen bleibt, trotz Veränderung in der entwicklungspolitischen Ausrichtung, weiterhin eine Konstante in der internationalen Entwicklungszusammenarbeit. Selbst in der Resolution der Agenda 2030 Sustainable Development Goals ist die Strategie des Wirtschaftswachstums als achtes Entwicklungsziel verankert.

Verschleiert wird dabei, dass die Kehrseite des industriellen Durchbruchs des Globalen Nordens und des dadurch erlangten Wohlstandes die für die meisten Menschen »nicht nur in den Kolonien, sondern auch in den Zentren […] katastrophalen Lebens- und Arbeitsbedingungen«[69] waren. Zudem verschleiert die diskursive Rechtfertigung von Wirtschaftswachstum politökonomische Eigeninteressen der Industrieländer. Der durch die neoliberale Entwicklungspolitik seit den 1970er Jahren erneut angekurbelte Freihandel etwa, dessen wohlstandssteigender Effekt auch von der Weltbank weiterhin propagiert wird, verschaffte »den Großmächten […] Zugang zu den Ressourcen, der Arbeitskraft und den Märkten des untergeordneten Landes«[70], womit er eine koloniale Struktur des kapitalistischen Weltsystems aufrechterhält.

Der daraus resultierende Werttransfer aus den Globalen Peripherien in die Globalen Zentren, legte zwar die Grundlage für steigende Löhne und eine Anhebung des Wohlstandes für Teile der Arbeitnehmerschaft in den Zentren[71], verursachte aber zugleich einen »deutlichen Anstieg

68 Nicht zu verkennen ist allerdings, dass die Wirtschaftswachstumsförderung auch eine politökonomische Strategie sozialistischer Staaten darstellt.

69 Brand/Wissen, Imperiale Lebensweise, 103.

70 Tully, Politische Philosophie als kritische Praxis, 156.

71 Anlauf/Schmalz, Globalisierung und Ungleichheit, 191f.

von Armut, Hunger und Kindersterblichkeit«[72] in peripheren Ländern. Die durch Entwicklungspolitik geförderte kapitalistische Wirtschaftsweise, trägt folglich zur asymmetrischen Kapitalakkumulation und zu einer ungleichzeitigen Wachstumsdynamik zugunsten der Makroökonomie der Länder des Globalen Nordens bei, wodurch strukturelle Ungleichheiten gefestigt werden.

Im Schatten des Wachstumsparadigmas der Entwicklungspolitik wird ausbeuterischer Ressourcenextraktivismus und die Überausbeutung menschlicher Arbeitskraft in den Ländern des Globalen Südens legitimiert.[73] Die neoliberale Deregulierung und die zunehmende Globalisierung des Handels begünstigt Menschenrechtsverletzungen im Globalen Süden, die im Zusammenhang mit unternehmerischen Aktivitäten von transnational agierenden Konzernen aus Industriestaaten stehen: Zum Beispiel führte der mit den Strukturanpassungsprogrammen forcierte Zollabbau zur Aufspaltung industrieller Produktionsprozesse und so zur »Auslagerung von Produktionsschritten in Regionen mit niedrigerem Lohnniveau«[74]. Industrieunternehmen setzten Produktionsstandorte in ausgewählten Regionen im Globalen Süden nieder, »um Kosten zu senken und die globale Wettbewerbsfähigkeit zu erhöhen«[75].

Diese unternehmerische Strategie überschattet oftmals die Unterjochung von menschenrechtlichen Standards. Denn neben niedrigen Lohnniveaus bieten insgesamt unzureichende arbeitsrechtliche Regelungen eine ökonomische Chance für Industrieunternehmen, um höhere Profitraten zu erzielen. Auch deutschen Industrieunternehmen werden wiederholt Menschenrechtsverletzungen in Produktionsstandorten außerhalb Deutschlands nachgesagt. Eine von Oxfam[76] veröffentlichte Liste zeigt, dass sich etliche deutsche Unternehmen entlang ihrer Lieferkette weltweit an Menschenrechtsverletzungen mitzuver-

72 Ebd., 196.
73 Fischer, Dependenz, 33–51.
74 Anlauf/Schmalz, Globalisierung und Ungleichheit, 192.
75 Ebd.
76 OXFAM, Menschenrechtsverletzungen für Profite.

antworten haben.[77] Konkret haben diese in Form von z.B. Landnahmen, Zwangsumsiedlungen, Arbeitsrechtsverletzungen, Kinderarbeit, Löhne unterhalb des Existenzminimums, Gefährdung der Gesundheit, Verletzung des Rechts auf Wasser, Vergewaltigung und Misshandlung stattgefunden.

Die in dieser Liste erwähnten betroffenen Länder zählen allesamt zu den Entwicklungs- und Schwellenländern, denen die Entwicklungspolitik durch die neoliberale Handelspolitik eigentlich eine Verbesserung der Lebensumstände ihrer Bevölkerungen verspricht. Besonders skandalös ist außerdem der jüngste Vorwurf gegenüber des deutschen Automobilherstellers Volkswagen, Arbeiter*innen in ihren Produktionsstätten in Brasilien »systematisch versklavt«[78] zu haben. Dass die neoliberale Handelslogik und -struktur die Missachtung von Menschenrechten legitimiert, oder zumindest befeuert, ist in entwicklungspolitischen Institutionen, wenn überhaupt, ein Randthema. Neben sozialen sind auch ökologische Krisen, wie Luft- und Wasserverschmutzungen, unmittelbare Effekte der wachstumsorientierten Entwicklungspolitik, von denen Menschen des Globalen Südens besonders betroffen sind. Zerstörung von Lebensräumen und Flucht sind oft daraus resultierende Konsequenzen.

Die imperiale und neokoloniale Entwicklungspolitik vermittelt letztlich auch auf gesellschaftlicher Ebene eine »imperiale Lebensweise«[79]. Diese geht aus einer ökologischen Übernutzung der Erde zu Gunsten der Wohlstandssteigerung hervor, wovon »insbesondere die Vermögenden und Eigentümer der Produktionsmittel in den kapitalistischen Zentren, später dann auch große Teile der Lohnabhängigen […] von einer schmalen Elite bis zu den Mittelklassen«[80] im Norden und Süden profitieren. Krisen, die aus der Lebensweise nach industriell-kapitalistischem Vorbild resultieren, werden ausgelagert. Die Kehrseite

77 Brand/Schmalz, Ungleichzeitige Wachstumsdynamiken, 92.
78 Dodt/Ebert, Anhörung in Brasilien.
79 Brand/Wissen, Imperiale Lebensweise.
80 Ebd., 52.

der imperialen Lebensweise gipfelt in der Zerstörung von Lebensräumen, funktionierenden Subsistenzwirtschaften, Solidarstrukturen, sozialem Zusammenhalt, kulturellen Traditionen und lokalem Wissen. Auch die Sustainable Development Goals haben weder den Ressourcenverbrauch und CO_2-Ausstoß der Industriegesellschaften noch die auf Überausbeutung menschlicher Arbeitskraft beruhende Reproduktionsweise des Kapitalismus eingedämmt. Viel eher tragen sie die Verallgemeinerung der imperialen Lebensweise weiter mit.

4. Was tun? Alternativen

Im Zuge des Vorrückens von Global Governance-Debatten und staatlicher Versuche der Umstrukturierung von Entwicklungspolitik zur globalen Strukturpolitik, ist eine wachsende Einsicht über die Notwendigkeit struktureller Bearbeitung von Ungleichheiten zu beobachten. Dies kann zunächst als positive Transformation des imperialen und neokolonialen Ansatzes der Entwicklungspolitik bewertet werden. Allerdings zeigt eine Analyse der deutschen Entwicklungszusammenarbeit[81], dass die Entfaltung eines emanzipatorischen Effektes der Umfunktionierung von Entwicklungspolitik zur globalen Strukturpolitik, von systeminhärenten Grenzen eingedämmt wird. Ausschlaggebend ist die fortwährende Orientierung an nationalen Eigeninteressen, die Hegemonie des Neoliberalismus sowie die Einflussmöglichkeiten großer Wirtschaftsakteure auf den Bereich der Entwicklungspolitik.[82]

Eine tatsächlich progressive Alternative wäre eine Politik, die die imperiale Lebensweise zurückdrängt, indem sie eine emanzipatorische Agenda der sozial-ökologischen Transformation verfolgt, also eine die auf die Verbesserungen von Lebensbedingungen in sogenannten Entwicklungsländern abzielt und dabei zur Selbstbefreiung der Unterdrückten führt. Aufgabe eines solchen politischen Reformprojektes wären Forderungen nach einer Umgestaltung weltwirtschaftlicher

81 Ziai, Globale Strukturpolitik.

82 Ebd., 250.

Strukturen zu stellen, umverteilende Eingriffe in den Marktmechanismus zu ermöglichen sowie sich vom eurozentrischen Entwicklungsdiskurs zu lösen und mit Diskursen der Solidarität und Gerechtigkeit zu verknüpfen. Ob strukturelle Reformen jener Art innerhalb des kapitalistischen Systems möglich sind, wird je nach wissenschaftlicher Perspektive unterschiedlich bewertet.

Neben politischen Reformen bedarf es jedoch auch radikaler zivilgesellschaftlicher Bewegungen, die auf die Schaffung einer solidarischen Lebensweise durch die Wiederaneignung der »Kontrolle der eigenen Lebensbedingungen«[83], und somit »die Wiederaneignung der Politik (gegenüber dem Staat), die Wiederaneignung der Wirtschaft (gegenüber dem Markt und der Marktlogik) und die Wiederaneignung des Wissens (gegenüber der etablierten Wissenschaft)«[84] abzielen.

Ein Vorzeigeexemplar für einen zivilgesellschaftlichen Kampf um ein solidarisches Leben mit emanzipatorischer Wirkkraft, die sich gezielt gegen die imperiale und neokoloniale Logik der internationalen Zusammenarbeit richtet, stellt der Aufstand der Zapatistas in Mexiko dar. Am 01. Januar 1994 begann der bewaffnete Kampf der Zapatistischen Armee der nationalen Befreiung (EZLN) in Chiapas als Antwort auf den Beitritt Mexikos in das Nordamerikanische Freihandelsabkommen (NAFTA). Die neoliberale Einbindung Mexikos in den kapitalistischen Welthandel, die dadurch ausgelöste Privatisierung von kommunalen Landflächen[85] und zuvor öffentlicher Sektoren – wie Ge-

83 Brand/Wissen, Imperiale Lebensweise, 163.

84 Ziai, Entwicklung als Ideologie, 192.

85 Die Landfrage in Mexiko ist ein historisch gewachsener Konflikt. Insbesondere die Geschichte indigener Bauern ist dadurch geprägt. Der Streit um Landrechte führte Anfang des 20. Jahrhunderts zu einem landesweiten zivilgesellschaftlichen Aufstand und zum Ausbruch eines siebenjährigen Bürgerkriegs (1910–1917), welcher letztlich in der mexikanischen Revolution gipfelte. Auslöser war die ungerechte Verteilung von Land. Die Revolution erreichte eine Limitierung des sich zu dem Zeitpunkt ausbreitenden Agrar-Kapitalismus und der damit einhergehenden Landkonflikte. Trotz der darauffolgenden konstitutionellen Anerkennung indigener Landrechte, finden mexikanische Regierungsbehörden immer wieder Schlupflöcher, um diese zu umgehen und Landnut-

sundheit, Bildung oder Energie – sowie die patriarchal und rassistisch gerechtfertigte Ausbeutung der indigenen und ländlichen Bevölkerung Mexikos, sind zentrale Punkte, gegen die sich die Auflehnung der Zapatistas richtet.

Die Bewegung bedrängte das staatliche Gewaltmonopol, und staatliche Akteure werden seither in den Verwaltungszentren der Zapatistas nicht mehr toleriert. Mittels autonomer Selbstverwaltung arbeiten die Zapatistas darauf hin, sich schrittweise von staatlichen Strukturen zu lösen und basisdemokratisch die Teilhabe aller Bewohner*innen der zapatistischen Gebiete an Entscheidungsfindungsprozessen zu ermöglichen. Angestrebt ist die Etablierung alternativer Strukturen, die den Schutz des kollektiven Gemeinwohls und eines solidarischen Lebens in den Mittelpunkt stellen. Es wird stets am Ausbau eigener Bildungs- und Gesundheitssysteme, der ökonomischen Autonomisierung von kapitalistischen Produktionsweisen durch die Schaffung eigener Wirtschaftsstrukturen, mittels kollektiver Produktion und der Erschließung kollektiver Einnahmequellen gearbeitet.

Neben der existentiellen Grundsicherung versteht sich die Rebellion der Zapatistas als dekoloniale Praxis, die auf grundlegende epistemische Veränderungen der Gesellschaft und ihre Art des Denkens abzielt. Durch regelmäßige Treffen aller Aktivist*innen, öffentliche Veranstaltungen, der Publikation kollektiver Positionspapiere im Internet etc. schaffen sie Plattformen für eigene Diskurse, in denen sie das eurozentristische Wissen und den Modernisierungs- und Fortschrittsglauben in Frage stellen und eigene epistemologische Alternativen für progressive Gesellschaftstransformationen erarbeiten. Zugleich weisen die Zapatistas darauf hin, dass einzelne Kämpfe in unterschiedlichen Teilen der Welt keine langfristige Wirkung haben, wenn sie sich nicht miteinander verbinden, um »gemeinsam an Alternativen zur imperialen Lebensweise [zu] arbeiten«[86]. In einer globalisierten Welt müssen auch Widerstände und Alternativen zum kapitalistischen Entwicklungsmodell glo-

---

zungskonzessionen an private Unternehmen zu vergeben – Vergara-Camus, Legacy of social conflicts.

86 Brand/Wissen, Imperiale Lebensweise, 182.

balisiert werden. Mit alldem setzt die zapatistische Rebellion das Postulat der Wiederaneignung von Wirtschaft, Politik und Wissen des Post-Development[87] in die Praxis um. Ähnliches gilt für den Demokratischen Konföderalismus in Rojava. Auf lokaler Ebene finden sich zahllose Alternativen[88], die in unterschiedlichsten Weisen zeigen: eine andere Welt ist möglich.

Literatur

Anlauf, Axel/Schmalz, Stefan, Globalisierung und Ungleichheit, in: Fischer, Karin/Grandner, Margarete (Hg.), Globale Ungleichheit. Über Zusammenhänge von Kolonialismus, Arbeitsverhältnissen und Naturverbrauch, Wien 2019, 189–208.

Bendix, Daniel, Global Development and Colonial Power – German Development Policy at Home and Abroad, London/New York 2018, DOI 10.31244/zep.2019.02.11.

Brand, Ulrich/Schmalz, Stefan, Ungleichzeitige Wachstumsdynamiken in Nord und Süd: Imperiale Lebensweise und sozial-ökologische Widersprüche, in: AK Postwachstum (Hg.), Wachstum, Krise und Kritik. Die Grenzen der kapitalistisch-industriellen Lebensweise, Frankfurt a.M. 2016, 91–114.

—/Wissen, Markus, Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus, München 2017.

Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ), Geschichte des BMZ, o.A., https://www.bmz.de/de/ministerium/geschichte (abgerufen am 13.02.2023).

Büschel, Hubertus, Geschichte der Entwicklungspolitik, in: Docupedia-Zeitgeschichte 2010, https://docupedia.de/zg/Geschichte_der_Entwicklungspolitik (abgerufen am 13.02.2023).

Cardoso, Fernando Henrique/Faletto, Enzo, Abhängigkeit und Entwicklung in Lateinamerika, Frankfurt a.M. 1976.

87 Gilgenbach/Moser, Lieber autonom als entwickelt, 23.

88 Kothari, From colonial administration to development studies.

Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita: Postkoloniale Theorie – Eine kritische Einführung, Bielefeld 2005.

Chancel, L./Piketty, T./Saez, E./Zucman, G. et al., Bericht zur weltweiten Ungleichheit, in: World Inequality Lab 2022, https://wir2022.wid.world/www-site/uploads/2021/12/Summary_WorldInequalityReport2022_German.pdf (abgerufen am 23.02.2023).

Cooper, Frederick/Packard, Randall, Introduction, in: dies. (Hg.), International Development and the Social Sciences. Essays on the History and Politics of Knowledge, Berkeley 1997, 1–41.

Denk, Albert, Dekolonialität – Eine Leerstelle in den Nachhaltigkeitszielen der Vereinten Nationen, in: Schöneberg, Julia/Ziai, Aram (Hg,), Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit und Postdevelopment Alternativen: AkteurInnen, Institutionen, Praxis, Baden-Baden 2021, 59–80.

Dodt, Stefanie/Ebert, Matthias, Anhörung in Brasilien. VW und der Vorwurf der Sklaverei, Tagesschau 29.09.2022, https://www.tagesschau.de/wirtschaft/unternehmen/volkswagen-vw-suedamerika-sklavenfarm-101.html (abgerufen am 13.02.2022).

Eckert, Andreas, Geschichte der Entwicklungszusammenarbeit, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (2015), 3–8, https://www.bpb.de/system/files/dokument_pdf/APuZ_2015-07-09_online.pdf.

Eriksson Baaz, Maria, The Paternalism of Partnership – A postcolonial reading of identity in development aid, London 2005.

Escobar, Arturo, Beyond the Third World: Imperial globality, global coloniality and anti-globalisation social movements, in: Third World Quarterly 25/1 (2004), 207–230, DOI 10.1080/0143659042000185417.

—, Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World, Princeton 1995, DOI 10.1515/9781400839926.

Esteva, Gustavo, Fiesta! Jenseits von Entwicklung, Hilfe und Politik, Frankfurt a.M. 1995.

Fanon, Frantz, Die Verdammten dieser Erde, Frankfurt a.M. 2017 (1961).

Ferguson, James, The Anti-Politics Machine. »Development«, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho, Minneapolis 1994 (1990).

Fischer, Karin, (2020). Dependenz trifft Warenketten. Zur Überausbeutung von Arbeit im globalen Süden, in: PROKLA. Zeitschrift für kri-

tische Sozialwissenschaft, 198 (2020), 33–51. https://doi.org/10.32387/prokla.v50i198.1860.
—, Entwicklung im Neoliberalismus, in: Fischer, Karin/Hauck, Gerhard/Boatca, Manuela (Hg.), Handbuch Entwicklungsforschung, Wiesbaden 2021, 1–13, DOI 10.1007/978-3-658-05675-9_7-2.
Foucault, Michel, Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M. 1981 (1969).
Frank, Andre Gunder, Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika, Frankfurt a.M. 1969.
Gilgenbach, Dominik/Moser, Bettina, Lieber autonom als entwickelt? Zapatistische Autonomie als empirische Stütze des Post-Development?, in: Journal für Entwicklungspolitik 28 (2012), 8–29.
Harman, Chris, Imperialismus. Vom Kolonialismus bis zu den Kriegen des 21. Jahrhunderts, Frankfurt am Main 2003.
Hauck, Gerhard, Marxistische Entwicklungstheorie, in: Boatca, Manuela/Fischer, Karin/Hauck, Gerhard (Hg.), Handbuch Entwicklungsforschung, Wiesbaden 2015, 15–26, DOI 10.1007/978-3-658-05675-9_3-1.
Hauff, Michael, Nachhaltige Entwicklungspolitik, München 2019.
Jessop, Bob, The Strategic Selectivity of the State: Reflections on a Theme of Poulantzas, in: Journal of the Hellenic Diaspora 25 (1999), 41–77.
Kerner, Ina, Feminismus. Entwicklungszusammenarbeit und postkoloniale Kritik: eine Analyse von Grundkonzepten des Gender-and-Development Ansatzes, Hamburg 1999.
—, Zur Kolonialität der liberalen Demokratie, in: Zeitschrift für Politische Theorie 12 (2021), 182–199, DOI 10.3224/zpth.v12i2.03.
Kothari, Uma, From colonial administration to development studies: A post- colonial critique of the history of development studies, in: dies. (Hg.), A Radical History of Development Studies. Individuals, Institutions and Ideologies, London 2005, 47–66.
Kuhn, Thomas, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, zweite revidierte und um das Postskriptum von 1969 ergänzte Auflage, Frankfurt a.M. 1976 (1962).
Marx, Karl, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie Erster Band. Marx und Engels Werke Bd. 23, Dietz 1986 (1967).

Maul, Daniel, Von ›technischer Hilfe‹ zu ›basic needs‹: Die ILO als Entwicklungsagentur im Nord-Süd-Konflikt, in: Fiebrig, Steffen/Dinkel, Jürgen/Reichherzer, Frank (Hg.), Nord/Süd: Perspektiven auf eine globale Konstellation, Boston 2020, 45–64, DOI 10.1515/9783110682625-202.

Messner, Dirk, Globalisierung gestalten: Neue Anforderungen an die Entwicklungs- und Außenpolitik, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.), Entwicklungspolitik als internationale Strukturpolitik. Dokumentation des Ersten Entwicklungspolitischen Forums der Heinrich-Böll-Stiftung am 19./20. Mai 2000, Berlin 2001, 30–37.

Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J., Coloniality of Power in Development Studies and the Impact of Global Imperial Designs in Africa, in: Australasian Review of African Studies 33 (2013), 48–73.

OXFAM, Menschenrechtsverletzungen für Profite deutscher Konzerne, o.A., https://www.oxfam.de/unsere-arbeit/themen/menschenrechtsverletzungen-fuer-profite (abgerufen am 13.02.2023).

Quintero, Pablo, Entwicklung und Kolonialität, in: Quintero, Pablo/Garbe, Sebastian (Hg.), Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte: Zwischen Theorie und Praxis, Münster 2013, 93–114.

—, Entwicklung und Kolonialität, in: Schmidt, Lukas/Schröder, Sabine (Hg.), Entwicklungstheorien: Klassiker, Kritik und Alternativen, Wien 2016, 360–382.

—/Garbe, Sebastian (Hg.), Kolonialität der Macht – De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis, Münster 2013.

Rahnema, Majid/Bawtree, Victoria, The Post-Development Reader, London 1997.

Ruppert, Uta, Nicht visionär, aber passabel: Globale Strukturpolitik als Handlungsrahmen für Entwicklungspolitik, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.), Entwicklungspolitik als internationale Strukturpolitik. Dokumentation des Ersten Entwicklungspolitischen Forums der Heinrich-Böll-Stiftung am 19./20. Mai 2000, Berlin 2001, 39–46.

Sachs, Wolfgang, Wie im Westen so auf Erden. Ein polemisches Handbuch zur Entwicklungspolitik, Hamburg 1993.

Schmitt, Manuel/Hauschild, Tobias, Umsteuern für soziale Gerechtigkeit!, Oxfam Deutschland e.V. 2023, https://www.oxfam.de/system/

files/documents/oxfam_factsheet_davos-2023_umsteuern.pdf (abgerufen am 13.02.2023).

Schöneberg, Julia/Ziai, Aram (Hg.), Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit und Postdevelopment Alternativen: AkteurInnen, Institutionen, Praxis, Baden-Baden 2021, DOI 10.5771/9783845297354.

The World Bank, Trade. Overview, The World Bank Group 2022, https://www.worldbank.org/en/topic/trade/overview (abgerufen am 13.02.2023).

Truman, Harry, Inaugural Address, Harry S. Truman Library & Museum 1949, https://www.trumanlibrary.gov/library/public-papers/19/inaugural-address (abgerufen am 13.02.2023).

Tully, James, Politische Philosophie als kritische Praxis, Frankfurt a.M./New York 2009.

USAID, USAID History. Celebrationg Sixty Year of Progress, US Government o.A., https://www.usaid.gov/about-us/usaid-history (abgerufen am 13.02.2023).

Vergara-Camus, Leandro, The legacy of social conflicts over property rights in rural Brazil and Mexico: Current land struggles in historical perspective, in: The Journal of Peasant Studies, 39 2012, 1133–1158, DOI 10.1080/03066150.2011.653345.

Wagner, Léonie Jana, Menschenrechte in der Entwicklungspolitik, Wiesbaden 2017, DOI 10.1007/978-3-658-16880-3.

Wallerstein, Immanuel, The modern world-system Vol 1: Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century, New York 1974.

Ziai, Aram, Development Discourse and Global History. From Colonialism to the Sustainable Development Goals, London 2016.

—, Einleitung: Unsere Farm in Zhengistan. Zur Notwendigkeit postkolonialer Perspektiven in der Politikwissenschaft, in: Ziai, Aram (Hg.), Postkoloniale Politikwissenschaft: Theoretische und empirische Zugänge, Bielefeld 2016, DOI 10.1515/9783839432310-002.

—, Entwicklung als Ideologie? das klassische Entwicklungsparadigma und die Post-Development-Kritik: Ein Beitrag zur Analyse des Entwicklungsdiskurses, Hamburg 2004.

—, Globale Strukturpolitik? Die Nord-Süd-Politik der BRD und das Dispositiv der Entwicklung im Zeitalter von neoliberaler Globalisierung und neuer Weltordnung, Münster 2007.
—, Zwischen Global Governance und Post-Development: Entwicklungspolitik aus diskursanalytischer Perspektive, Münster 2006.

Reflecting on the Right to Development from the perspective of global environmental change and the 2030 Agenda for Sustainable Development

Imme Scholz[1]

The UN Declaration on the Right to Development (UNDRTD) adopted in 1986 and the 2030 Agenda for Sustainable Development adopted in 2015 share a universal concept of development that refers both to individual and collective dimensions of prosperity and thus includes the rights of future generations.[2] They thus offer a definition of the relationship between development and human rights that is very relevant for the 21st century. The core norm of the UNDRTD has been defined later as "the right of peoples and individuals to the constant improvement of their wellbeing and to a national and global enabling environment conducive to just, equitable, participatory and human-centred development respectful of all human rights"[3]. Development thus refers to a

1 Der Beitrag wurde zuerst veröffentlicht in: Kaltenborn, Markus/Krajewski, Markus/Kuhn, Heike (Hg.), Sustainable development goals and human rights, Cham 2020, 191–206.

2 UNDRTD Article 1 states in its first paragraph: "The right to development is an inalienable human right by virtue of which every human person and all peoples are entitled to participate in, contribute to, and enjoy economic, social, cultural and political development, in which all human rights and fundamental freedoms can be fully realized."

3 This definition was elaborated in a broad consultative process by the High-Level Task Force on the Right to Development established in 2010 by the Human

people-centred and participatory process that aspires to achieve all human rights, it encompasses both individual and collective rights, and it binds states to promote human wellbeing within the borders of their own territory as well as beyond them.[4] It compels states to engage in international cooperation in order to remove obstacles for development and the achievement of human rights.

This is not only relevant for a world characterized by economic globalization and increasing interdependencies but also in times where the rationale for international cooperation has to be defended against nationalist trends in many countries on all continents. In particular, the consensus among Western countries, within the European Union and the G7, that rule-based international cooperation is beneficial for their prosperity and their objectives in international relations, seems to be crumbling, under the pressures of nationalist framings of increasing domestic economic inequalities and the rise of competing nations, notably China.

The linkage made to the first and second generations of human rights by the UNDRTD is echoed by the preamble to the Paris Agreement on Climate Change under the UNFCCC, which was adopted in 2015. It is the first time that a multilateral environmental agreement makes such a reference. The preamble acknowledges "that climate change is a common concern of humankind" and that "Parties should, when taking action to address climate change, respect, promote and consider their respective obligations on human rights". The Paris Agreement also includes "provisions to promote gender equality, and participation, sustainable development, and poverty eradication as side-benefits, or, more generally, as a context for climate action. Thus, the Paris Agreement contributes to the development of a political narrative justifying climate action by reference to human rights"[5].

Rights Council, and which can be considered to being authoritative – quoted after Vandenbogaerde, Right to development, 198.

4 de Feyter, Towards a framework convention; Fukuda-Parr, Human rights and politics.

5 Mayer, Human Rights in the Paris Agreement, 109–110.

The 2030 Agenda for Sustainable Development, the other landmark agreement of the UN in 2015, links human development rather closely with environmental protection. The preamble specifies that the states that adopted the Agenda "are determined to end poverty and hunger, in all their forms and dimensions, and to ensure that all human beings can fulfill their potential in dignity and equality and in a healthy environment". The negotiation of the 2030 Agenda was rooted in two distinct policy communities and processes: the development community was engaged in defining new objectives for poverty reduction and social development, building on the Millennium Development Goals that expired in 2015. The environmental community (together with a smaller part of the development community) focused on elaborating the Sustainable Development Goals[6] that had been agreed during the UN Conference on Sustainable Development 2012 in Rio de Janeiro. Both processes converged in the Agenda whose elaboration had thus been informed both by the principles of the Rio Declaration 1992 and by 'other instruments such as the Declaration on the Right to Development' and recognizes the need to build societies 'that are based on respect for human rights (including the right to development)'.[7] Like the UNDRTD, the Agenda emphasizes participation and the need for international cooperation in order to implement its set of 17 Sustainable Development Goals[8]. However, "the SDGs themselves and the attached targets do not represent a firm rights orientation"[9].

Both agreements adopted in 2015, if implemented, aim at improving human development inter alia by protecting it against threats as-

6 The SDGs were proposed by Colombia and Guatemala in the preparation of the Rio Conference 2012 in order to strengthen international consensus on cooperation for solving pressing and new global environmental problems, and for linking them systematically with improvements in human development. They explicitly referred to the success of the Millennium Development Goals in building support and guiding development assistance expenditure towards them – Scholz, Herausforderung Sustainable Development Goals.

7 Arts / Tamo, Right to Development, 222.

8 Ibid. 228.

9 Ibid. 247.

sociated with global changes in climate and the environment. In other words, they have the potential to redefine the relationship between human and economic development on the one hand, and the natural environment on the other. The 2030 Agenda specifies 17 goals to improve human development and to protect the planet's ecosystems. The Paris Agreement sets out to keep average global warming below 1.5°C and to achieve global zero net emissions by the middle of the century.

It is difficult to link these concerns directly with the UNDRTD as the latter does not include any explicit mention of the natural environment. The second paragraph of Article 1 (see footnote 1) mentions the "full sovereignty" of peoples over their "natural wealth and resources"[10], and the definition of the core norm of 2010 mentioned above includes the term "enabling environment". It is debatable, however, whether these terms explicitly include the obligation to *protect* the natural environment, and to contribute to the provision of global environmental goods. In the 1990s and early 2000s, developing countries often rather considered these concerns as an "obstacle to development" as they subjected the economic use of natural wealth and resources to environmental provisions and thus made it more costly. In this line of argumentation, these provisions and costs were juxtaposed to poverty reduction. Both agreements adopted in 2015 reflect the insight that their implementation requires fundamental changes in development pathways and in patterns of production and consumption in order to accommodate environmental and social concerns. Therefore, the agreements are both universal and equally valid for rich and poor countries, and do not describe development as a process of catching up with current prosperity patterns of the "North". The UNDRTD is universal, too, but is not as explicit with regard to the relevance of environmental objectives for human development as the previous two.

10 UNDRTD Article 1 second paragraph states: "The human right to development also implies the full realization of the right of peoples to self-determination, which includes, subject to the relevant provisions of both International Covenants on Human Rights, the exercise of their inalienable right to full sovereignty over all their natural wealth and resources".

Do the Paris Agreement and the 2030 Agenda require a reinterpretation or even a reformulation of the Declaration on the Right to Development? The objective of this article is to explain how the far-reaching impacts of global climate and environmental change and the action required for mitigating or avoiding it make – together with other challenges – a reinterpretation of the right to development necessary, in political discourse and in decision-making, in public debate and with regard to the expectations of future human wellbeing connected with it.

This article therefore does not refer to the legal debate on the quality of the UNDRTD as an independent substantial right but to its importance in political discourse, the meanings it provides for debates on the content of development policies and processes, and on the rights and duties of states in this respect. The mainstream of legal literature considers the UNDRTD as soft law and Sengupta's assertion that "RTD has by now been established as an international human right"[11] is rather a minority statement. In political discourses and negotiations, however, RTD is an important reference, and negotiation results reflect this. The Rio Declaration of 1992 mentions the Right to Development in Principle 3 which calls for equitably meeting the developmental and environmental needs of present and future generations.[12] In the context of the UNFCCC, the right to development was translated into the principle of common but differentiated responsibilities and respective capabilities (CBDR-RC) which reveals a limited understanding of its universal approach. The CBDR-RC principle led to differentiated obligations: rich countries had to move forward and reduce their greenhouse gas emissions under the Kyoto Protocol, while developing countries only had to report their emissions. Under the Paris Agreement, this principle was reaffirmed, after controversial negotiations, which allows differential treatment in the light of *different national circumstances*; in the articles of the Paris Agreement, in particular on mitigation, finance and transparency; and by introducing new and dynamic ways of differentiation through the

11 Quoted after Wagner, Menschenrechte in der Entwicklungspolitik, 761.

12 De Feyter, Towards a framework convention.

new principles of progression and highest possible ambition.[13] The 2030 Agenda reflects many concerns that developing countries have rightly been emphasizing in the debate on the right to development, namely "inequalities in the international financial system, greater participation of developing countries in global decision-making on economic policy, and promoting a fairer trade regime"[14]. Rich countries from the North have been less successful in anchoring their interpretation of the right to development in the agenda, which focuses more on the responsibilities of national governments in developing countries than on their own, namely to establish "suitable domestic conditions in developing countries such as good governance, democracy and responsible economic management"[15]. Nevertheless, the reference in the 2030 Agenda to the UNDRTD helps to enhance participation and non-discrimination.[16] In addition, the 2030 Agenda and the UNDRTD equally strongly emphasize the responsibility of states for implementation, through national policy efforts and international cooperation.

Summarizing, the Right to Development appears to address issues of distribution and burden-sharing both within and between countries, as obstacles for enjoying the right to development, and to favour approaches that are in the interest of today's poor. Global climate change and worsening environmental trends, however, raise questions that are more fundamental because these changes and trends result from the cumulative environmental effects of immense improvements in global human welfare achieved in the 20th century. The following section will explain how global environmental change is defined, how it is linked with human development and how it manifests itself. After that, the article will take a closer look at the UNDRTD, how it could be linked with global environmental change, and make some proposals for concepts that could help to situate the UNDRTD within the challenges of the 21st century as exemplified in the 2030 Agenda.

---

13 Voigt / Ferreira, Dynamic Differentiation.

14 De Feyter, Towards a framework convention, 1.

15 Ibid.

16 Arts / Tamo, Right to Development.

1. Global environmental change and human development

Global environmental change is an area of research that started to emerge in the 1960s and 1970s. Two topics were seminal: in the natural sciences, a growing interest in understanding the effects of rising anthropogenic emissions of greenhouse gases into the atmosphere created space for the study of global warming and climate change and its interactions with industrialization and its infrastructures, land use and biodiversity. In economics, the 1972 report of the Club of Rome on the "limits of growth"[17] stirred a debate on the interactions between exponential economic and population growth and a finite supply of resources, the role of technological change therein and the dynamics that lead to either collapse or sustainability.[18]

In 2015, an international group of leading scientists from various disciplines published an article on nine "planetary boundaries" for human use of the Earth ecosystems and natural resources in a world characterized already by global environmental change.[19] Out of the comprehensive interactions of land, ocean, atmosphere and life that together provide the conditions for the existence of the human species on Earth, the authors identified nine processes and systems that regulate the stability and resilience of the Earth System and that are affected by human-induced changes to the environment. These include climate change, land-system change, biodiversity losses (genetic diversity under threat), changes in biogeochemical flows of nitrogen and phosphorus (that is to modern agriculture), ocean acidification, atmospheric aerosol loading, stratospheric ozone depletion and novel entities that pollute air, water and soils (for example toxic compounds, genetically modified organisms, and nanomaterials). "Two of these, climate change and

17 Meadows et al., Limits to Growth.

18 For a summary of the reception of the report by economics over time, and how the original computer simulation and scenarios conform with measured changes since 1972 see the summary and literature in Wikipedia: https://en.wikipedia.org/wiki/The_Limits_to_Growth.

19 Steffen et al., Planetary boundaries.

biosphere integrity, are what the scientists call 'core boundaries'. Significantly altering either of these core boundaries would drive the Earth System into a new state", which includes the crossing of thresholds towards dangerous and irreversible change.[20]

The depth and certainty of scientific knowledge on how close we are to these thresholds varies: with regard to ocean acidification, ozone depletion and freshwater use we know that human use is still within the safe area – improving in the case of ozone depletion but dangerously close to the boundary in the case of ocean acidification. Global warming is increasingly affecting freshwater resources. Changes in the climate and the land system are in the zone of uncertainty while the latter is quite close to the boundary towards high risks. Genetic diversity and phosphorus and nitrogen flows are in the high-risk zone as the rate of species extinction has increased to unprecedented levels in human history during the last five decades, as has the use of synthetic fertilizers in agriculture. It has not been possible to assess yet where we are with regard to the novel entities and atmospheric aerosol loading.[21]

Defined as the result of interactions between natural and societal processes at global level, global environmental change can be characterized first as being a transboundary process whose impacts affect poor people and poor countries disproportionately, due to their geographical location and their high socio-economic vulnerability (for the case of climate change, see IPCC Working Group II 2014).

Second, causes and impacts of global environmental change connect separate places over time and space, and the structure of causation is diffuse in itself. This is particularly true for global warming but also holds for the other processes that regulate the functioning of the Earth. Global warming today is the cumulative effect of greenhouse gas emissions of the last 200 years. These emissions occurred mainly in the centres of the industrial revolution, in Western Europe and the United States, but emission levels were high in the bloc of the former Soviet Union, too. In the last 20 to 30 years, absolute emissions grew exponentially in China

20 http://www.anthropocene.info/planetary-boundaries.php.

21 Ibid.

as well as in India, Indonesia and other economically successful Asian countries. Impacts such as increased frequency and intensity of extreme weather events (droughts, floods, heat waves, storms), spread of vector-borne diseases (malaria, dengue) and rising sea levels (which will make coastal zones uninhabitable and lead to the disappearance of small island states) occur depending on geographies and climate, and not necessarily at places where emissions were generated. The generations who created the fossil-fuel economy and benefitted from it, and whose production and consumption patterns created global warming, will long be dead once impacts become apparent and the norm.

Emissions are caused mainly by energy use, and energy still overwhelmingly depends on the burning of fossil fuels. In the case of large utilities and energy-intensive economic sectors responsibility for postponing the switch to renewable energy technologies can be attributed. At the same time, the dependency of economic reproduction, of consumption and lifestyles on energy use and fossil-fueled bound technologies diffuses responsibilities and make change cumbersome. Environmental impacts are associated with specific technological trajectories that generate income, employment, and fulfill individual and societal needs in specific ways.[22] Moreover, increasing levels of income and prosperity in developing countries facilitate the reproduction of fossil-fuel based consumption and production patterns there, often at lower levels of energy efficiency.

The long causation chains between causes and impacts of global warming over time and space make it difficult to attribute legal responsibility and to address losses and damage, both for individual victims of climate change and for countries who suffer strong impacts without being large emitters.

Third, impacts of global environmental change do not only occur after long periods of time but they cannot be stopped easily, and sometimes they trigger irreversible processes of change with cascading effects.[23] Examples include the melting of the ice shields in Greenland and

22 Leach / Scoones / Stirling, Dynamic Sustainabilities.

23 World Bank, Turn down the heat.

the Antarctica, the weakening of the Gulf Stream that makes temperatures in Europe more amenable than usual in higher latitudes, and mass extinction of species.

Fourth, the nine processes identified by Will Steffen and colleagues also interact with each other in complex ways. In most cases, linked impacts reinforce each other so that the total impact is larger than the sum of all single impacts.[24]

Climate change is but one, albeit core, aspect of global environmental change. Since a few decades, environmental research is making efforts to understand the human impact on the Earth System as a whole, by measuring the increasing human share in overall energy and material flows and the impacts this has on ecosystems and their functions.[25] As a whole, human impact has put the planet's ecosystems and their ability to sustain human life on earth under huge stress.[26] Human activity has changed half of the world's land surface, global energy and material flows exceed any natural flows, water resources, soils, forests and oceans are overexploited, and biodiversity is drastically reduced. This notion that the relationship between human society and nature has reached a new, unprecedented quality with far-reaching consequences for both led Nobel prize winner Paul Crutzen to define the present period since industrial revolution as a new geological epoch and to call it the Anthropocene.[27] The Anthropocene "marks the beginning of a new era of responsibility, as in terms of technology, humankind has by now advanced so far that it could unbalance the Earth system to an extent that would have dire consequences for human societies and ecosystems"[28].

Social environmental research shows that it has become increasingly difficult to empirically disentangle nature and society.[29] The processes of

24 WBGU, World in Transition, 45.

25 This paragraph and the following three are taken from Scholz, Relevance of environmental research with minor changes.

26 MA, Ecosystems and Human Well-Being.

27 Crutzen, Geology of Mankind; Steffen, The anthropocene.

28 WBGU, World in Transition, 31.

29 Leach / Scoones / Stirling, Dynamic Sustainabilities.

environmental overuse are produced and shaped by specific social practices that are embedded in and constitute economic and social subsystems (agriculture / food systems, cities, transport) that in turn are simultaneously linked to these environmental trends in various ways. Social practices vary with local historical, socio-economic and institutional conditions, and at the same time are influenced by global production and consumption networks to which they are connected. Therefore, there is no uniform way in how levels of human development and levels of environmental use are linked with each other.

The indeterminate relationship between prosperity and environmental damage becomes clear when comparing the levels of human development achieved by countries with their ecological footprints.[30] First, countries with a high level of human development have environmental footprints of nearly all sizes. No country, however, stays below the existing biocapacity per person. Second, the vast majority of countries whose environmental footprint is compatible with global sustainability as defined by the Global Footprint Network (GFN) – mostly from Africa – have low levels of human development. However, there are also poor countries with high environmental consumption. Third, there is no country that achieves high levels of human development within the environmental limits defined by the Global Footprint Network. As a trend, improvements in human development are linked with increasing environmental consumption.[31]

This trend, together with the large variations documented between countries, call for deeper analysis of the relationships between human society and nature, and how they are connected with and shaped by social inequalities, in order to explain both reinforcing linkages and pathways where decoupling between improved prosperity and environmental degradation can be observed. This is relevant for analytical and normative reasons and for better understanding current dominant development pathways, how they interact with social organizations, with political and economic institutions, which in turn affect the ability to adopt

30 Wackernagel et al., Making the Sustainable Development Goals Consistent.

31 Jackson, Prosperity without growth.

changes required for making human prosperity sustainable and universal.

2. What follows from this for the Right to Development? Human development within the limits of the Earth's ecosystems

Before I reflect upon what these considerations mean for the Right to Development, I first want to highlight some further aspects of the UNDRTD that are relevant for these reflections.

The Declaration on the Right to Development adopted by the UN General Assembly in 1986 does not define development as such but understands it to be a process for the full realization of all human rights. Development is declared to be an "inalienable human right" (Article 1) that depends on a comprehensive process that increases individual and collective wellbeing, and aspires to achieve social justice. States have the "primary responsibility for the creation of national and international conditions favourable to the realization of the right to development" (Article 3.1), i.e. to ensure that all persons living in their territory enjoy their rights as humans. They also have the "duty to co-operate with each other in ensuring development and eliminating obstacles to development" (Article 3.3), specifically by promoting a new international economic order. Article 4 establishes that states should implement adequate development policies, in their own territory and in support of developing countries, as a complement to their own efforts. Article 6 re-affirms the principle of international cooperation with a view to the respect of all human rights and specifically mentions that states "should take steps to eliminate obstacles to development resulting from failure to observe civil and political rights, as well as economic, social and cultural rights" (Article 6.3).

The reference to the new international economic order situates the Declaration on the Right to Development in the context of dependency theories and their understanding of the structural characteristics of post-colonial economies and societies as well as of international trade

and production being an obstacle and not an opportunity for developing countries to benefit from international economic integration and growth. A development process that is guided by human rights and thus participatory in process and people-centred in its content therefore requires changes in these structures and in international political and economic relations.

Seen from this perspective, development seems to mean catching-up with industrialized countries, with regard to their material levels of wellbeing, their institutional structures and political orders. The right to development is derived from a critical view of supposedly universal principles that nevertheless allow for economic and political structures that systematically exclude developing countries.[32] Questions of environmental justice – negative social effects of environmental use, unequal distribution of pollution and other environmental bads to the detriment of the poor, and adverse distributive effects of environmental policies – do not figure in the UNDRTD. Neither does global environmental change.

After 1986, there were two significant additions made to the UNDRTD by two documents, a conceptual one and an institutional one:

- In 1993, the Vienna Declaration of the World Conference on Human Rights reaffirmed the Right to Development in a succinct and abbreviated version in its Article 10.[33] It then connected it with the concept

32 For a deeper analysis of how the RTD is interpreted over time it makes sense to distinguish between its normative core and the specific calls for reforms of multilateral institutions and rules (such as the voting rights in the International Financial Institutions or multilateral trade and investment policy) that are seen as obstacles for the RTD.

33 Article 10 of the Vienna Declaration 1993 reads: "The World Conference on Human Rights reaffirms the right to development, as established in the Declaration on the Right to Development, as a universal and inalienable right and an integral part of fundamental human rights. As stated in the Declaration on the Right to Development, the human person is the central subject of development. While development facilitates the enjoyment of all human rights, the lack of development may not be invoked to justify the abridgement of inter-

of sustainable development (adopted in the final declaration of the UN Conference on Environment and Development in Rio de Janeiro in 1992) by stating that the right to development "should be fulfilled so as to meet equitably the developmental and environmental needs of present and future generations" (Article 11). This addition allows the DRTD to widen its normative horizon and include collective rights of future generations, juxtaposing them both to collective interests in fulfilling the needs of all in the present, and to strong individual or group-specific interests that may hamper meeting future needs. An important blank spot remains that has been filled by the 2030 Agenda: there is no acknowledgement of a "healthy environment" as a prerequisite for development and that could be considered a (collective) human right, too.[34]

- The states' responsibility to act in relation to the right to development was specified in a document elaborated by a High-Level Task Force in 2010 that had been established by an Open-Ended Working Group under the Council of Human Rights. According to this report, "there exist three levels of States' responsibility (…): (i) States acting collectively in global and regional partnerships; (ii) States acting individually as they adopt and implement policies that affect persons not strictly within their jurisdiction; and (iii) States acting individually as they formulate national development policies and programmes affecting persons within their jurisdiction"[35]. These three levels ex-

---

nationally recognized human rights. States should cooperate with each other in ensuring development and eliminating obstacles to development. The international community should promote an effective international cooperation for the realization of the right to development and the elimination of obstacles to development."

34 The Human Rights Council acknowledged the reinforcing relationship between the quality of the environment and the full enjoyment of human rights and appointed an independent expert on human rights and the environment in 2012, and later extended his mandate as special rapporteur in 2015 – see http://www.ohchr.org/EN/Issues/Environment/SREnvironment/Pages/SRenvironmentIndex.aspx.

35 Vandenbogaerde, Right to development, 200.

> plain how states can act in order to ensure the individual and the collective dimension of the right to development:[36] through policies within their borders, by producing spillover effects across borders, and by explicit global or regional collective action. Collective rights and collective action are crucial for addressing the causes of global environmental change and for avoiding that rising levels of human prosperity increase environmental harm.

Making the Right to Development meaningful in a world increasingly marked by global environmental change requires concepts and norms that help to address the ways in which global environmental change interacts with specific ways for fulfilling human needs and achieving high levels of human development.

The historian Dipesh Chakrabarty has reflected about the question whether and how the Anthropocene requires new concepts when analyzing human prosperity, compared to the previous Earth age, the Holocene. His main conclusion is that a critique of capitalist globalization is insufficient for understanding human history in the age of the Anthropocene. First because the energy and material intensive industrial civilization is not limited to capitalist economies, and second because the Anthropocene "has brought into view certain other conditions for the existence of life in the human form that have no intrinsic connection to the logics of capitalist, nationalist, or socialist identities. They are connected rather to the history of life on this planet, the way different life-forms connect to one another, and the way the mass extinction of one species could spell danger for another. Without such a history of life, the crisis of climate change has no human 'meaning'. For,

---

36 The German strategy for sustainable development of 2016 for the implementation of the 2030 Agenda adopts a similar three-level approach: "Alongside measures with effects *in* Germany, there are also measures *by* Germany with a global impact. In addition, there is also the support of other countries in the form of bilateral cooperation (measures *with* Germany)" (Federal Government of Germany, German Sustainable Development Strategy 2016, 3). Unfortunately, this definition omits international collective action.

as I have said before, it is not a crisis for the inorganic planet in any meaningful sense"[37].

Chakrabarty therefore proposes to introduce the category of human species for capturing the new dimension the Anthropocene adds to the future of humanity, and to cross-hatch the analysis of post-colonial capitalism with universal thinking in this sense. With this category it is possible to grasp the extent of the "shared catastrophe" all humans have fallen into once they became a geological agent, and to focus not only on internal conflicts within human society but to see it as part of the history of the web of life on the planet.

Is this a viable concept for making sense of the new quality of time and space covered by the relationship between human rights and the right to development in the Anthropocene? Democratic political systems, their institutions and procedures for making legitimate decisions are not adjusted to thinking in terms of the human species. Their concept of the collective has been elaborated and refined on the premise of national jurisdictions and laws. Moreover, democracies and their deliberations rely on the premise of an open future that individuals and groups can shape (and re-shape) according to their preferences.

Two fundamental dimensions of global environmental change are challenging for contemporary democracies: responsibility for decisions that have impacts over long times and for future generations (inter-generational justice) and beyond the national territory and across current generations (intra-generational justice). The cumulative effects of current production and consumption patterns over time reduce future opportunities for human prosperity – enjoying the freedom of an open society today will close the future for the generations to come (actually already for the current generation of children and teenagers) if no corrective action is taken against irreversible global environmental change. There are no practical rules for taking into consideration the rights of future generations into today's decisions. Extraterritorial responsibilities and the need for respective rules in the area of economic, social and cultural rights have been defined in the Maastricht Principles on Extrater-

37 Chakrabarty, Climate of History, 217.

ritorial Obligations of States which recur to the UN Charter and human rights instruments, not to the UNDRTD. These principles are only slowly being accepted and translated into law and rules to be followed by non-State actors by some national governments. Others reject them. During the last four decades, economic globalization was advanced through deregulation and liberalization of national markets, and in this process, the notion of public interest to which collective public action is committed has weakened considerably. The less regulation in the public interest seemed necessary and legitimate for human prosperity at national level, the less it was possible to secure effective engagement in global public action for global public goods.

In an open, democratic society, these challenges can only be addressed if the destructive effects of human use of the environment are reflected upon collectively, and if the addressee of the rules is humanity as such (to reflect the threat to human species, following Chakrabarty). This could mean to introduce humanity as a third right-holder in addition to individuals and peoples. From the perspective of nature-society relationships, however, this would also require norms about the relationship between humanity and other plant and animal species.[38] These challenges need to be taken up by dialogue, debate and decision-making, at local, national, regional and global levels of the executive, in legislatures and the judiciary, in other sectors of society, i.e. academia, the private sector, trade unions, and civil society organisations. Addressing the causes and the impacts of global environmental change on human prosperity, moreover, requires that international cooperation and collective public action in the interest of the global common good must be strengthened and intensified.

Two proposals for qualifications to the right to development and, in consequence, as guidance for democratic decision-making, can be derived from this reasoning:

38 In her most recent book, Donna Haraway reflects about how to increase humanity's empathy with other species – Haraway, Staying with the Trouble.

- Public / development policies in all countries have to respect the best knowledge on the limits of the earth's ecosystems and set their objectives and measures accordingly, in order to avoid trespassing local or global boundaries for safe human use of natural resources and sinks, and thus mitigate threats to the existence of humanity.
- Public / development policies in all countries shall not diminish the right to development / the full enjoyment of all human rights of others (intra- and intergenerational justice for humanity).

These qualifications and the reasoning and evidence that justify them need to be debated in order to adjust the international legal framework for human rights (and national law) not only to the challenges of economic globalization but also to those of global environmental change.

In 2013, there was a debate whether the UNDRTD should be strengthened by a legally binding framework convention[39] or whether this is not necessary as the Maastricht ETO Principles show[40]. Vandenbogaerde rightly says that the realization of human rights (and of development) requires individual agency, and that the duty of States is to enable individuals to carry out this agency.[41] Global environmental change, however, shows the limits of individual agency and the urgency of international collective action, as stated in the 2030 Agenda, in the 21st century. Maastricht ETO Principle 29 considers that:

> "States must take deliberate, concrete and targeted steps, separately, and jointly through international cooperation, to create an international enabling environment conducive to the universal fulfilment of economic, social and cultural rights, including in matters relating to bilateral and multilateral trade, investment, taxation, finance, environmental protection, and development cooperation."[42]

39 De Feyter, Towards a framework convention.
40 Vandenbogaerde, Right to development, 2013.
41 Ibid. 200.
42 Quoted in Ibid. 206.

It is an advance that environmental protection is mentioned here, although at the same level of priority as financial and economic systemic issues. This ignores the risks of environmental change at species level. Vandenboegarde goes on:

> "Both the right to development and the concepts of extraterritorial and transnational human rights obligations indicate that there is a fissure between today's human rights violations of a structural nature and the existing legal framework. Both share the idea that States and other powerful non-State actors have consequent obligations in filling this fissure, and both have to fight the reluctance or outright refusal of (mostly developed) States to acknowledge those obligations."[43]

It is clear that states (and non-state actors) do not only need to accept their extraterritorial responsibilities with a view to human rights and their foundation in the dignity of the individual, but also with regard to humans as a collective, the human species.

If humanity is introduced as a third category of right-holders (in addition to individuals and groups), then the norms that rule the relationships between species or life-forms as interdependent parts of the web of life come into focus. A third proposal consequently would be to transcend the conceptual boundaries of human rights and establish the rights of life forms, including humans as well as plants and animals in the broadest sense, and norms that govern their interdependencies.

Summarizing, the fundamental linkages between global environmental change and human prosperity, and the norms established in the 2030 Agenda, the Paris Agreement and the UNDRTD define five new tasks for states as duty bearers. First, states need to regard environmental protection and the provision of global environmental goods as fundamental and necessary areas of public policy and action for the full realization of all three generations of human rights (as defined in Articles 3, 4 and 6 of the UNDRTD). Second, this includes appropriate collective action at national, regional and global levels (legal frameworks,

43 Ibid. 208.

public policies and measures with regard to areas of public responsibility and with regard to respective guidance for non-state actors). Third, states have to ensure that they respect and fulfil extraterritorial obligations directly and indirectly towards people within and beyond their own jurisdiction and towards the global environment. Fourth, they have to respect the rights of future generations when making decisions today that reach out into the future. Finally, states should engage in first steps for developing a normative framework for the rights of all life-forms and the relationships between them.

References

Arts, Karin / Tamo, Atabongawung, The Right to Development in International Law: New Momentum Thirty Years Down the Line?, in: Neth. Int. Law Rev. 63 (2016), 221–249, DOI 10.1007/s40802-016-0066-x.

Chakrabarty, Dipesh, The Climate of History: Four Theses, in: Critical Inquiry, 35 (2009), 197–222.

Crutzen, Paul, Geology of Mankind, in: Nature 415 (2002), 23.

De Feyter, Koen, Towards a framework convention on the right to development, Berlin 2013.

Federal Government of Germany, German Sustainable Development Strategy 2016. Berlin 2016, https://www.bundesregierung.de/Content/DE/_Anlagen/2017/02/2017-02-27-nachhaltigkeit-neuauflage-engl.pdf?__blob=publicationFile&v=1.

Fukuda-Parr, Sakiko, Human rights and politics in development, in: Goodhart, Michael (ed.), Human Rights: Politics and Practice, 3rd edition, New York 2016, 198–215.

Haraway, Donna, Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene, Durham 2016.

IPCC WG II (Intergovernmental Panel on Climate Change Working Group II), Climate Change 2014: Impacts, Adaptation, and Vulnerability. Summary for policymakers, Geneva 2014.

Jackson, Tim, Prosperity without growth. Foundations for the economy of tomorrow, second expanded and revised edition, Abingdon 2017.

Leach, Melissa / Scoones, Ian / Stirling, Andrew, Dynamic Sustainabilities: Technology, Environment, Social Justice. London 2010.

MA (Millennium Ecosystem Assessment), Ecosystems and Human Well-Being. Current State and Trends, Washington, DC 2005.

Mayer, Benoit, Human Rights in the Paris Agreement, in: Climate Law 6 (2016), 109–117, DOI 10.1163/18786561-00601007.

Meadows, Donella H. / Meadows, Dennis L. / Randers, Jørgen / Behrens III, William W., The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind, New York 1972, http://www.donellameadows.org/wp-content/userfiles/Limits-to-Growth-digital-scan-version.pdf, retrieved 1 May 2018.

Scholz, Imme, The relevance of environmental research for development studies, in: Baud, Isa / Basile, Elisabetta / Kontinen, Tiina / von Itter, Susanne (eds.), Building development studies for the new millennium, Basingstoke 2018.

— Herausforderung Sustainable Development Goals, in: Michelsen, Gerd (ed.), Die Deutsche Nachhaltigkeitsstrategie: Wegweiser für eine Politik der Nachhaltigkeit, Wiesbaden 2017, 23–39.

Steffen, Will et al., Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet, in: Science 347 (2015), DOI 10.1126/science.1259855.

—, Crutzen, Paul J. / McNeill, John R., The anthropocene: are humans now overwhelming the great forces of nature?, in: Ambio 36 (2007), 614–621.

Vandenbogaerde, Arne, The right to development in international human rights law: a call for its dissolution, in: Neth. Q. Hum. Rts. 31 (2013), 187–209.

Voigt, Christina / Ferreira, Felipe, 'Dynamic Differentiation': The Principles of CBDR-RC, Progression and Highest Possible Ambition in the Paris Agreement, in: Transnational Environmental Law 5 (2016), 285–303, DOI 10.1017/S2047102516000212.

Wackernagel, Mathis / Hanscom, Laurel / Lin, David, Making the Sustainable Development Goals Consistent with Sustainability. Frontiers in Energy Research 5 (2017), DOI 10.3389/fenrg.2017.00018.

Wagner, Léonie Jana, Menschenrechte in der Entwicklungspolitik. Extraterritoriale Pflichten, der Menschenrechtsansatz und seine Umsetzung, Wiesbaden 2017.

WBGU (Wissenschaftlicher Beirat Globale Umweltveränderungen – German Advisory Council on Global Change), World in Transition: A Social Contract for Sustainability, Flagship Report 2011, Berlin 2011.

World Bank, Turn down the heat – Why a 4°C warmer world must be avoided, Washington DC 2012.

Entwicklung oder Befreiung? Ein kritischer Blick auf Entwicklungsparadigmen aus interkulturell-theologischer Perspektive

Margit Eckholt

1. Der Kontext der systematisch-theologischen Überlegungen zur Entwicklungsforschung

1.1 Zum Verhältnis von Religion und Entwicklung aus Perspektive der Entwicklungsforschung

Im Zuge der Ausgestaltung der Entwicklungsforschung in sozial- und politikwissenschaftlicher Perspektive seit den 1960er Jahren hatte das Thema »Religion« keinen zentralen Stellenwert, Forscher*innen sprechen von einer »Leerstelle in der Beschäftigung mit Religion«[1]. Im Hintergrund standen im europäischen Kontext die Rezeption von Säkularisierungstheorien und religionskritische Perspektiven, die Religionen als hemmend für Entwicklung angesehen haben: Angesichts der Mitschuld an Kolonialismus, Ausbeutung, Unterdrückung und Zerstörung einheimischer Kulturen sei »Unterentwicklung« nicht nur

1 Kraus/Scalet, Christlicher Glaube als Quelle gesellschaftskritischer Diskurse und befreiender Praxis, 4; zu aktuellen Fragen der Entwicklungstheorie und -politik: Menzel, Entwicklungstheorie, 11–204; Nuscheler, Weltprobleme, 205–421; in beiden Beiträgen wird der Faktor »Religion« nicht benannt. Ein aktueller Zugang zur Entwicklungtheorie in postkolonialer Perspektive: Ziai, Post-Development Kritik, 97–119.

ökonomischen Abhängigkeiten vom »Norden« bzw. »Westen« geschuldet, sondern auch kulturellen und religiösen Faktoren. Erst in den letzten Jahren ist es zu einem Umdenken gekommen, Politikwissenschaftler*innen wie Martin Riesebrodt[2] weisen auf die Bedeutung von Religionen für die Einschätzung globaler Entwicklungen hin als ein höchst ambivalentes Phänomen angesichts der Zunahme fundamentalistisch-religiöser und populistisch-politischer Bewegungen, die Religionen politisch und gesellschaftlich vereinnahmen. Dies ist religionsübergreifend festzustellen, wie z.B. im Islam, Buddhismus und im Christentum, in dem von einer »Pentekostalisierung« gesprochen wird, der Ausgestaltung charismatischer Religionsformen, sowohl im Protestantismus als auch im Katholizismus.[3]

Weil sich in einer globalisierten Welt auch Wissenschaft globalisiert und Politik- und Sozialwissenschaften ebenso wie die Theologien, die Religionswissenschaften und die Religionssoziologie weltweite Entwicklungen immer mehr in den Blick nehmen und trans- und interkulturelle Dynamiken die methodischen Ansätze zu prägen beginnen, verändert sich auch das in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dominante Säkularisierungsparadigma. Religionen hatten in den Kontexten des »Südens« immer einen zentralen Stellenwert, sie waren und sind öffentliche Akteure, und so verändert sich durch die Rezeption der Perspektiven des »Südens« die die Wissenschaften des »Westens« bestimmende Säkularisierungsthese. In den Development Studies ist so von einem »religious turn« die Rede, von einer »postsäkulare(n) Hinwendung zur Religion in Entwicklungspolitik und -forschung«[4]. Die Bedeutung von Religion wird dabei eher funktionalistisch gesehen,

2 Vgl. Riesebrodt, Rückkehr der Religionen.

3 Vgl. Fontana/Luber, Politischer Pentekostalismus; Eckholt, Pentekostalismus, 202–225.

4 Kraus/Scalet, Christlicher Glaube als Quelle gesellschaftskritischer Diskurse und befreiender Praxis, 5; die Autoren beziehen sich auf Arbeiten von Deneulin, Severine/Rakodi, Caroline, Revisiting Religion: Development Studies Thirty Years On, in: World Development 39 (2022), 41–54; Jones, Ben/Juul Petersen, Marie, Instrumental, Narrow, Normative? Reviewing recent work on religion and development, in: Third World Quarterly 32 (2011), 1291–1306.

Religion wird in der Entwicklungspolitik in ihrer praktischen Funktion wahrgenommen, in den Blick genommen werden die »Faith-Based Organisations« (FBOs) bzw. die »Religious Non-Government Organisations« (RNGOs). In diesem Zusammenhang hatte das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit (BMZ) 2014 ein Programm bzw. eine Taskforce zum Thema »Werte, Religion und Entwicklung« eingerichtet. Eine wissenschaftliche und kritische Auseinandersetzung mit der Bedeutung von Religion(en) im Zusammenhang der Entwicklungspolitik erfolgt von öffentlicher/staatlicher Seite nicht, und so kommt gerade hier den Theologien im interdisziplinären Gespräch mit Politik- und Sozialwissenschaften und Entwicklungsforschung neue Bedeutung zu: um kritische Perspektiven und theoretische Reflexionen im Blick auf die Bedeutung von Religion(en) im Kontext von Entwicklung einzubringen und so der »Leerstelle« von Religion im Entwicklungsdiskurs auf eine konstruktive Weise entgegenzuwirken und theologische Argumentationen im interdisziplinären Diskurs neu zu verankern.

In diesem Zusammenhang bietet sich die Chance für eine Relektüre von theologisch-philosophischen Diskursen, die im Zuge der Ausbildung der Befreiungstheologien seit Mitte der 1960er Jahre gewachsen sind und sich vor dem Hintergrund einer kritischen Reflexion auf das Entwicklungsparadigma der damaligen Jahre ausgestaltet haben. In den folgenden Überlegungen soll darum an die Entstehung der Befreiungstheologie Ende der 1960-er Jahr und die Debatten um den Begriff der Befreiung erinnert werden. In diesen neuen theologischen Diskursen löst der Begriff der »Befreiung« – wie ich kurz zeigen werde – den Begriff der »Entwicklung« ab, und es wird in der folgenden Erinnerung an diese Debatten der 1960er und -70er Jahre die Frage sein, welche Relevanz diese Debatten heute noch haben können. Befreiungstheologien waren nach dem Fall der Mauer im Jahr 1989 aus dem Fokus von Sozialwissenschaften und Entwicklungsarbeit gerückt, ihr Ende schien auch aus konservativ-kirchlicher Perspektive nun endgültig eingeleitet. Aber, was interessant ist, dies ist eine nordatlantisch-westliche Perspektive gewesen: Durch alle Kritiken hindurch, gerade auch von Seiten des kirchlichen Lehramtes Mitte der 1980er-Jahre – die Glaubenskongregation kritisierte in den Instruktionen »Libertatis nuntius« (1984) und

»Libertatis conscientia« (1986) die Rezeption marxistischer Theoriebildung in der Befreiungstheologie und einzelne theologische Positionen der Befreiungstheologien scharf[5] –, sind befreiungstheologische und -philosophische Diskurse in Lateinamerika von Relevanz geblieben, und ihre Impulse sind eingegangen in kritische soziale Bewegungen weltweit; dafür steht z.B. das 2001 in Porto Alegre gegründete und von dort ausgegangene Weltsozialforum[6], ebenso die weltweite Vernetzung befreiungstheologischer Ansätze, die auch in anderen Kontinenten in die jeweiligen Kontexte eingebettete Formen ausgebildet haben und die eine Verbindung mit sozialen Bewegungen an der Seite der Armen eingegangen sind. Seit den 1990er Jahren hat sich die Befreiungstheologie zudem immer mehr ausdifferenziert, hat feministisch-theologische und indigene Perspektiven entwickelt an der Seite von Bewegungen von Frauen sowie der »pueblos originarios«, der eingeborenen Völker. Heute erhalten befreiungstheologische Ansätze neue Bedeutung im Zuge der Rezeption post- und dekolonialer wissenschaftlicher Ansätze auch in den akademischen Zentren des Nordens.[7]

Im Hintergrund der vorliegenden Überlegungen steht eine interkulturell-theologische Methodik, die offen ist für Nord-Süd- bzw. Süd-Nord-Transfers in der wissenschaftlichen Theoriebildung und die eingebettet ist in ein wissenschaftlich-kirchliches und entwicklungspolitisches Austauschprogramm mit Lateinamerika. Das beinhaltet, wie in den folgenden Überlegungen aufgezeigt wird, eine Präferenz für das Dekolonialisierungsparadigma, gerade weil dieses – im Unterschied zu postkolonialen Ansätzen – mit einer kritischen und in diesem Sinn befreiungstheologischen Perspektive verbunden ist.[8]

5 Zur Entwicklung der Befreiungstheologie vgl. Silva, Theologiegeschichte Lateinamerikas seit 1945, 29–58.

6 Schröder, Das Weltsozialforum.

7 Vgl. dazu: Silber, Postkoloniale Theologien.

8 Vgl. Eckholt, Von »Kontaktzonen« und »dritten Räumen«, 105–124.

1.2 »Religion als Ressource befreiender Entwicklung«: die entwicklungspolitische Verortung im Rahmen der Arbeit von ICALA (Intercambio cultural alemán-latinoamericano)

In meinen wissenschaftlichen Arbeiten auf dem Feld der Dogmatik/Fundamentaltheologie habe ich seit Ende der 1990er Jahre an Grundlagen gearbeitet, im deutschsprachigen wissenschaftlichen Kontext die Bedeutung kontextueller Theologien und interkultureller, weltkirchlicher und globaler Perspektiven für die theologische Methodik zu erschließen.[9] Das war und ist nicht nur ein theoretisches Unterfangen, sondern ich bin mit verschiedenen weltkirchlich arbeitenden Institutionen vernetzt, vor allem mit Adveniat, dem Institut für Weltkirche und Mission in Frankfurt (IWM) und dem Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF), es bestand bzw. bestehen aber auch gute Beziehungen zu den in Aachen angesiedelten kirchlichen Werken Missio und Misereor. Ehrenamtlich bin ich seit über zwanzig Jahren in zwei weltkirchlich arbeitenden Stipendienwerken tätig, als Mitglied im Akademischen Ausschuss und der Mitgliederversammlung des Katholischen Akademischen Ausländer-Dienstes (KAAD), der vor über 60 Jahren gegründet worden ist, und als Vorsitzende des Kuratoriums und Leiterin von ICALA (Intercambio cultural alemán-latinamericano – Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V.). Auf diesen Kontext meines interkulturell-theologischen Arbeitens möchte ich kurz eingehen, weil damit die Brücke gebaut wird zum zweiten Teil der vorliegenden Überlegungen, dem Verhältnis von Entwicklung und Befreiung, wie es sich in den Befreiungstheologien seit Ende der 1960er Jahre ausgestaltet hat.

Das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland ist 1968 von Bernhard Welte und Peter Hünermann in Zusammenarbeit mit argentinischen Kollegen – darunter der Religionsphilosoph Héctor Délfor Mandrioni – gegründet worden. Seit 1969 wird das Stipendienwerk von der Bischöflichen Aktion Adveniat finanziell gefördert, seine Arbeit dient

9 Eckholt, Poetik der Kultur.

der wissenschaftlich-theologischen Begleitung der Kooperation zwischen der katholischen Kirche in Deutschland und den Ortskirchen in Lateinamerika im Sinn eines »kulturellen Austausches« und der Förderung von wissenschaftlichen Arbeiten (meist Promotionsprojekten) von jüngeren lateinamerikanischen Theolog*innen und Philosoph*innen. Bernhard Welte hat das Stipendienwerk 1973 als Werk auf dem Feld des »internationalen Kulturaustausches« bezeichnet; seit seiner Gründung steht ICALA für eine Gestalt der Avantgarde der Entwicklungsarbeit auf Ebene der internationalen wissenschaftlichen Kooperation auf den Feldern von Theologie, Philosophie, Sozial- und Kulturwissenschaften: Avantgarde deshalb, weil von Beginn an der Aspekt des »intercambio«, des Austausches, des Dialogs, einer gleichberechtigen Zusammenarbeit zwischen Deutschland und Lateinamerika im Zentrum stand, und weil sich die Arbeit von ICALA – die mit der Gründung von Partnergremien in Argentinien und Chile begonnen hatte – dynamisch, den gesellschaftlichen, kulturellen, wissenschaftlichen und kirchlichen Entwicklungen in Lateinamerika entsprechend, weiter entwickelt hat. Im Laufe der Jahre haben sich mittlerweile 14 Partnergremien ausgebildet, zuletzt in Zentralamerika und in Salta/Argentinien; zwei interkontinental arbeitende Programme sind gegründet worden: zur wissenschaftlichen Arbeit im Kontext der Frauenförderung und der Förderung der pueblos originarios.[10]

ICALA hat seit Beginn die Ausbildung einer neuen Gestalt des »Glaubensbewußtseins des Gottesvolkes« in Lateinamerika begleitet, so das zentrale Motiv der Dissertation eines der ersten Doktoranden aus Chile, des Herz-Jesu-Priesters Ronaldo Muñoz (1933–2009), dessen Studie 1973 auf Spanisch erschienen ist und dessen Leistung Joseph Ratzinger, damals Professor an der neugegründeten Universität Regensburg, an der die Doktorarbeit entstand, in einem befürwortenden und doch eine gewisse Skepsis im Blick auf den weiteren Weg der lateinamerikanischen

10 Zum Folgenden vgl. den Beitrag Eckholt, Im Dienst des »internationalen Kulturaustausches«, 53–70; zur Geschichte von ICALA: Eckholt, Netzwerk für den Austausch, 201–205; dies., Wer kann die neue Solidarität leisten und wie kann sie geleistet werden?, 239–257.

Theologie äußernden Wort gewürdigt hat.[11] Ronaldo Muñoz ist einer der bedeutendsten chilenischen Befreiungstheolog*innen, der wie viele andere Theolog*innen oder den neuen befreienden Ansätzen verbundenen und sie ausgestaltenden Pädagog*innen oder Philosoph*innen von ICALA über ein Stipendium für die Promotion in Deutschland oder eine Forschung sur place gefördert worden ist.

Das interkulturelle, im lebendigen Gespräch interdisziplinär arbeitender Wissenschaftler*innen des deutschen Kuratoriums und ihrer lateinamerikanischen Kolleg*innen an den Universitäten Buenos Aires, Córdoba, Mendoza, Santiago de Chile und Valparaíso (das waren die ersten lateinamerikanischen Consejos, die in Kooperation mit den theologischen und philosophischen Studienzentren gegründet wurden) erwachsene Arbeiten hat den Prozess der Ausgestaltung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und einer in die lateinamerikanischen Realitäten inkulturierten Philosophie begleitet. Die Promotionsprojekte auf den Feldern von Theologie, Philosophie, Erziehungswissenschaften, die bereits in den 1970er Jahren gemeinsam von den lateinamerikanischen Consejos (Beiräten) und dem deutschen Kuratorium ausgewählt worden sind, wurden an verschiedenen Orten in Deutschland durchgeführt – u.a. den Universitäten Freiburg, Regensburg und Münster; in Aachen wurde etwas später am Beginn der 1990er Jahre eine Promotion zur lateinamerikanischen Philosophie durchgeführt. Die Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen haben die politischen und kulturellen Umbruchsprozesse in ihren jeweiligen Ländern aufmerksam verfolgt und vor dem Hintergrund der theologischen und kirchlichen Neuorientierungen, die das 2. Vatikanische Konzil bedeutet hat, ein ihren Kontexten entsprechendes und auf die verschiedenen Befreiungspraktiken an der Seite der Armen bezogenes neues Denken und wissenschaftliches Arbeiten entfaltet.

Der lebendige Austausch im Stipendienwerk zwischen Lateinamerika und Deutschland und die solide und sensible Begleitung des Entstehungsprozesses einer neuen Grundgestalt theologischer Arbeit in

11 Interview mit P. Ronaldo Muñoz SS.CC., Santiago de Chile, 25. April 2008, 173–175.

Lateinamerika haben zu einer differenzierten Beurteilung der Theologie der Befreiung und ihrer Entstehungskontexte beigetragen: wie sie aus praktischen pastoralen und politischen Vollzügen erwachsen ist, wie sie Basisgemeinden und Basisbewegungen verbunden war, in politisch-soziale und kulturelle Prozesse in den verschiedenen Regionen Lateinamerikas eingebettet war und von dort nach neuen Instrumentarien der Analyse der Realität gesucht hat. Vor diesem Hintergrund hatte ICALA angesichts der Kritik an der Arbeit der Bischöflichen Aktion Adveniat, die das Memorandum westdeutscher Theologen – 1977 unterzeichnet u.a. von Karl Rahner, Johann Baptist Metz, Herbert Vorgrimler und Norbert Greinacher – formuliert hatte, auf die undifferenzierten Einschätzungen dieses Memorandums verwiesen und aufgezeigt, wie Adveniat befreiungstheologisches, -philosophisches und -pädagogisches Arbeiten gefördert hat.[12]

Die Klärungsprozesse im Blick auf die Methodik der Theologie der Befreiung sind im interkulturellen Diskurs des Stipendienwerks von Anfang an in einen weiten – interdisziplinären und in die verschiedenen Realitäten Lateinamerikas inkulturierten – Horizont gestellt worden. Bernhard Welte hatte auf dem im September 1973 in Embalse de Rio Tercero stattgefundenen Seminar Impulse für die »integración humana como encuadramiento del nuevo humanismo«[13] (»menschliche Integration als Rahmen des neuen Humanismus«) als Leitperspektive der neuen theologischen und philosophischen Aufbrüche gegeben, und genau das bedeutet, so Juan Carlos Scannone, die Vielfalt kultureller Gegebenheiten wahrzunehmen und die »Unterschiede zwischen den Völkern, den Menschen und den Bereichen des Menschlichen zu berücksichtigen«[14].

ICALA hat von seiner Gründung an über die Förderung von Promotionsprojekten, aber auch von interkontinentalen Tagungen, an denen vor allem ehemalige Stipendiaten und Stipendiatinnen und den Partnergremien in Lateinamerika verbundene Wissenschaftler

12 Eckholt, Im Dienst des »internationalen Kulturaustausches«, 57–63.

13 Scannone, Hacia un nuevo humanismo, 11.

14 Ebd.

und Wissenschaftlerinnen teilgenommen haben, dazu beigetragen, die methodischen Grundlagen der Befreiungstheologien weiter zu reflektieren. Sie haben auf deren Einbettung in die verschiedenen kulturellen Kontexte hingewiesen, ebenso auf die Notwendigkeit, interdisziplinär zu arbeiten, sozial-, politik- und wirtschaftswissenschaftliche Studien zu rezipieren und ein neues Konzept von Vernunft zu entwickeln, das an die lateinamerikanischen – indigenen – Traditionen anknüpft und damit Kritik übt an einem westlichen Konzept von Vernunft, einer »instrumentellen Vernunft«[15]. In diesem Zusammenhang standen z.B. Arbeiten von Stipendiat*innen wie dem chilenischen Soziologen Pedro Morandé, der in seiner Studie bei Hanns-Albert Steger an der Universität Erlangen zu »Synkretismus und offizielles Christentum in Lateinamerika«[16] die Bedeutung der Volksreligion herausgearbeitet hat, wie sie bereits im kolonialen Lateinamerika ein widerständiges Moment zu einer westlichen Moderne darstellt und in einigen Formen der Theologie der Befreiung zu einer Referenz für die Weiterentfaltung der Methodik theologischen Arbeitens wird. »Diese neue Strömung der lateinamerikanischen Theologie, die die konkreten Formen der katholischen Volkskulturen neu zu bewerten versucht, zielt damit darauf ab, die Problematik der Befreiung in der Weise neu zu definieren, in der nicht nur das aufgeklärte Bewußtsein, sondern vielmehr das Volk als solches, als historisches Subjekt betrachtet werden kann. Da nur die Volksreligion der instrumentellen Vernunft Widerstand leiste, sei sie der einzige Ausgangspunkt für die Überwindung der herrschenden Ideologie, die Lateinamerika in seiner Abhängigkeit hält.«[17] Arbeiten zur Volksreligiosität erhielten z.B. in der argentinischen Ausprägung

15 Scannone, Hacia un nuevo humanismo, 12. Kritiker der Befreiungstheologie wie Alfonso López Trujillo hatten dieser vorgeworfen, sie sei angesichts der Rezeption sozialwissenschaftlicher Methodiken gerade keine lateinamerikanische Theologie: Alfonso López Trujillo, Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika, 71.

16 Morandé, Synkretismus und offizielles Christentum in Lateinamerika.

17 Ebd., 32.

der Befreiungstheologie, der »teología del pueblo«, eine wichtige Bedeutung, und dies auch in Zeiten, in denen andere Befreiungstheolog*innen diesen religiösen Phänomenen vor dem Hintergrund marxistischer Religionskritik kritisch gegenüberstanden.[18] Arbeiten auf dem Feld der Kirchengeschichte, die das Kuratorium des Stipendienwerks im Umfeld der Erinnerung an die 500 Jahre der Präsenz des Christentums in Lateinamerika vergegeben hat, vertiefen diese Perspektive der Kulturanalyse.[19] Insofern ist von ICALA auch nicht die Einschätzung vertreten worden – wie in vielen westlichen entwicklungspolitischen Kreisen –, dass mit dem Fall der Mauer und dem Ende sozialistisch geprägter politischer Regime auch das Ende der Theologie der Befreiung eingeläutet sei.

Von Bedeutung – gerade für die Perspektive dieses Sammelbandes – sind die interkontinentalen Tagungen und deutsch-lateinamerikanischen Dialogprojekte, die unter Beteiligung von ICALA durchgeführt worden sind: so das Forschungsprojekt zur »Katholischen Soziallehre in Lateinamerika«, das von 1986 bis 1993 unter der Leitung von Peter Hünermann in Deutschland und Juan Carlos Scannone in Argentinien im Auftrag der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz und in Zusammenarbeit mit 4 interdisziplinären Arbeitsgruppen in Brasilien, Argentinien, Chile und Peru durchgeführt worden ist und das Verhältnis von Theologie der Befreiung und katholischer Soziallehre unter wirtschaftlicher, politischer, sozialer, kultureller und religiöser Hinsicht beleuchtet hat.[20]

---

18 Zur teología del pueblo vgl. Scannone, La teología del pueblo; zur frühen Auseinandersetzung um die »Volksreligion«: Rahner/Modehn/Göpfert, Volksreligion.

19 Vgl. hier die von Johannes Meier, Mitglied des Kuratoriums, angestoßenen Projekte zur Geschichte des Jesuitenordens in Lateinamerika: Jesuiten zentraleuropäischer Provenienz in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika (17./18. Jahrhundert).

20 Vgl. die deutschsprachige Publikation: Hünermann/Scannone, Lateinamerika und die Katholische Soziallehre; die spanischsprachige Publikation: Scannone/Hünermann, América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia.

Die Polarisierung von katholischer Soziallehre und Theologie der Befreiung, zu der es seit Beginn der 1970er Jahre – verschärft durch die Tagungen und Publikationen des Studienkreises »Kirche und Befreiung« in Deutschland (unter Leitung von Kardinal Hengsbach) – und dann durch die beiden Instruktionen der Glaubenskongregation »Libertatis nuntius« (1984) und »Libertatis conscientia« (1985) kam, wurde in den wissenschaftlichen Arbeiten dieses Projekts in interdisziplinärer Zusammenarbeit von Theologie, Philosophie, Sozial-, Wirtschafts- und Politikwissenschaften aufgebrochen. Soziallehre in Lateinamerika kann nicht als »System«, als »Lehre« im Sinne einer »Doktrin«, auch nicht als »dritter Weg« im Sinne eines konkreten Gesellschaftsentwurfs verstanden werden. Aus den Wurzeln des Evangeliums heraus ist Soziallehre eine kritische und konstruktive Begleiterin bei der Gestaltung einer menschenwürdigen Gesellschaft und darin wesentlicher Bestandteil der Pastoral der Kirche. Soziallehre ist insofern Teil des Evangelisierungsauftrages der Kirche und der Glaubensverkündigung, was Papst Johannes Paul II in »Centesimus annus« (Nr. 55) formuliert und Papst Franziskus in seinen Apostolischen Schreiben »Evangelii gaudium« (2013), »Laudato si'« (2015) und »Fratelli tutti« (2020) weiter entfaltet hat. Es geht um eine Begegnung von Evangelium und Kultur, eine immer wieder neue Gegenwart des Evangeliums in der Kultur im Dienst eines Zusammenlebens in Gerechtigkeit und Frieden. Eine solche Begegnung ist verwandelnde und befreiende Begegnung, die – und das sind die Impulse aus der Befreiungstheologie für die Soziallehre – den Mut hat, prophetisch gegen unterdrückerische Strukturen die Stimme zu erheben, sei es gegen Strukturen außerhalb oder innerhalb der Kirche.[21]

21 Medellín, DP 476: »Wenn unsere Soziallehre glaubwürdig und für alle annehmbar sein soll, so muß sie auf wirksame Weise den schweren Herausforderungen und Problemen, die unsere lateinamerikanische Realität kennzeichnen, gerecht werden. Menschen, die durch Entbehrungen aller Art geschädigt wurden, verlangen von unserem Bemühen um Förderung dringende Aktionen, die Hilfswerke und Fürsorgetätigkeit ständig notwendig machen. Wir können diese Lehre nicht wirksam verkünden, ohne sie für uns selbst zum Maßstab unseres persönlichen und institutionellen Verhaltens zu machen. Die Lehre verlangt

Soziallehre in Lateinamerika, so ein zentrales Fazit dieses Projekts, deren Fundament der mit den Armen solidarische Christus ist, hat teil an der »neuen historischen Identität« der Kirche Lateinamerikas, die sich als »arme Kirche für die Armen« (Papst Franziskus) solidarisch weiß mit den Armen und Ausgegrenzten in Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Kultur. In diesem Zusammenhang sind auch – wie im folgenden Punkt gezeigt wird – die Begriffe Befreiung und Entwicklung aufeinander bezogen worden, und in diesem Sinn ist die Erinnerung an die 50 Jahre der 2. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und die 50 Jahre des Stipendienwerks Lateinamerika-Deutschland unter das Stichwort »Religion als Ressource befreiender Entwicklung« gestellt worden.[22]

2. Befreiung – und nicht Entwicklung? Der entwicklungspolitische Kontext der Entstehung der Befreiungstheologien

2.1 Vom Vatikanum II nach Medellín – der Gründungsmoment der Befreiungstheologien

Die 1960er Jahre – der historische Kontext der Entstehung der Befreiungstheologien – waren ein Jahrzehnt zentraler politischer, sozialer und kultureller Umbrüche: Entkolonialisierung, Befreiungsbewegungen und damit verbundene Kriege und Gewalt im asiatischen Kontext (Korea, Vietnam), in den afrikanischen Ländern, die Kubakrise als Zeichen der Zuspitzung des Ost-West-Konflikts, in Lateinamerika ein Aufbrechen der feudalen Strukturen (Landbesitz und politische Macht lagen in den Händen einer – zumeist weißen – Elite), Bewegungen der Campesinos, der Arbeiterschaft und Studenten und Studentinnen, aber auch vielfältige soziale und religiöse Aufbrüche an der bzw. an die Seite

---

von uns folgerichtiges Handeln, Kreativität, Mut und vollkommenes Engagement.«

22 Vgl. Eckholt, Religion als Ressource.

der Armen. Unterstützt wurde der kirchliche Aufbruch durch das 2. Vatikanische Konzil, auf dem und durch dieses angestoßen gerade die dort versammelten Bischöfe aus den Ländern des Südens – aus Lateinamerika z.B. Don Manuel Larraín aus Chile und Dom Hélder Câmara aus Brasilien – ihrer ortskirchlichen Identität einen eigenen Ausdruck gegeben und zu neuem Selbstbewusstsein gefunden haben. Angeregt von der bei Konzilsbeginn gegründeten Gruppe »Kirche der Armen« (die dann einen entscheidenden Impuls für den sog. Katakombenpakt gegeben hat, der am 6. November 1965 in der Domitila-Katakombe geschlossen worden ist) haben sie diese Identität ausgerichtet am befreienden Evangelium Jesu Christi, an der Reich-Gottes-Botschaft, den Seligpreisungen vor allem für die Armen. Gleichzeitig bildete sich in den Ortskirchen des Südens, gerade in Lateinamerika, das aus, was Pater Ronaldo Muñoz das »neue Glaubensbewusstsein« einer Kirche an der Seite der Armen nannte: Priester und Ordensleute entwickelten eine neue Gestalt der Seelsorge, verbunden mit einer »inserción« in die Armenviertel oder an der Seite der armen Landbevölkerung; in Basisgemeinden wurde christliches Gemeindeleben mit einem konkreten Einsatz für das »empowerment« – gerade in den Bereichen von Bildung und Gesundheit – verbunden. Das bedeutete einen Aufbruch aus einer die lateinamerikanische Kultur über Jahrhunderte prägenden Gestalt von Kirche, vom spanischen oder portugiesischen Barockkatholizismus beeinflusst, an der Seite der Landbesitzer und der Mächtigen in Politik und Gesellschaft. Der Bischof von Talca, Don Manuel Larraín – damals Vorsitzender des CELAM –, war eine treibende Kraft, zusammen mit Bischöfen wie Dom Hélder Câmara oder José Dammert in Peru oder Leonidas Proaño in Ecuador, die 2. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín 1968 einzuberufen, das sog. »lateinamerikanische Konzil«. Das Abschlussdokument der Konferenz mit dem Titel »Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils«[23] wurde zu einem zentralen Ausgangspunkt für die Ausgestaltung des Bewusstseins und Profils einer

23 Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils, in: Medellín, 11–133.

Kirche an der Seite der Armen, der Campesinos, Landlosen und Arbeiter, im Kampf gegen Unterdrückung und Gewalt. Im Kapitel zur »Armut in der Kirche« ist von der »solidarischen Verpflichtung mit den Armen« die Rede: »Diese Solidarität bedeutet, daß wir uns ihre Probleme und Kämpfe zu eigen machen und für sie zu sprechen wissen. Dies muß sich in der Anklage der Ungerechtigkeit und Unterdrückung konkretisieren, im christlichen Kampf gegen die unerträgliche Situation, die der Arme häufig erleiden muß, in der Bereitschaft zum Dialog mit den für diese Lage verantwortlichen Gruppen, um ihnen ihre Pflichten begreiflich zu machen.«[24]

Das waren »Geburtsstunde«, Kairos und Ausgangspunkt für die Entstehung einer neuen Gestalt von Theologie, die als gemeinsame Bewegung von den kirchlichen und pastoralen Aufbrüchen verbundener Priester und Ordensleute erwächst: Viele der Theologen der Gründergeneration waren Berater der Bischöfe beim 2. Vatikanum oder der Konferenz von Medellín, sie haben in diesen Jahren ihre wissenschaftlichen Arbeiten an progressiven theologischen Zentren in Europa – so in Löwen oder Paris – verfasst, sie haben neue methodische Ansätze im Dialog mit den Sozialwissenschaften entfaltet, haben auf die Methodik der »jeunesse ouvrière catholique«, der neuen sozialen Bewegungen und Laienbewegungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Europa, zurückgegriffen: Sehen – urteilen – handeln, d.h. es geht zunächst um eine genaue Kontextanalyse, um eine Interpretation der »Zeichen der Zeit«: der Situation von Ungleichheit, Armut, von Exklusionen, Gewalt und politischer Unterdrückung durch Militärdiktaturen, von ökonomischen und neokolonialen Abhängigkeiten. Daraus entwickelt sich über die »Konfrontation« mit dem Evangelium eine neue theologische Methodik und Arbeit, die auf die Praxis ausgerichtet ist: im Dienst des Evangeliums vom Heil und der Erlösung in Jesus Christus; was Heil, was Erlösung ist, nimmt konkrete praktische Gestalten an. Immer mehr wurden dann in den 1970er und 80er Jahren aus den vielfältigen Kontexten heraus eigenständige philosophisch-theologische Ansätze entwickelt, über Kulturanalysen und – hier war das Datum 1992, die

24 Medellín, Dokument 14: Armut in der Kirche 10, 118.

Erinnerung an die Conquista im Jahr 1492, von Bedeutung – über den Blick in die Geschichte der Eroberung, Kolonialisierung und Zerstörung einheimischer Völker und Kulturen, aber auch der Befreiungsbewegungen und Kräfte der Emanzipation in der Geschichte. Predigten und Texte von Dominikanern wie Antonio de Montesinos und Bartolomé de Las Casas wurden neu erschlossen, ebenso wie die Schrift von Guamán Poma de Ayala »Nueva Corónica y Buen Gobierno«, in der ein dem indigenen Volk entstammender Autor massive Kritik an Conquista und spanischer Kolonialherrschaft geübt hat. Das war bereits, so der Philosoph und Historiker Enrique Dussel, eine »ausdrückliche *Theologie der Befreiung*«[25]. In heutigen dekolonialen Ansätzen ist die Erinnerung an diese Traditionen von zentraler Bedeutung.[26]

Die in unterschiedliche Kontexte eingebundenen Befreiungstheologien differenzieren sich – auch vor dem Hintergrund von interner und externer Kritik – in den Folgejahren weiter aus: Es entstehen feministische Theologien, die »teología negra«, die indigenen Theologien in ihren unterschiedlichen Gestalten.[27] Was sie verbindet – und was die befreiungstheologischen Ansätze von Beginn an geprägt hat –, ist der Fokus auf die einzelnen Subjekte, die Verankerung unter den sogenannten »einfachen Leuten« und damit die Beteiligung an einem Bewusstwerdungs- und »empowerment«-Prozess des ganzen Volkes: Die von der lateinamerikanischen Kirche getroffene »Option für die Armen« ist in diesem Sinn nicht als caritative Fürsorge zu verstehen, sondern die Armen selbst sind Subjekte kirchlicher und sozialer Praktiken und damit auch theologischer Arbeit, in dem Sinn, dass sich Theologen und Theologinnen ihren »Ort« zu eigen machen, an der Seite der Armen und in ihrem Dienst stehen. In genau diesem Zusammenhang ist der Begriff der »Befreiung« geprägt worden, wie im Folgenden

25 Dussel, Der Gegendiskurs der Moderne, 89; Kraus/Scalet, Christlicher Glaube als Quelle gesellschaftskritischer Diskurse und befreiender Praxis, 27.

26 Vgl. Silber, Poscolonialismo; Quinero/Garbe, Kolonialität der Macht.

27 Vgl. z.B. Eckholt, Theologie der Befreiung, 1024–1028; dies., Religionen und Kirchen, 551–561.

über den Blick auf die vor über 50 Jahren von Gustavo Gutiérrez vorgelegte »Theologie der Befreiung« deutlich gemacht werden soll; 1971 erschien das spanische Original, 1972 die deutsche Übersetzung dieses großen »Klassikers« der Theologie des 20. Jahrhunderts.[28] Am Ende des ersten Kapitels der Theologie der Befreiung »Theologie als kritische Reflexion« fasst Gutiérrez den neuen methodischen Ansatz folgendermaßen zusammen: »Aus all diesen Gründen müssen wir festhalten, daß die Theologie der Befreiung uns vielleicht nicht so sehr ein neues Thema aufgibt als vielmehr eine *neue Art*, Theologie zu treiben. Theologie als kritische Reflexion auf die historische Praxis ist also eine befreiende Theologie, eine Theologie der befreienden Veränderung von Geschichte und Menschheit und deshalb auch die Umgestaltung jenes Teils der Menschheit, der – als *ecclesia* vereint – sich offen zu Christus bekennt. Theologie beschränkt sich dann nicht mehr darauf, die Welt gedanklich zu ergründen, sondern versucht, sich als ein Moment in dem Prozeß zu verstehen, mittels dessen die Welt verändert wird, weil sie – im Protest gegen die mit Füßen getretene menschliche Würde, im Kampf gegen die Ausbeutung der weitaus größten Mehrheit der Menschen, in der Liebe, die befreit, und bei der Schaffung einer neuen, gerechten und brüderlichen Gesellschaft – sich der Gabe des Reiches Gottes öffnet.«[29]

2.2 Befreiung als neuer Name für Entwicklung

Die Entstehungszeit der Befreiungstheologie war in entwicklungspolitischer Hinsicht ein Jahrzehnt vielfältiger Aufbrüche.[30] Auch in der katholischen Soziallehre wird auf diese neuen Dynamiken rekurriert, auf eine vom Fortschrittsgedanken, von politischen und sozialen Aufbrüchen geprägte Zeit. 1967 veröffentlichte Paul VI. die Enzyklika »Populorum progressio«; »Entwicklung ist der neue Name für Frieden« (PP 76–87) ist

28 Vgl. Becka/Gmainer-Pranzl (Hg.), Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung; vgl. hier den Aufsatz von Kruip/Wittenbrink, Eine Entwicklung der Befreiungstheologie?, 87–111.

29 Gutiérrez, Theologie der Befreiung, 21.

30 Vgl. z.B. Kruip, Entwicklung oder Befreiung?, 23–107.

die Quintessenz des Dokuments, das mit dem Friedensgedanken an die 1963 von Papst Johannes XXIII. veröffentlichte Sozialenzyklika »Pacem in terris« anknüpft, diese nun auf den neuen globalen Kontext von Armut und wirtschaftlichen und politischen Abhängigkeitsverhältnissen bezieht, dabei stark vom Fortschrittsgedanken der damaligen Jahre geprägt ist. Im kirchlichen und theologischen Kontext wird nun ein Begriff aufgenommen, der seit den späten 1940er Jahren – vor allem durch eine Rede des US-amerikanischen Präsidenten Harry S. Truman am 29.1.1949 – in den politischen Diskurs eingeführt worden ist, verbunden mit einem modernisierungstheoretischen Ansatz und einem »evolutiven Geschichtskonzept«[31], »an dessen Spitze die US-Gesellschaft steht, deren Lebens- und Konsummodell in die ›unterentwickelten‹ Regionen der Welt exportiert werden soll; exemplarisch für diese Auffassung steht das Werk *The stages of economic growth. An anti-communist manifesto* (1960) von Walt Rostow«[32].

Der Begriff Entwicklung, so der Politikwissenschaftler Aram Ziai in einem Aufsatz zum Entwicklungsbegriff aus einer kritisch-postkolonialen Perspektive, stelle »ein Bündel von miteinander verknüpften und normativ positiv aufgeladenen Prozessen dar, die in einigen Regionen stattfanden und in anderen nicht (…). Partikulare historische Prozesse erscheinen so unter Ausblendung ihrer Schattenseiten als menschheitsgeschichtlicher Fortschritt und die eigene Gesellschaft als ideale Norm, während andere Gesellschaften als defizitäre Versionen derselben kategorisiert werden (›unterentwickelt‹).«[33] Dieses Entwicklungsverständnis, das auf Modernisierungstheorien Bezug nimmt, vor allem das Konzept einer »nachholenden Entwicklung«, das auf die Länder des Südens, die sog. »Entwicklungsländer«, bezogen wird, beanspruche, »Auskunft über die Möglichkeiten und Wege zu geben, durch die ein in anderen Teilen der Welt erreichter Zustand – ›moder-

31 Gmainer-Pranzl, »…von der Entwicklung zur Befreiung«, 194 FN 3.

32 Ebd.

33 Ziai, Postkoloniale Perspektiven auf »Entwicklung«, 400; Gmainer-Pranzl, »…von der Entwicklung zur Befreiung«, 193/4, FN 3.

ne‹ Lebensverhältnisse – in Regionen zu verwirklichen sei, wo diese Verhältnisse ›noch nicht‹ bestehen«[34].

In den 1960er Jahren wurde in Lateinamerika auf der einen Seite ein solcher modernisierungstheoretischer »desarrollismo« vertreten, auf der anderen Seite formierten sich heftige Kritiken an diesem Entwicklungsverständnis auf dem Hintergrund der neu entstehenden »Dependenztheorie«, die – wie im Folgenden mit Überlegungen von Gustavo Gutiérrez aufgezeigt wird – deutlich macht, dass Dependenz- und Hegemonieverhältnisse über den Begriff der Entwicklung verschleiert werden, auch wenn in modernisierungstheoretischer Perspektive Situationen von »Unterentwicklung« angeprangert werden. In diesem – in gewisser Weise ambivalenten – Sinn greift auch das Dokument von Medellín die Enzyklika »Populorum progressio« und den Begriff »Entwicklung« auf: »Wenn ›Entwicklung der neue Name für Frieden ist‹, so ist die lateinamerikanische Unterentwicklung mit den ihr eigenen Charakteristiken in den verschiedenen Ländern eine ungerechte Situation, die den Frieden bedrohende Spannungen fördert.«[35] Kennzeichen der »Unterentwicklung« Lateinamerikas sind »Hunger und Elend, Massenerkrankungen und Kindersterblichkeit, Analphabetismus und Marginalität, enorme Lohnunterschiede und Spannungen zwischen den sozialen Klassen, Anfänge der Gewalt und geringe Teilnahme des Volkes in Fragen des Gemeinwohls«[36]. Dabei macht das Dokument von Medellín aber auch darauf aufmerksam, dass wenn Menschen Entwicklung versagt wird, auch dies ein Akt von Gewalt ist und dem Frieden schadet.[37]

Auch wenn die entwicklungstheoretischen Debatten der 1960er Jahre nur kurz erwähnt werden konnten, so wird darin bereits deutlich, dass eine Klärung des Begriffs der »Entwicklung« notwendig war – und genau an dieser Stelle setzt die »Theologie der Befreiung« von Gustavo

34 Kößler, Modernisierungstheorien, 27; Gmainer-Pranzl, »… von der Entwicklung zur Befreiung«, 194, FN 3.

35 Medellín, Dokument 2: Frieden 1, 31.

36 Medellín, Botschaft an die Völker Lateinamerikas, 14.

37 Medellín, Dokument 2: Frieden 1–7, 31/32; ebd. 14, 35.

Gutiérrez an. Der peruanische Theologe wird seinen neuen theologischen Ansatz, wie Franz Gmainer-Pranzl in seinem Beitrag für den Jubiläumsband zu Gustavo Gutiérrez' Werk herausarbeitet, auf dem Hintergrund der Absetzung von einem modernisierungstheoretischen Entwicklungsverständnis ausbilden. »Die *Teología de la liberación* kann auch als Dialog der (Befreiungs-)Theologie mit der Entwicklungsforschung gelesen werden, deren Erkenntnisse und Theorieansätze Gutiérrez bestens kannte…«, so Franz Gmainer-Pranzl.[38]

Gustavo Gutiérrez hält ein paar Wochen vor der Konferenz in Medellín einen Vortrag beim Nationaltreffen der Priesterbewegung ONIS (»Oficina Nacional de Información Social«) in Chimbote zum Thema »Hacia una teología de la liberación« und macht hier deutlich, dass der Begriff Entwicklung »unzureichend«[39] ist, gerade weil er rein ökonomisch verstanden werde und darum eine kritische Perspektive, die auf die sozialen, kulturellen und religiösen Dimension des Kontextes rekurriere, wichtig sei: gerade auch im Blick auf den Zusammenhang von christlichem Glauben und der kolonialen Expansionen, im Blick auf die Ambivalenz kirchlicher Positionierungen, was Fragen globaler Ungleichheiten und Herrschaftsverhältnisse angehe. Entwicklung muss im Zusammenhang umfassender sozialer Prozesse gesehen werden, der modernisierungstheoretische »desarrollismo« reiche nicht bis an die »Wurzeln des Übels«[40]. Gutiérrez kritisiert in der »Theologie der Befreiung« das genannte Modernisierungsparadigma, das Walt W. Rostow in »The five stages-of-growth – a summary« (1960) folgendermaßen benennt: 1. Phase der traditionellen Gesellschaft, 2. Phase der Voraussetzungen für den ökonomischen Aufstieg, 3. Phase des wirtschaftlichen Aufstiegs, 4. Phase der Entwicklung zur Reife, 5. Phase des Zeitalters des hohen Massenkonsums.[41] »Die rein auf Entwicklung bezogene und auf Modernisierung bedachte Sehweise machte also blind

38 Gmainer-Pranzl, »… von der Entwicklung zur Befreiung«, 195.

39 Ebd., 195.

40 Ebd., 201.

41 Gutiérrez, Theologie der Befreiung, 75; Gmainer-Pranzl, »… von der Entwicklung zur Befreiung«, 201.

für die Komplexität des Problems und, wenn man das Ganze ins Auge faßt, für die konfliktgeladenen Aspekte des Prozesses.«[42] Demgegenüber ist der Begriff der Befreiung um vieles »angemessener«[43], und darum müsse es Ziel kirchlichen Handelns und theologischer Verantwortung sein, den Übergang »von der Entwicklung zur Befreiung« zu gestalten.[44] Im ersten Teil des Buches »Theologie und Befreiung« setzt sich Gutiérrez mit dem Entwicklungsparadigma auseinander, ebenso im dritten Teil zur »Option der lateinamerikanischen Kirche: Der Prozess der Befreiung in Lateinamerika« und »Die Umgestaltung der lateinamerikanischen Wirklichkeit«. Über den Begriff der »Befreiung« wird von den Armen ausgehend als Subjekte des politischen Handelns gedacht; gerade diese »Option für die Armen« deckt auf, dass der modernisierungstheoretisch gefasste Entwicklungsbegriff die Wurzeln der Situation von Armut nicht fasst und entsprechend bekämpfte. Der uruguayische Schriftsteller Eduardo Galeano fasst dies im Klassiker »Die offenen Adern Lateinamerikas« folgendermaßen zusammen: »Die Unterentwicklung ist keine Phase der Entwicklung, sondern ihre Folge.«[45]

Wichtig wird darum die Teilnahme am Befreiungsprozess, eine Befreiung aus Abhängigkeiten, die mit einem Prozess des »empowerment« verbunden ist. Das ist der Ausgangspunkt einer neuen theologischen Reflexion, die von der Praxis ausgeht und über Kontextanalyse und Erschließung der befreienden Botschaft des Evangeliums wieder zur Praxis führt. Gustavo Gutiérrez rezipiert in genau diesem Sinn das neue dependenztheoretische Paradigma, das in den 1960er Jahren von Chile ausgehend in ganz Lateinamerika zu einem zentralen entwicklungspolitischen Konzept wird: Begründet wurde es von Raúl Prebisch (1901–1986), dem zweiten Generalsekretär der von der UNO gegründeten CEPAL (»Comisión económica para América Latina y el Caribe«),

42 Gutiérrez, Theologie der Befreiung, 77.

43 Gmainer-Pranzl, »… von der Entwicklung zur Befreiung«, 195.

44 Gutiérrez, Theologie der Befreiung, 105.

45 Zitiert nach: Gmainer-Pranzl, »… von der Entwicklung zur Befreiung«, 207 FN 68.

dessen Anliegen war, für die lateinamerikanischen Ländern Wege zu einer solidarischen, gerechten und partizipativen Gesellschaft zu ermöglichen. »Der Terminus Abhängigkeit«, so Gutiérrez, »ist demzufolge einer der Schlüsselbegriffe für die Interpretation der lateinamerikanischen Wirklichkeit.«[46] Benannt werden die strukturelle Abhängigkeit der Länder der Peripherie von den ökonomischen und politischen Machtzentren im Norden, ungleiche Handelsbeziehungen, die Macht der multinationalen Konzerne, westliche Konsumgewohnheiten etc. Eine nachholende Modernisierung ist nicht möglich, weil »die Abhängigkeit der globalen Peripherie von den kapitalistischen Zentren den Reichtum der einen und die Armut der anderen begründe«[47].

3. »Religion als Ressource befreiender Entwicklung« – die Bedeutung des Begriffs der »Befreiung« aus einer theologischen Perspektive: ein kurzer Abschluss

Die Dependenztheorie ist in den Folgejahrzehnten vielfach angefragt worden, auch Gustavo Gutiérrez wird in der 1988 publizierten Neuauflage der »Theologie der Befreiung« darauf hinweisen, »dass die Dependenztheorie (…) bei allen positiven Ergebnissen heute doch ein zu grobes Werkzeug ist, um die innere Dynamik eines jeden Landes wie auch die Ausmaße der Welt der Armen insgesamt hinreichend scharf in den Blick zu nehmen«[48]. Sie wird aber nachwirken – und darin dann präzisiert und mit weiteren sozialwissenschaftlichen und kulturphilosophischen Analysemomenten verbunden – in den Ausdifferenzierungen der Befreiungstheologien in indigenen Kontexten, über den Rekurs auf feministische und Gender-Kategorien, sowie auf vielfältige weitere kulturelle Faktoren; heute hat sie noch Einfluss in den komplexen, oft auch ambivalenten »post-development«-Diskursen.

46 Gutiérrez, Theologie der Befreiung, 78.

47 Gmainer-Pranzl, »… von der Entwicklung zur Befreiung«, 205.

48 Gustavo Gutiérrez, In die Zukunft blicken. Einleitung zur Neuauflage, 27.

Vor diesem Hintergrund kann auch heute noch »Befreiung« als neuer Name für Entwicklung verstanden und in den entwicklungspolitischen Diskursen erschlossen werden. Hier ermöglicht dann der interdisziplinäre Diskurs und das »Einspielen« theologischer Argumentationen, Religion als »Ressource befreiender Entwicklung« zu verstehen und die Befreiung zu erinnern, »die Jesus erwirkt« hat, eine Befreiung, die »universal und integral« ist, die »nationale Grenzen« sprengt, und die, so Gutiérrez, die »Grundlage von Ungerechtigkeit und Ausbeutung« angreift und »die politisch-religiösen Mißverständlichkeiten« beseitigt, »ohne sich jedoch auf den rein ›geistigen‹ Bereich zu beschränken«[49]. Vor allem in der Begegnung mit den Armen, den Kranken, den unter die Räuber Gefallenen ereignet sich nicht nur deren Befreiung, sondern im Umkehrprozess, selbst zum Nächsten des Armen zu werden, können wir in diesen Menschen Jesus Christus, d.h. Gottes Präsenz in der Geschichte, erkennen. »Gott erkennen«, so verdichtet Gutiérrez diesen Prozess, heißt, »Gott lieben, dem Armen und Gedemütigten Gerechtigkeit widerfahren lassen«[50]. So begegnen wir Gott, »wenn wir mit den Menschen in Kontakt treten und uns im geschichtlichen Werden der Menschheit engagieren«[51]. Durch die Armen »kommt das Heil der Menschheit; denn sie sind Träger des Sinns der Geschichte und ›Erben des Reiches‹ (Jak 2,5). Unsere Haltung ihnen gegenüber oder – besser – unser Engagement für sie entscheidet darüber, ob sich unsere Existenz in Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters befindet. Das ist der Inhalt der Offenbarung, die Christus uns gibt, indem er sich mit den Armen des Matthäus-Textes identifiziert«[52]. Diese »Option für die Armen« ist in einem weiten Sinn zu verstehen und ist gleichzeitig immer wieder neu den jeweiligen Lebensrealitäten entsprechend zu konkretisieren; das hat Gustavo Gutiérrez auch angesichts von Kritiken an der »Theologie der Befreiung« deutlich gemacht; auch feministische

49 Gutiérrez, Theologie der Befreiung, 218.

50 Ebd., 179.

51 Ebd.

52 Gutiérrez, Theologie der Befreiung, 190. Vgl. hier auch die Interpretation: Eckholt, »Christus als Befreier«; Gutiérrez, Theologie der Befreiung, 309–330.

Theologien oder die Perspektiven der »teologías negras« und »teologías indígenas« müssen in den Blick genommen werden.[53] Der befreiungstheologische Ansatz bei den einzelnen »Subjekten« in aller Vielfalt und bei ihrer »Subjektwerdung« und ihres »empowerment« stellt auch heute eine zentrale kritische Perspektive für (Post-)Entwicklungsdiskurse dar.

Von diesen befreiungstheologischen Perspektiven ausgehend kann eine Brücke zur Sozialenzyklika »Fratelli tutti« von Papst Franziskus geschlagen werden; die Impulse, die Franziskus von Beginn seines Pontifikats gesetzt hat, von »Evangelii gaudium« über »Laudato si'« und »Querida Amazonia« zu »Fratelli tutti«, bilden die lehramtliche Grundlage eines neuen Zugangs zu entwicklungspolitischen und -theoretischen Fragen in Zeiten der »Großen Transformation«, in denen an befreiungstheologische Grundfiguren, vor allem die »Option für die Armen« angeknüpft wird und damit auch die entwicklungspolitischen Impulse von »Populorum progressio« in die Herausforderungen des beginnenden 21. Jahrhunderts übersetzt werden: »Es geht darum, eine Welt zu bauen, wo jeder Mensch, ohne Unterschied der Rasse, der Religion, der Abstammung, ein volles menschliches Leben führen kann, frei von Versklavung seitens der Menschen (…); eine Welt, wo die Freiheit nicht ein leeres Wort ist, wo der arme Lazarus an derselben Tafel mit dem Reichen sitzen kann.« (PP 47)[54]

---

53 Vgl. die in FN 48 zitierte überarbeitete Einführung in die »Theologie der Befreiung« mit dem Titel »Mirar lejos«.

54 Populorum progressio (Paul VI., 1967), 453. Auch aus entwicklungspolitischer Perspektive wird das Pontifikat von Franziskus sehr positiv eingeschätzt, insofern erhält Religion hier neue Relevanz in kritisch-entwicklungspolitischen Diskursen: Kraus/Scalet, Christlicher Glaube als Quelle gesellschaftskritischer Diskurse und befreiender Praxis, 16: »Mit dem Pontifikat von Franziskus kann also von einer neuen Hinwendung zu den Peripherien des kapitalistisch-kolonialen Weltsystems gesprochen werden, aus der er eine klar systemkritisch konturierte Positionierung sowie eine interkulturelle und interreligiöse Öffnung auf alternative Lebensweisen, Kosmovisionen und Spiritualitäten hin ableitet.« Religion wird in diesem Sinn wieder zu einer »Quelle von Gesellschaftskritik und Widerstand gegen Herrschaftsverhältnisse« (ebd., 26).

Literatur

Becka, Michelle/Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.), Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1971/2021). Der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers, Innsbruck/Wien 2021.

Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerika im Lichte des Konzils, in: Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979.

Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979.

Dussel, Enrique, Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen, Wien/Berlin 2013.

Eckholt, Margit, »Christus als Befreier« – Bekehrung zum Nächsten und Spiritualität der Befreiung, in: Becka, Michelle/Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.), Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1971/2021). Der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers, Innsbruck/Wien 2021, 309–330.

—, Im Dienst des »internationalen Kulturaustausches« (Bernhard Welte). Das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland und die Förderung befreiender Theologie, Philosophie und Pädagogik, in: Eckholt, Margit (Hg.), Religion als Ressource befreiender Entwicklung. 50 Jahre nach der 2. Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín: Kontinuitäten und Brüche, Ostfildern 2019, 53–70.

—, Netzwerk für den Austausch. Das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, in: Herder-Korrespondenz 53 (1999), 201–205.

—, Pentekostalismus: Eine neue »Grundform« des Christseins, in: Keßler, Tobias/Rethmann, Alber-Peter (Hg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche, Regensburg 2012, 202–225.

—, Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre, Freiburg i.Br. 2002.

— (Hg.), Religion als Ressource befreiender Entwicklung. 50 Jahre nach der 2. Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín: Kontinuitäten und Brüche, Ostfildern 2019.
—, Religionen und Kirchen, in: Maihold, Günther/Sangmeister, Hartmut/Werz, Nikolaus (Hg.), Lateinamerika. Handbuch für Wissenschaft und Studium, Baden-Baden 2019.
—, Theologie der Befreiung, in: Staatslexikon (5), hg. von der Görresgesellschaft, Freiburg i.Br. 2021.
—, Von »Kontaktzonen« und »dritten Räumen«. Mission in befreiungstheologischen und dekolonialen Perspektiven neu denken, in: Werz, Joachim (Hg.), Erblast – »Mission«? Interdisziplinäre Perspektiven auf gegenwärtige Herausforderungen, Münster 2021, 105–124.
—, Wer kann die neue Solidarität leisten und wie kann sie geleistet werden? Die Perspektive einer wissenschaftlichen und kirchlichen Stiftung: Stipendienwerk Lateinamerika – Deutschland e.V., in: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.), Neue Formen der Solidarität zwischen Nord und Süd: Gerechtigkeit universalisieren. Dokumentation des XI. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, Frankfurt a.M. 2006, 239–257.
Fontana, Leandro L. B./Luber, Markus (Hg.), Politischer Pentekostalismus. Transformation des globalen Christentums im Spiegel theologischer Motive und pluraler Normativität, Regensburg 2022.
Gmainer-Pranzl, Franz, »…von der Entwicklung zur Befreiung« (G. Gutiérrez). Zur entwicklungstheoretischen Dimension der *Teología de la liberación*, in: Becka, Michelle/Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.), Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1971/2021). Der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers, Innsbruck/Wien 2021, 193–220.
Gutiérrez, Gustavo, In die Zukunft blicken. Einleitung zur Neuauflage, in: Gutiérrez, Gustavo, Theologie der Befreiung. Mit der neuen Einleitung des Autors und einem neuen Vorwort von Johann Baptist Metz, erweiterte und neubearbeitete Auflage, Mainz ^{10}1992.
—, Theologie der Befreiung, Mainz/München ^{6}1982.
Hünermann, Peter/Scannone, Juan Carlos (Hg.), Lateinamerika und die Katholische Soziallehre (1–3), Mainz 1993.

Interview mit P. Ronaldo Muñoz SS.CC., Santiago de Chile, 25. April 2008, in: Eckholt, Margit (Hg.), gemeinsam mit Bernhard Casper und Thomas Herkert, »Clash of civilizations« – *oder* Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums? Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika, Münster 2009, 173–175.

Kößler, Reinhart, Modernisierungstheorien, in: Fischer, Karin/Hauck, Gerhard/Boatcă, Manuela (Hg.), Handbuch Entwicklungsforschung, Wiesbaden 2016, 27–39.

Kraus, Magdalena Andrea/Scalet, Jonathan, Christlicher Glaube als Quelle gesellschaftskritischer Diskurse und befreiender Praxis, in: Journal für Entwicklungspolitik 37 (2021), 4–38.

Kruip, Gerhard, Entwicklung oder Befreiung? Elemente einer Ethik sozialer Strukturen am Beispiel ausgewählter Stellungnahmen aus der katholischen Kirche Mexikos (1982–1987), Saarbrücken/Fort Lauderdale 1988.

—/Wittenbrink, Edith, Eine Entwicklung der Befreiungstheologie? Zu den Unterschieden zwischen der ersten Auflage und der überarbeiteten Neuauflage der *Theologie der Befreiung* von Gustavo Gutiérrez, in: Becka, Michelle/Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.), Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1971/2021). Der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers, Innsbruck/Wien 2021, 87–111.

López Trujillo, Alfonso, Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Erfolg und Mißerfolg, in: Kirche und Befreiung, hg. von Franz Hengsbach und Alfonso López Trujillo, Aschaffenburg 1975, 47–103.

Meier, Johannes, Jesuiten zentraleuropäischer Provenienz in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika (17./18. Jahrhundert), in: Meier, Johannes (Hg.), Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das außereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit (1–5), Münster 2005–2013.

Menzel, Ulrich, Die große Zeit der Entwicklungstheorie, in: Stockmann, Reinhard/Menzel, Ulrich/Nuscheler, Franz (Hg.), Entwicklungspolitik. Theorien – Probleme – Strategien, Berlin/Boston ²2016, 11–204, DOI 10.1515/9783486855647.

Morandé, Pedro, Synkretismus und offizielles Christentum in Lateinamerika. Ein Beitrag zur Analyse der Beziehungen zwischen »Wort« und »Ritus« in der nachkolonialen Zeit (Reihe Beiträge zur Soziologie und Sozialkunde Lateinamerikas 18), München 1982.

Nuscheler, Franz, Weltprobleme – globale Herausforderungen, in: Stockmann, Reinhard/Menzel, Ulrich, Nuscheler, Franz (Hg.), Entwicklungspolitik. Theorien – Probleme – Strategien, Berlin/Boston [2]2016, 205–421, DOI 10.1515/9783486855647.

Populorum progressio (Paul VI., 1967), in: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, hg. vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands – KAB, Kevelaer [6]1985, 435–470.

Quinero, Pablo/Garbe, Sebastian (Hg.), Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis, Münster 2013.

Rahner, Karl/Modehn, Christian, Göpfert, Michael (Hg.), Volksreligion – Religion des Volkes, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1979.

Riesebrodt, Martin, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«, München 2000.

Scannone, Juan Carlos, Hacia un nuevo humanismo, in: Hacia un nuevo humanismo, hg. von Bernhard Welte/Estanislao Karlic, Buenos Aires 1974, 11–20.

—, La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco, Maliaño (Cantabria) [3]2018.

—/Hünermann, Peter (Hg., unter Mitarbeit von Eckholt, Margit), América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia (1–5), Buenos Aires 1992/1993.

Schröder, Christian, Das Weltsozialforum. Eine Institution der Globalisierungskritik zwischen Organisation und Bewegung (The World Social Forum: An Institution of the Global Justice Movements between Organization and Movement), Bielefeld 2015.

Silber, Stefan, Poscolonialismo. Introducción a los estudios y las teologías poscoloniales, Cochabamba 2018.

—, Postkoloniale Theologien. Eine Einführung, Tübingen 2021.

Silva, Sergio, Theologiegeschichte Lateinamerikas seit 1945, in: Meier, Johannes/Straßner, Veit (Hg.), Kirche und Katholizismus seit 1945

(6) Lateinamerika und Karibik, Paderborn/München/Wien/Zürich 2009, 29–58.

Ziai, Aram, Entwicklungstheorie nach der Post-Development Kritik. Plädoyer für eine Wissenssoziologie der Entwicklungstheorie und die Abschaffung des Entwicklungsbegriffs, in: Ziai, Aram (Hg.), Im Westen nichts Neues? Stand und Perspektiven der Entwicklungstheorie (Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik) (14), Baden-Baden 2014.

—, Postkoloniale Perspektiven auf »Entwicklung«, in: Peripherie 30 (2010), 399–426.

Teil B: Globale Entwicklungspraxen

Widerstehen durch Re-Existieren: Die kritische Praxis lateinamerikanischer Bewegungen gegen das extraktive Entwicklungsparadigma

Johanna Leinius

1. Das extraktive Entwicklungsparadigma

Kapitalistische Entwicklung bedeutet Wachstum durch Expansion. Es müssen beständig neue Ressourcen erschlossen und verarbeitet werden, um Wirtschaft und Gesellschaft am Laufen zu halten. Das Narrativ der beständigen Zunahme des Wohlstands durch Wirtschaftswachstum und Produktionssteigerung ist so nur durch die Extraktion und den Export von Rohstoffen insbesondere aus den Ländern des Globalen Südens haltbar. Dies ist mit enormen ökologischen, sozialen und gesundheitlichen Kosten verbunden, die am unmittelbarsten in den »Zonen der Opferung«[1] zu spüren sind, also den Gebieten, in denen die ökologischen, sozialen, aber auch gesundheitlichen Kosten der Ausbeutung nicht externalisiert werden können: Bergbauprojekte, Gas- und Erdölförderung, aber auch das Agribusiness, wie beispielsweise die großen Sojaplantagen in Lateinamerika oder die Palmölplantagen in Südostasien.[2]

1 Machado Aráoz, El auge de la Minería transnacional en América Latina, 139.

2 Svampa, Bergbau und Neo-Extraktivismus in Lateinamerika; Landherr/Graf, Territoriale Macht und periphere imperiale Lebensweise, 45.

Ich will in diesem Essay einen Blick auf das Entwicklungsparadigma und seine Konsequenzen wagen, der von der Perspektive und Theorieproduktion derer ausgeht, die die zerstörerische Seite der extraktiven Entwicklung am eigenen Körper erleben: Also diejenigen, die in unmittelbarer Nähe zu den Großprojekten der Ressourcenausbeutung, wie zum Beispiel Tagebauen, leben. Dabei fokussiere ich mich auf Lateinamerika und insbesondere den (peruanischen) Andenraum. Ich danke insbesondere dem »Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo«[3] und dem »Programa Democracia y Transformación Global« (jetzt: »Colectivo Tejiendo Saberes – PDTG«[4]) für die Gelegenheit, von und mit ihnen zu lernen und einen Einblick in die Wissens- und Theorieproduktion anti-extraktiver Bewegungen gewinnen zu können.

Ich beginne mit dem Aufzeigen der Verbindung zwischen Extraktivismus und Entwicklung. Daran anschließend gebe ich einen Einblick in die Auswirkungen extraktiver Projekte vor Ort und skizziere, wie diejenigen, die sich gegen diese mobilisieren, ihren Widerstand verstehen und welche alternativen Entwürfe zu extraktiver Entwicklung sie konzipiert haben. Ich stelle insbesondere die »Verteidigung des Lebens« sowie »Re-Existenz/Rexistenz« als verortete Denkparadigmen vor, die aus anti-extraktiven und anti-kolonialen Kämpfen hervorgegangen sind. Ich frage, inwiefern diese Konzepte, in denen die Interdependenz aller an der Reproduktion des Lebens beteiligter belebter und unbelebter Entitäten zentral gesetzt wird, fähig sind, zwischen verschiedenen Welten zu vermitteln und eine Alternative zum extraktiven Entwicklungsparadigma zu bieten.

2. Extraktive Entwicklung und ihre Folgen

Extraktive Projekte sind zunächst Projekte, in denen Rohstoffe in großem Maßstab abgebaut und exportiert werden. Im Land selbst findet

3 https://territorioyfeminismos.org/.

4 https://democraciaglobal.org/.

dabei meistens keine oder kaum Weiterverarbeitung statt. Extraktivismus bezeichnet dabei ein »Akkumulationsmodell (…), das auf einer übermäßigen Ausbeutung immer knapper werdender, meist nicht erneuerbarer, natürlicher Ressourcen beruht, sowie auf der Ausdehnung dieses Prozesses auch auf Territorien, die bislang als ›unproduktiv‹ galten«[5].

Wurde in den 1980er Jahren der Begriff für bestimmte Wirtschaftssektoren verwendet, vor allem für den Bergbausektor und die Förderung von fossilen Energieträgern wie Kohle, Öl und Gas, gilt die groß angelegte Entnahme von Rohstoffen im Agrar-, Forstwirtschafts- und Fischereisektor mittlerweile auch als Extraktivismus.[6] Denn sie folgt ähnlichen Logiken und ist mit ähnlichen Effekten für Umwelt und Gesellschaft verbunden. Große Infrastrukturprojekte wie Straßen oder Flughäfen, die notwendig sind, um die abgebauten Ressourcen schnell in die Zielregionen – meist im Globalen Norden, aber zunehmend auch nach China – zu schaffen, werden auch als extraktive Projekte verstanden.

Extraktivismus ist ein »eigenständiges Entwicklungs- und Gesellschaftsmodell«[7], in dem die rohstoffexportierenden Länder in einem erheblichen Maße von den Entwicklungen der Weltwirtschaft, beispielsweise den Preisen für Rohstoffe, abhängig sind. Das sah man beispielsweise vor einigen Jahren, als die Preise für Edelmetalle auf dem Weltmarkt sanken – als Antwort forcierten die Ländern Lateinamerikas den Abbau dieser noch mehr; das Modell an sich wurde kaum in Frage gestellt. In Peru, einem Land, in dem Bergbau fast 10 % des Bruttoinlandsprodukts und 58,9 % der Gesamtexporte des Landes ausmacht,[8] sind mittlerweile knapp 14 % des Staatsterritoriums an extraktive Unternehmen konzessioniert; in einigen Regionen sind es fast 50 %.[9] Schätzungen zufolge sind etwa 200 Bergbauprojekte in Betrieb und 48 sind in verschiedenen Entwicklungsstadien.[10]

---

5 Svampa, Bergbau und Neo-Extraktivismus in Lateinamerika, 14.

6 Chagnon et al., From extractivism to global extractivism, 1–2.

7 Burchardt/Peters, Extraktivismus, 65.

8 García/Pantigoso, Peru's mining & metals investment guide 2020/2021, 31.

9 CooperAcción, Boletín electrónico: Actualidad minera del Perú.

10 García/Pantigoso, Peru's mining & metals investment guide 2020/2021, 31; 34.

Ein wichtiger Grund für die Stabilität des extraktiven Entwicklungsparadigmas auch in den Ländern, die auf den ersten Blick den schlechteren Part des Deals erhalten haben, ist die interne Verteilung der Chancen und Risiken extraktiver Projekte: Die negativen Konsequenzen sind – zunächst – vor allem in der unmittelbaren Umgebung der Projekte des Ressourcenabbaus zu spüren.[11] Dies waren lange ländliche und abgelegene Gebiete, in denen bäuerliche und indigene Gemeinschaften leben, deren Lebensunterhalt eng an ihre Umwelt gebunden ist. Gewinne werden in die urbanen Zentren und dort vor allem an die Ober- und Mittelschicht gespült, die Medien, Politik und Gesellschaft dominieren.

Nach Jahrzehnten der intensiven Ausbeutung extraktiver Ressourcen ist man allerdings so weit, dass extraktive Projekte auch in Gegenden geplant und durchgesetzt werden, die dichter besiedelt sind.[12] Der Wasser-, Energie- und Chemikalieneinsatz und die Abfallmenge, die anfällt, ist bei diesen Projekten erheblich: Es werden ganze Seen trockengelegt und das Wasser zum Auswaschen der Erze verwendet und dann – oft nicht ausreichend gereinigt – zurück in den Wasserkreislauf geleitet.[13] Dies führt zu Widerstand.

Insbesondere in Ländern wie Bolivien oder Venezuela, in denen in den letzten Jahren Regierungen an der Macht waren, die sich selbst als links verstehen und antikoloniale Rhetoriken nutzen, weist dieser Widerstand – und die zumeist sehr autoritäre und gewaltvolle Reaktion der Machthabenden auf diesen – auf die Paradoxien des Neoextraktivismus bzw. »Entwicklungsextraktivismus«[14] hin: Die Gewinne aus dem Export von Ressourcen sollen genutzt werden, um die Abhängigkeit von den Ländern des Globalen Nordens zu überwinden und im eigenen Land eine (post-)industrielle Wirtschaft aufzubauen sowie um soziale Programme zur Linderung der Armut und zur Förderung der Bildung

11 Landherr/Graf, Territoriale Macht und periphere imperiale Lebensweise, 47.

12 Exner et al., Einführung: Kritische Metalle in der Großen Transformation, 2.

13 Machado Aráoz, El auge de la Minería transnacional en América Latina, 137–139.

14 Linera García, Once Again on So-called »Extractivism«.

zu finanzieren.[15] Die bäuerlichen und indigenen Gemeinschaften, die in der Nähe der Projekte wohnen, profitieren meist allerdings kaum von diesen Programmen und lehnen diese auch oft ab: Sie leben zumeist von familiärer Landwirtschaft, unterstützt durch temporäre Migration vor allem der männlichen Familienmitglieder in die urbanen Zentren.

Da viele der mit familiärer Landwirtschaft verbundenen Aufgaben traditionell von Frauen wahrgenommen werden, sind es oft sie, die die Umweltveränderungen und die Effekte auf ihre Lebensweise als erstes wahrnehmen. Sie nutzen beispielsweise das zurückgeleitete – größtenteils unzureichend gefilterte und verschmutzte – Wasser für das Tränken ihrer Tiere, den eigenen Haushalt, und das Bewässern der Felder und müssen dann Lösungen finden, wenn das Trinkwasser nicht mehr trinkbar ist, die Bewässerungskanäle versiegen und die landwirtschaftliche Produktion zurückgeht. Frauen und Kinder sind außerdem am stärksten von den freigesetzten Giftstoffen betroffen, da sie mehr mit verschmutztem Wasser in Kontakt kommen als die meisten Männer, die oft mehr Zeit außerhalb ihrer Gemeinschaften verbringen, zum Beispiel, weil sie in die Städte migrieren.[16] Gleichzeitig steigen die sozialen Probleme bis hin zu Gewalt in Gemeinschaften und Familien, während soziale Kontrollsysteme oft geschwächt sind, da sich Befürworter*innen und Gegner*innen der extraktiven Projekte in den gemeinschaftlichen Gremien und Kontrollorganen gegenüberstehen.[17] Die Aufgaben, die traditionell als Verantwortung der Frauen angesehen werden, führen dazu, dass diese mehr und länger arbeiten als Männer, was ihre Teilnahme an Versammlungen erschwert, wo ihre Stimmen bei der Entscheidungsfindung auch oft nicht das gleiche Gewicht haben.[18]

Basierend auf diesen Erfahrungen greifen von ihnen entworfenen Alternativen zum extraktiven Entwicklungsmodell geschlechtsbezogene

15 Altvater, Gutes Leben am Rande eines schwarzen Lochs, 40.

16 Carvajal, Extractivismo en América Latina, 35.

17 Cumbre de las Mujeres frente al Cambio Climático, Memoria de la Cumbre de Mujeres en Celendín, 40; 45.

18 Paiva, Feminismo Paritario Indígena Andino, 303.

Ungleichheiten auf und problematisieren diese – im Folgenden werde ich darauf zurückkommen.

3. Gegen die Politik des Todes

Ein in ganz Lateinamerika verbreiteter Slogan anti-extraktiver Bewegungen ist: »La tierra es la vida y la vida no se vende, se ama y se defiende« (»Die Erde ist Leben, und das Leben wird nicht verkauft, es wird geliebt und verteidigt«).[19] Einerseits kann dieser eingängige Slogan innerhalb der kapitalistischen Logik von Eigentum und Besitz verstanden werden – danach geht es in den Konflikten um extraktive Projekte, um den Zugang zu Land und darum, den eigenen Grund und Boden eigenständig weiter bewirtschaften zu können. Dies ist eine der Forderungen vieler anti-extraktiver Mobilisierungen. Andererseits spielt der Slogan auch ein anderes Register an, das in vielen indigenen, bäuerlichen und ursprünglichen Gemeinschaften Lateinamerikas Widerhall findet und auf einer grundlegend anderen Art, in der Welt zu sein und dieser Sinn zu geben, beruht: Die Relationalität und Interdependenz zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Lebewesen, Ahnen und der Natur an sich nimmt hier einen zentralen Stellenwert ein. Leben ist nur in Beziehungen möglich und jede*r Beteiligte in diesen Beziehungen trägt dabei Sorge, diese zu erhalten und zu leben.[20]

Gegen eine Weltsicht, in der die Umwelt, aber auch Menschen, vor allem danach bewertet werden, wie viel aus ihnen extrahiert werden kann und wie viel sie erwirtschaften können, wird ein zirkuläres Denken und Sein gesetzt, in dem Gleichgewicht und Verbundenheit handlungsleitend sind und nicht Entwicklung als linear gedachter Prozess der Maximierung und Expansion.

Lateinamerikanische Aktivist*innen, aber auch Wissenschaftler*innen, charakterisieren – in Anlehnung an Mbembes Nekropolitik – Ex-

19 Fuertes/Polo, Entrevista: »La tierra es la vida y la vida no se vende, se ama y se defiende«.

20 Moreno/Trevilla, Comunidades y territorios que cuidan, 56.

traktivismus als Politik des Todes: Dies zeige sich in den Zonen der Opferung besonders deutlich; Deren Bewohner*innen seien jene, deren Tod in Kauf genommen werde. Nicht nur der physikalische Tod sei einberechnet, sondern diese Gruppen seien »sozial tot«; sie zählten nicht als schützenswertes Leben. Denn das Entwicklungsparadigma beruhe zentral auf der Ausbeutung und Erschöpfung nicht nur der Natur, sondern auch der Körper von denen, die durch ihre Arbeit das System am Laufen halten.[21] Das Sterbenlassen sei Grundstein der Entwicklung und des Wohlstands einiger weniger im Globalen Norden.

Nicht zufällig bezeichnen sich Aktivist*innen, die sich gegen extraktive Projekte zur Wehr setzen, als »defensoras/defensores de la vida« (»Verteidiger*innen des Lebens«)[22]. Dabei ist diese Bezeichnung geschlechtsbezogen unterschiedlich besetzt. Insbesondere Aktivistinnen legitimieren ihr Engagement, indem sie den Schutz und die Verteidigung ihrer Familien, nachfolgender Generationen und auch der Natur zusammenweben.[23] Einerseits erlaubt dies, gegenüber ihren Gemeinschaften, innerhalb ihrer Familien und gegenüber der breiteren (oft gegenüber ihrer Mobilisierung feindlich gesonnenen) Öffentlichkeit, ihren Aktivismus zu plausibilisieren, indem sie an traditionelle Geschlechterrollen anschließen.[24] Andererseits führt eine solche Positionierung zu Ausschlüssen von anderen Lebens- und Seinsweisen, beispielsweise von queeren Aktvist*innen und all jenen, die für sich keine mütterlichen oder familienverbundenen Rollen in Anspruch nehmen wollen oder können. Den Aktivist*innen ist dies oft bewusst – und teilweise gehen sie diese Ausschlüsse und Ambivalenzen proaktiv an, wie ich in einer anderen Veröffentlichung nachgezeichnet habe.[25]

Wenn es darum geht, welche Alternativen zum Extraktivismus existieren, reichen die Vorschläge allein in Lateinamerika von verschiedenen Versionen des Buen Vivir (Guten Lebens) bis hin zu post-extraktiven

21 Machado Aráoz, El auge de la Minería transnacional en América Latina, 147.
22 Ulloa, Feminismos territoriales en América Latina, 131.
23 Grieco, Motherhood, Mining and Modernity in the Peruvian Highlands, 139ff.
24 Jenkins, Unearthing Women's Anti-Mining Activism in the Andes, 448.
25 Leinius, Articulating Body, Territory, and the Defence of Life.

Szenarien.[26] Sie schließen an andere Vorschläge und Theorien an, die aus der Positionierung des Globalen Südens formuliert wurden: Mbembe argumentiert in »Necropolitics«[27] beispielsweise, dass Schwarze Geschichte mehr sei als »sozialer Tod«, sondern eben auch »the permanent generation, re-creation and resignification of life flows in the face of the forces of capture, extraction, and desiccation« bedeute.[28] Er fügt an: »To be sure, the two poles of re-creation and desiccation are inseparable.«[29]

Ähnliche Verbindungen zwischen der Politik des Todes und einer widerständigen Praxis des Lebens sind in Lateinamerika Grundlage von alternativen Entwürfen des Zusammenlebens. Bezug genommen wird unter anderem auf die Wissensbestände und das Selbstverständnis widerständiger und territorial verankerter Gemeinschaften, die von geflohenen versklavten Menschen gegründet wurden, die in Lateinamerika seit Jahrhunderten an den geographischen und gesellschaftlichen Rändern existieren. In Brasilien sind dies die Quilombos[30], die von Paulo Freire als »exemplarischer Moment jener Erfahrung der Rebellion, der Neuerfindung des Lebens, der Bejahung von Existenz und Geschichte durch Sklavinnen und Sklaven, die den notwendigen ›Gehorsam‹ hinter sich ließen, um die Erfindung der Freiheit zu suchen«[31] herausgestellt werden.

Ein Begriff, der sich in diesen territorial verankerten widerständigen Gemeinschaften entwickelt hat und die Grundlage für die Bewegung weg vom Fokus auf als linear verstandene Entwicklung und hin zur Zentrierung des Lebens darstellt, ist »Re-Existenz«. Er setzt sich aus »resistencia« (Widerstand) und »existencia« (Existenz) zusammen und bezeichnet »die Mittel, die Gemeinschaften schaffen und entwickeln, um ihr Leben täglich neu zu erfinden und so der Realität zu begegnen, die

26 Brand, Degrowth und Post-Extraktivismus.
27 Mbembe, Necropolitics.
28 Mbembe, Necropolitics, 159.
29 Ebd.
30 Leff, Political Ecology: Deconstructing Capital and Territorializing Life, 392.
31 Freire, Pedagogía de la esperanza, 134–135.

durch das hegemoniale Projekt geschaffen wurde, das von der Kolonialzeit bis heute die Existenz der comunidades afrodescendientes minderwertig gemacht, zum Schweigen gebracht und nur in negativer Weise sichtbar gemacht hat.«[32]

Wie Mbembe in Bezug auf Schwarze Geschichte betont, stellt auch Albán Achinte die kreativen und lebensbejahenden Praktiken in den Fokus, mit denen sie sich gegen die beständigen Bemühungen der Assimilation und Auslöschung zur Wehr setzen, indem sie eigene Lebensweisen bewahren. Diese sind nicht starr, sondern dynamische Praktiken, die auf Zeitverständnissen und Lebensrhythmen beruhen, die nicht in einem linearen Modell aufgehen und in denen Kreativität, Freude und Genuss am Leben im Angesicht der Gewalt des Kolonialismus als Teil des Widerstands zu sehen sind.

4. Das Leben verteidigen bedeutet, die Geschlechtsbezogenheit von Gewalt zu sehen

Es bleibt die Frage, ob diese Orientierung auf das Leben, auf anzestrales Wissen und kollektive Praktiken der Sorge und der widerständigen Re-Existenz nicht ganz grundlegend Frauen benachteilige. Denn oft gelten sie als diejenigen, die die traditionellen Lebensweisen ihrer Gemeinschaft zu bewahren beauftragt sind.[33] Wird so die Reproduktion des Lebens nicht über die Körper der Frauen gesichert und macht dies nicht wiederum patriarchale Strukturen unsichtbar und unangreifbar?

Die Aktivist*innen selbst sehen und thematisieren die Geschlechtsbezogenheit der Gewalt extraktiver Projekte in aller Deutlichkeit: In der Kampagne »Rexistir« des Netzwerks der Frauen-Verteidigerinnen von Sozialen und Umweltrechten (»Red Latinoamericana de Mujeres Defen-

32 Albán Achinte, Artistas Indígenas y Afrocolombianos, 94, Übers. JL.

33 Jenkins, Unearthing Women's Anti-Mining Activism in the Andes, 452ff.

soras de Derechos Sociales y Ambientales«)[34] werden exemplarische Fälle vorgestellt, die zeigen, wie geschlechtsspezifische Gewalt und Gewalt gegen die Umwelt eng miteinander verbunden sind. Wie das Netzwerk betont, ist das Wissen und die verkörperte Erfahrung von Frauen gefragt:

> »Wir verstehen, dass wir der neuen Kolonisierung des Extraktivismus *widerstehen*, wenn wir uns von unseren Körper-Territorien in Lateinamerika ausgehend (miteinander) verweben; indem wir unsere Erinnerungen, Kämpfe und Alternativen für ein gutes Leben als Frauen zurückfordern und somit eine neue Welt schaffen, *rexistieren* wir.«[35]

Die Kampagne zielt insbesondere darauf, Verletzungen der Frauen, der Menschenrechte sowie der Natur sichtbar zu machen und sie öffentlich anzuprangern, um ihren Schutz sicherzustellen.

Sie nennen es nicht Re-Existenz, sondern Rexistenz, um ihre alltäglichen Praxen zur Erlangung eines erfüllten Lebens, aber auch die expliziten Mobilisierungen gegen extraktive Projekte als Widerstand und damit als politisch zu charakterisieren. Damit richten sie sich auch gegen die Tendenzen – auch in anti-extraktiven Bewegungen – das Handeln von Frauen als unpolitisch zu definieren.

Wissenschaftliche Debatten greifen diese nicht-dualistische Haltung auf, um die Praktiken lateinamerikanischer Aktivist*innen als dekolonisierende Wissensproduktion nachzuzeichnen und alternative Perspektiven auf das Entwicklungsparadigma aufzuzeigen: Andrea Sempértegui hat in ihrer Arbeit mit ekuadorianischen Aktivistinnen aus dem Amazonas-Gebiet nachgezeichnet, wie diese das Säen und Pflanzen, Haus- und Feldarbeit, ihre künstlerischen und handwerklichen Praktiken und Mobilisierungen nicht als separate Sphären, sondern

34 Das Netzwerk ist eines der wichtigsten lateinamerikanischen Netzwerke von Aktivist*innen gegen extraktive Projekte, mehr Informationen unter https://rexistir.com/.

35 Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales, Rexistir: tejiendo cuerpos territorios.

als untrennbar miteinander verbundene Aspekte eines widerständigen Lebens, das durch gegenseitige Fürsorge geprägt ist, verstehen.[36]

Ihre Deklaration für einen »Kawsak Sacha« (»Lebendigen Wald«), die sie auf dem Marsch für das Leben 2013 an die ekuadorianische Regierung gerichtet haben,[37] um gegen die Erdölförderung und die Expansion von Tagebauen in ihrem Territorium zu protestieren, verbindet diese Aspekte mit der Ablehnung des (neo-)extraktivistischen Entwicklungsversprechens der damaligen Regierung. Wie eine der von Sempértegui interviewten Frauen erläutert: »Es handelt sich um eine neue Form der Beziehung, die nicht den strengen Schutz von Bäumen oder Wäldern voraussetzt. Vielmehr erkennt sie ausdrücklich an, dass die Natur existiert, weil jemand für sie arbeitet. Jemand regeneriert sie.«[38] Diese anti-dualistische Perspektive auf die Interdependenz und die gegenseitige Verantwortung verbindet anti-extraktive Kämpfe in ruralen und urbanen Gegenden in ganz Lateinamerika: Das Kollektiv »La Cuerpa Oesta« aus dem östlichen Teil Montevideos, der Hauptstadt Uruguays, sieht die Arbeit, die sie machen und die sich, wie bei den amazonischen Frauen in Ekuador, nicht auf eine Sphäre oder Aktivität begrenzen lässt, als Verteidigung und Genuss des Territoriums, »nicht nur um Widerstand zu leisten, sondern um neue Formen zu leben zu schaffen«[39]. Sie erklären ihren Widerstand folgendermaßen:

> »Es ist unmöglich, nicht von allem, was uns umgibt, beeinflusst zu werden, so wie wir mit anderen zusammen sind. Ich kann nicht gesund und frei sein, wenn das, was mich umgibt, nicht lebendig, frei und gesund ist, und das zu verstehen, bedeutet zu verstehen, dass der Kampf notwendig ist (…). Es geht darum, Leben zu erzeugen und sich um dieses zu kümmern.«[40]

---

36 Sempértegui, Weaving Resistance.

37 Ebd., 12.

38 Interview mit Patricia Gualinga, 8. August 2017, Puyo, zitiert und übersetzt nach Sempértegui, Weaving Resistance, 201.

39 Rodríguez Lezica/Migliaro González, Territorios para cuidar la vida, 90, Übers. JL.

40 Ebd., 96.

5. Fazit: Allianzenbildung für das Leben

In meinem Beitrag habe ich aufgezeigt, wie lateinamerikanische anti-extraktive Bewegungen den Kampf gegen konkrete extraktive Projekte wie Tagebaue oder Erdölförderung mit einer Kritik am extraktiven Entwicklungsparadigma verbinden. Ich habe ebenso gezeigt, wie insbesondere Aktivistinnen den Kampf gegen geschlechtsbezogene Gewalt und Ungleichheiten als Teil der Verteidigung des Lebens setzen.

Es stellt sich abschließend die Frage, inwiefern Bewegungen und Gemeinschaften aus dem Globalen Norden und Bewegungen und Gemeinschaften aus dem Globalen Süden voneinander lernen können und ob die in diesem Beitrag vorgestellten Perspektiven eine Alternative zum Entwicklungsparadigma bieten. Und weitergehend: Wie können wir die unterschiedlichen Ausgangspunkte, -perspektiven und -praktiken verschiedener Gruppen in verschiedenen Teilen der Welt miteinander in einen Dialog bringen, der nicht eine Ontologie über die andere stellt, gleichzeitig aber nicht naiv von einem kulturellem Realismus ausgeht, in dem alle Ontologien gleichermaßen leb- und anstrebbar sind?

Denn bei der Berichterstattung über anti-extraktive Kämpfe gibt es ein immer wiederkehrendes Muster: Indigene und bäuerliche Gemeinschaften werden entweder aus einem hegemonialen Blick heraus definiert und ihre Forderungen und Kämpfe so interpretiert, dass sie aus dieser Weltsicht verständlich werden – dies ist in Peru oft vor allem mit den Kämpfen der Bewohner*innen des Andenhochlands geschehen: Es sind dann die Kämpfe von Bäuer*innen um ihr Land oder die vom Ausland gesteuerten Kämpfe der ungebildeten Landbevölkerung, die nicht verstehen, dass sie manipuliert wurden.[41] Oder die Kämpfe werden so lange ignoriert, wie sie nicht den Alltag oder den Wohlstadt der städtischen Ober- und Mittelschichten tangieren und, sobald dies geschieht, werden sie als unzivilisierte Gewalt entpolitisiert.[42] Dies trifft in Peru oft

41 García Pérez, El síndrome del perro del hortelano; Drinot, The Meaning of Alan García.

42 Drinot, Foucault in the Land of the Incas; Silva Santisteban, Perros y Antimineros.

die Kämpfe der Bewohner*innen des Amazonasgebiets. Hier zu erwähnen ist sicherlich der Konflikt um die Konzessionierung von Territorien an extraktive Unternehmen in Bagua, bei dem 2009 33 Personen getötet wurden.[43]

Die Zentrierung auf das Leben als Alternative zur extraktiven Entwicklung kann dabei helfen – und hat dies auch schon –, Allianzen zwischen verschiedenen Bewegungen herzustellen und dabei ihre Verschiedenheit ernst zu nehmen. Die Mobilisierungen von bäuerlichen und indigenen Gemeinschaften gegen Goldminen in Cajamarca im Norden Perus können dann zusammengedacht werden mit den Aktionen der Aktivist*innen von #NiUnaMenos, die gegen den Femizid, also die Ermordung von Frauen*, kämpfen: Denn extraktive Projekte sind aus dieser Perspektive eben nicht nur Projekte, in denen Rohstoffe aus der Erde extrahiert und dann exportiert werden, sondern all jene Projekte, in denen sowohl Territorien als auch Körper verdinglicht, ausgebeutet und erschöpft werden.

Unterschiedliche Verständnisse bleiben jedoch bestehen, und die Verwendung derselben Worte kann die verbleibenden Distanzen nur teilweise mildern. Denn natürlich gibt es Konflikte darum, wer welche Begriffe nutzt und wofür, gerade auch in einem Kontext, in dem radikale Abtreibungsgegner*innen unter dem Slogan »Das Leben schützen« mobilisieren.

Im Herbst 2022 zeigte die Reise der Zapatistas in Europa Aspekte einer solchen Allianzenpolitik: Eine Delegation dieser mexikanischen Bewegung, die seit 1994 ein autonomes Territorium gegen den mexikanischen Staat verteidigt und dabei andere Formen des Lebens und der Gesellschaft praktiziert, war in Europa unter dem Slogan »Viaje por la vida – Reise für das Leben« unterwegs.[44] Die Zapatistas betonten immer wieder, dass sie einen Austausch anstrebten; denn nur gemeinsam sei die Transformation zur Erhaltung des Lebens möglich.[45]

---

43 Gil Ramón, Fighting for Andean resources, 254.

44 Goisauf, Die friedliche Eroberung Europas durch die Zapatistas.

45 Subcomandante Moisés, EZLN: Rede von Subcomandante Moisés in Wien am 14. September 2021.

Zunächst einmal ist eine gründliche Reflexion und Genealogisierung der Wissensbestände und -traditionen in Westeuropa, die das Leben zentrieren und die zu den in Lateinamerika entwickelten Paradigmen sprechen können, geboten. Denn die grundlegende Logik der Verteidigung des Lebens ist auch in Europa und den USA Ursprung einer ganzen Reihe von Mobilisierungen, die von der Philosophin Eva von Redecker als »Revolutionen für das Leben«[46] gefasst werden. Sie sieht zum Beispiel Ende Gelände, #BlackLivesMatter oder auch Extinction Rebellion als Projekte, die andere Beziehungsweisen zu etablieren suchen, die regenerieren, teilen, pflegen und retten und Leben eben nicht verdinglichen und damit letztendlich töten.[47] Um solche Beziehungsweisen im Kleinen und Großen zu etablieren und damit das extraktive Entwicklungsparadigma zu überwinden, benötigen wir nicht nur eine andere Wirtschaft, sondern eine grundlegend andere Weltsicht. Und diese fängt bei der Sprache an: Robin Wall Kimmerer erörtert in ihrem Essay »Die Grammatik der Lebendigkeit«[48] den Perspektivenwechsel, den dies impliziert. Sie stellt die Notwendigkeit einer Sprache in den Mittelpunkt, die Lebewesen nicht verdinglicht, sondern in ihrer Lebendigkeit anerkennt, denn: »Wir brauchen Wörter, die unsere Beziehung zur Natur heilen, die uns einladen eine inklusive Weltanschauung einzunehmen, die alle Lebewesen als Subjekte versteht«[49].

Allianzen sind möglich und nötig – immer im Bewusstsein der Kolonialität gegenwärtiger Beziehungen, die unterschiedlichen Weltsichten unterschiedliche Möglichkeiten, Realität zu bestimmen und zu transformieren, zuteilt. Denn das Streben nach einem alternativen Entwicklungsparadigma darf nicht zu einer neuerlichen Aneignung anderer Wissensbestände führen, sondern das Potenzial einer tatsächlichen Transformation von Beziehungsweisen mit Leben füllen. Denn eine andere Welt ist möglich – und nötig.

---

46 Von Redecker, Revolution für das Leben.

47 Ebd., 288ff.

48 Wall Kimmerer, Die Grammatik der Lebendigkeit, 15ff.

49 Ebd., 30.

Literatur

Albán Achinte, Adolfo, Artistas Indígenas y Afrocolombianos: entre las Memorias y las Cosmovisiones Estéticas de la Re-Existencia, in: Palermo, Zulma (Hg.), Arte y Estética en la Encrucijada Descolonial, Buenos Aires 2009, 83–112.

Altvater, Elmar, Gutes Leben am Rande eines schwarzen Lochs – Entwicklungsextraktivismus, informeller Kleinbergbau und die solidarische Ökonomie, in: Exner, Andreas/Held, Martin/Kümmerer, Klaus (Hg.), Kritische Metalle in der Großen Transformation, Berlin 2016, 39–51.

Brand, Ulrich, Degrowth und Post-Extraktivismus: Zwei Seiten einer Medaille?, in: Working Paper 5/2015 der DFG-KollegforscherInnengruppe Postwachstumsgesellschaften 2015.

Burchardt, Hans-Jürgen/Peters, Stefan, Extraktivismus, in: Brunner, Jan et al. (Hg.), Wörterbuch Land- und Rohstoffkonflikte, Bielefeld 2019, 65–71.

Carvajal, Laura María, Extractivismo en América Latina: impacto en la vida de las mujeres y propuestas de defensa del territorio, Bogotá 2016.

Chagnon, Christopher W. et al., From extractivism to global extractivism: The evolution of an organizing concept, in: The Journal of Peasant Studies 49,4 (2022), 760–792, DOI 10.1080/03066150.2022.2069015.

CooperAcción, Boletín electrónico: Actualidad minera del Perú, Lima 2019, http://cooperaccion.org.pe/wp-content/uploads/2019/06/Boletin-AMP-Junio.pdf (abgerufen am 30.6.2019).

Cumbre de las Mujeres frente al Cambio Climático, Memoria de la Cumbre de Mujeres en Celendín, Lima 2015.

Drinot, Paulo, Foucault in the Land of the Incas: Sovereignty and Governmentality in Neoliberal Peru, in: Drinot, Paulo (Hg.), Peru in Theory, New York 2014, 167–189.

—, The Meaning of Alan García: Sovereignty and Governmentality in Neoliberal Peru, in: Journal of Latin American Cultural Studies 20,2 (2011), 179–195.

Exner, Andreas/Held, Martin/Kümmerer, Klaus, Einführung: Kritische Metalle in der Großen Transformation, in: Exner, Andreas/Held, Martin/Kümmerer, Klaus (Hg.), Kritische Metalle in der Großen Transformation, Berlin 2016, 1–15.

Freire, Paulo, Pedagogía de la esperanza: Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido, México D.F. 2005.

Fuertes, Cristina/Polo, Yolanda, Entrevista: »La tierra es la vida y la vida no se vende, se ama y se defiende«, La Coordinadora de Organizaciones para el Desarrollo 2019, https://coordinadoraongd.org/2019/03/la-vida-no-se-vende-se-ama-y-se-defiende/ (abgerufen am 10.03.2023).

García, Marcial/Pantigoso, Paulo, Peru's mining & metals investment guide 2020/2021, Lima 2019.

García Pérez, Alan, El síndrome del perro del hortelano, in: El Comercio, Lima 2007.

Gil Ramón, Vladimir R., Fighting for Andean resources: extractive industries, cultural politics, and environmental struggles in Peru, Tucson 2020.

Goisauf, Theresa, Die friedliche Eroberung Europas durch die Zapatistas: Eine »Reise für das Leben«, Paulo Freire Zentrum 2021, https://www.pfz.at/themen/globale-ungleichheiten/die-friedliche-eroberung-europas-durch-die-zapatistas-eine-reise-fuer-das-leben/ (abgerufen am 15.03.2023).

Grieco, Kyra, Motherhood, Mining and Modernity in the Peruvian Highlands: from Corporate Development to Social Mobilization, in: Mageza-Barthel, Rirhandu et al. (Hg.), Negotiating Normativity: Postcolonial Appropriations, Contestations, and Transformations, New York 2016, 131–146.

Jenkins, Katy, Unearthing Women's Anti-Mining Activism in the Andes: Pachamama and the »Mad Old Women«, in: Antipode 47,2 (2015), 442–460.

Landherr, Anna/Graf, Jakob, Territoriale Macht und periphere imperiale Lebensweise – Internalisierungsmechanismen in der chilenischen Bergbaustadt Tierra Amarilla, in: Journal für Entwicklungspolitik 4 (2021), 44–69.

Leff, Enrique, Political Ecology: Deconstructing Capital and Territorializing Life, Cham 2021, DOI 10.1007/978-3-030-63325-7_1.

Leinius, Johanna, Articulating Body, Territory, and the Defence of Life: The Politics of Strategic Equivalencing between Women in Anti-Mining Movements and the Feminist Movement in Peru, in: Bulletin of Latin American Research (2020), DOI 10.1111/blar.13112.

Linera García, Álvaro, Once Again on So-called »Extractivism«, in MR online 2013, https://mronline.org/2013/04/29/gl290413-html/ (abgerufen am 15.03.2023).

Machado Aráoz, Horacio, El auge de la Minería transnacional en América Latina: De la ecología política del neoliberalismo a la anatomía política del colonialismo, in: Alimonda, Héctor (Hg.), La Naturaleza colonizada: Ecología política y minería en América Latina, Buenos Aires 2011, 135–180.

Mbembe, Achille, Necropolitics, Durham/London 2019.

Moreno, Veronica/Trevilla, Diana, Comunidades y territorios que cuidan. Resistires y re-existencias locales colectivas para la reproducción de la vida, in: Díaz Lozano, Juliana et al. (Hg.), Fronteras y cuerpos contra el Capital: Insurgencias feministas y populares en Abya Yala, Buenos Aires 2021, 55–66.

Paiva, Rosalía, Feminismo Paritario Indígena Andino, in: Espinosa Miñoso, Yuderkys/Gómez Correal, Diana/Ochoa Muñoz, Karina (Hg.), Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, Epistemología y Apuestas Descoloniales en Abya Yala, Popayán 2014, 295–308.

Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales Rexistir: tejiendo cuerpos territorios, 2018, https://rexistir.com/(abgerufen am 10.03.2023).

von Redecker, Eva, Revolution für das Leben, Frankfurt a.M. 2020.

Rodríguez Lezica, Lorena/Migliaro González, Alicia, Territorios para cuidar la vida: Experiencias de mujeres en lucha desde Uruguay, in: Díaz Lozano, Juliana et al. (Hg.), Fronteras y cuerpos contra el Capital: Insurgencias feministas y populares en Abya Yala, Buenos Aires 2021, 83–108.

Sempértegui, Andrea, Weaving Resistance: The Amazonian Women's Struggle against Extractivism in Ecuador, Gießen 2021.

Silva Santisteban, Rocío, Perros y Antimineros: Discursos extractivistas y prácticas represivas en el Perú, in: Tabula Rasa 24 (2016), 79–104.

Subcomandante Moisés EZLN: Rede von Subcomandante Moisés in Wien am 14. September 2021, Amerika21 2021, https://amerika21.de/dokument/254099/subcomandante-moises-wien-ezln (abgerufen am 15.03.2023).

Svampa, Maristella, Bergbau und Neo-Extraktivismus in Lateinamerika, in: FDCL – Forschungs- und Dokumentationszentrum Chile-Lateinamerika (Hg.), Der Neue Extraktivismus. Eine Debatte über die Grenzen des Rohstoffmodells in Lateinamerika, Berlin 2012, 14–21.

Ulloa, Astrid, Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos, in: Nómadas (2016), 123–139.

Wall Kimmerer, Robin, Die Grammatik der Lebendigkeit: Zwei Essays, Hiddensee 2021.

Entwickeln oder auswickeln? Von der Notwendigkeit einer gegenseitigen Dekolonisierung unseres Denkens

Boniface Mabanza Bambu

Zu den schärfsten Kritiker*innen des Entwicklungsbegriffes gehört ohne Zweifel der 2018 gestorbene kamerunische ehemalige Jesuit und Philosoph Eboussi Boulaga. In seinem 2015 erschienenen Essay »Wenn wir den Begriff Entwicklung akzeptieren, sind wir verloren. Von der Notwendigkeit einer gegenseitigen Dekolonisierung unseres Denkens«[1] plädiert er für eine Ablehnung des Entwicklungsbegriffes, der für ihn ideologiebehaftet ist, von seiner europäischen Entstehungsgeschichte nicht zu trennen ist und Interessen wie Rohstoffausbeutung und Schaffung von Absatzmärkten verschleiert. Darüber hinaus sieht Eboussi Boulaga den Entwicklungsbegriff als »Stellvertreter für andere Begriffe wie ›Zivilisation‹ und ›Fortschritt‹. Die zugrundeliegende Philosophie der Entwicklung ist die Überlegenheit der modernen westlichen Zivilisation«[2]. Entsprechend den Wahrnehmungsfiltern dieser Überlegenheit werden afrikanische Gesellschaften zu defizitären Räumen reduziert, in denen es nur Probleme gibt, für die es reichliche Lösungskompetenzen in den bereits entwickelten Industriegesellschaften gebe. An diesem Aspekt setzt die Kritik des senegalesischen Ökonomen Felwine Sarr an.

1 Eboussi Boulaga, Wenn wir den Begriff ›Entwicklung‹ akzeptieren.

2 Ebd., 226.

Für ihn hält der Entwicklungsansatz, wie er nun bekannt ist, nicht das, was er eigentlich verspricht:

> »Etymologisch ist die Tätigkeit des Entwickelns der Gegensatz zu der des Einwickelns. (…) Man hat den Afrikanern eine Art soziale Konfektion angeboten. Um Politik, Wirtschaft und Gesellschaft zu organisieren, sollten sie sich in institutionelle Formen kleiden, die aus der mehrtausendjährigen Geschichte eines anderen Erdteils hervorgegangen sind und deren aktuelle Erscheinungsformen nicht einmal die Urheber dieser Formen hätten voraussagen können. Anstelle einer Stärkung des Originellen, der der charakterlichen Besonderheiten der Völker ist es zur Verordnung eines einheitlichen Modells gekommen. Zunächst sollte jede Kultur *sein wie*, dann sollte sie *mehr sein* und im Ergebnis war sie stets *weniger*. Das war ganz wörtlich eine ›Einwicklung‹ (enveloppement) der nichtwestlichen Gesellschaften: Man hat sie in gesellschaftliche Formen eingewickelt, die ihnen nicht entsprechen.«[3]

Bei genauer Betrachtung geht es Felwine Sarr weniger um den Entwicklungsbegriff als um die Bedingungen für eine Selbstbestimmung unter einer fremden Herrschaft, die sich bis jetzt fortsetzt. Dieser Beitrag will diesen Denkanstoß aufgreifen und zeigen, dass es für afrikanische Gesellschaften darauf ankommt, sich neu zu erfinden, um die erforderlichen Prozesse in Gang zu setzen, um das Leben der Menschen auf diesem Kontinent unter Berücksichtigung der gegenwärtigen Herausforderungen und der Zukunftsfähigkeit der Menschheit zu verändern. Solche Überlegungen sind in Afrika nicht neu, sie prägten schon die Auseinandersetzungen um die Fortschrittswege afrikanischer Gesellschaften nach den formellen Unabhängigkeiten. Einer der Denker*innen, die diese Debatte entscheidend prägten, ist Julius Nyerere.

3 Sarr, Afrotopia, 23.

1. Julius Nyerere: Bildung und Entwicklungsfrage

Julius Nyerere, der erste Präsident Tansanias, formulierte in einer Rede im Jahr 1976 folgende Bemerkungen zu den Themen Entwicklung und Bildung:

> »Entwicklung hat einen Zweck; dieser Zweck ist die Befreiung des Menschen. Es stimmt, dass wir in der Dritten Welt viel über wirtschaftliche Entwicklung reden – über die Ausweitung der Anzahl von Gütern und Dienstleistungen und die Fähigkeit, sie zu produzieren. Aber die Güter werden benötigt, um den Menschen zu dienen; die Dienstleistungen werden benötigt, um das Leben der Menschen leichter und fruchtbarer zu machen. Politische, soziale und wirtschaftliche Organisation ist notwendig, um die Freiheit und Würde der Menschen zu vergrößern. Wir kommen immer wieder auf den Menschen zurück – auf den befreiten Menschen – als das Ziel der Tätigkeit, das Ziel der Entwicklung. Aber der Mensch kann sich nur selbst befreien oder entwickeln. Er kann nicht von einem anderen befreit oder entwickelt werden. Das Gleiche gilt für die Bildung. Ihr Ziel ist die Befreiung des Menschen von den Fesseln und Beschränkungen der Unwissenheit und Abhängigkeit.«

Die Analyse Nyereres hat heute noch große Relevanz. Das Entwicklungsprojekt, wie es in vielen nachkolonialen Staaten konzipiert wurde, verstärkt die »Außenorientiertheit« und die damit verbundenen Bildungskonzepte zementieren den Blick nach außen. Solch eine Entwicklungsstrategie sieht in den europäisch gebildeten Eliten Partner. Sie sind Empfänger des herrschenden Gesellschafts- und Entwicklungsmodells und nutzen ihre Macht für dessen Etablierung auf Kosten der Mehrheit der Menschen in ihren jeweiligen Ländern. Aus der Sicht des traditionellen Bildungssystems sind sie Verräter, die Türöffner eines Systems, das auf die lokalen Strukturen zerstörerisch wirkt.

Wenn an der Aussage, »Bildung verändert alles«, etwas stimmt, dann die Idee, dass Bildung in der Tat eine Schlüsselrolle in der Transformation von Gesellschaften einnimmt. Aber damit ist noch nicht bestimmt, in welche Richtung diese Transformation stattfindet. Wenn Entwicklung

nach dem nachholenden Modell und nicht entsprechend den internen Notwendigkeiten der zu entwickelnden Gesellschaften konzipiert wird, dann ist die dazu gehörige Bildung ein Instrument der Außenorientiertheit. Zwar greift dieses Modell nur partiell, weil seine Protagonisten, die Eliten, oft keinen Zugriff auf die Mikro-Ebenen in ihren Ländern haben. Dennoch sind die Makro-Strukturen, die sie prägen, entscheidend genug, um auf die Mikro-Ebenen zerstörerisch zu wirken. Bildung ist dann ein Instrument der Außenorientiertheit derer, die mit dem Kopf woanders sind als dort, wo sie leben: sie lesen Bücher, die woanders geschrieben werden, konsumieren Medienprodukte, die woanders entstehen. Es wundert kaum, dass einige über Afrika genauso reden wie die Mainstream-Medien: sie übernehmen die gleichen Vorurteile, Verallgemeinerungen und essentialistischen Bilder.

Auf jeden Fall gilt es festzuhalten, dass das lokale Wissen und dessen Lösungsansätze aufgrund der Außenorientiertheit kaum Beachtung findet. Es wird nicht geschützt, geschweige denn gefördert. Im Gegenteil, es wird zerstört und dies ist ein Problem nicht nur für die direkt betroffenen Gesellschaften, sondern auch für die Menschheit insgesamt, denn auf diese Weise stirbt die Vielfalt des Wissens. Diese Vielfalt ist dringend notwendig in einer Zeit, in der die Menschheit schwere Krisen durchmacht, die auch letztendlich mit monolithischem Wissen und dem daraus abgeleiteten Wirtschafts- und Gesellschaftsmodell zu tun haben. Anstatt diese Vielfalt blühen zu lassen, verbreiten sich aber überall fast ungehindert verpackte Lösungen, d.h. Lösungen, die in ein paar wenigen Zentren entwickelt wurden, die aber als gültig für alle Kontexte dargestellt werden.

In der Rhetorik der Protagonist*innen der Entwicklungspolitik wird behauptet, dass man von den Fehlern gelernt habe und sich vom »Top-Management-Prinzip« verabschiedet habe. In der Wirklichkeit bleibt es so, dass die Anspielung auf lokales Wissen in den meisten Fällen nur rein rhetorischer Natur ist. Im Katastrophenmanagement, Konfliktbearbeitung, in der Strukturierung der Makro-Ökonomie und in vielen anderen Bereichen, die mit Entwicklungspolitik zusammen hängen, herrschen nach wie vor die Konzepte der dominanten Gebernationen. Rückbesinnung auf lokales Wissen und lokale Expertise hätte beispielsweise

die Wertschätzung lokaler Sprachen im Bildungssystem bedeutet, denn Sprachen transportieren Denksysteme. Selbst diese elementare Voraussetzung wird nicht beachtet und die Krise der Bildungssysteme in vielen afrikanischen Ländern hat damit zu tun, dass viele Kinder nicht in den Sprachen lernen, die sie zu Hause sprechen. Sie werden sehr früh mit Sprachen konfrontiert, die sie im Alltag nicht gebrauchen und deren Lebenswelten weit entfernt sind von der ihren.

Jacob Mabe sieht in dieser Vernachlässigung der nativen Sprachen in der Erziehung und Bildung den Ursprung der meisten Entwicklungsprobleme. Sein Urteil: »Es war zweifellos ein großer Fehler, Englisch, Französisch, Portugiesisch und Spanisch zu den einzigen Amts- und Unterrichtsprachen zu erklären.«[4] Unter Berücksichtigung dieses Versagens in elementaren Voraussetzungen, die selbstbestimmte Entwicklungswege hätten prägen müssen, erscheint die oft zitierte Ausrichtung an den Entwicklungsstrategien der Entwicklungsländer wie eine Farce. An dieser Farce sind auch die Eliten der so genannten Entwicklungsländer beteiligt, die die Notwendigkeit tiefgreifender Veränderungen für ihre Zukunft nicht sehen oder nicht sehen wollen.

2. Afrikanische Entwicklungswege

2.1 Erfahrungen anderer Entwicklungsregionen im Lichte afrikanischer Ideen

In einem 2004 erschienen Buch, das aus meiner Perspektive für die afrikanischen Länder viel mehr Beachtung finden sollte, beschreibt der Wirtschaftswissenschaftler und Journalist Joshua Cooper Ramo, der für ein paar Jahre das Pekinger Büro von Kissinger Associates – einer von Henry Kissinger 1982 gegründeten Beratungsfirma – geleitet hat, verschiedene Herausforderungen, die das Gleichgewicht der Welt in den nächsten Jahren verändern werden. Neben den Folgen der Erderwärmung geht er u.a. auf die Vorherrschaft des Westens ein. Er geht

4 Mabe, 50 Jahre Unabhängigkeit in Afrika, 34.

davon aus, dass sich in nächster Zeit verschiedene Entwicklungswege und eine multipolare Welt durchsetzen werden. Für ihn wird dadurch nicht nur die ökonomische Vorherrschaft des Westens infrage gestellt, sondern auch sein Anspruch, zu entscheiden, was gut und was böse ist und was als internationales Recht zu gelten hat. Für ihn scheint es ausgemacht zu sein, dass dem Westen in dieser sich einläutenden Phase abgesprochen wird, sich im Namen von Moral und Menschlichkeit in alle Angelegenheiten der Welt einzumischen. Der Westen wird nach den Worten des früheren französischen Außenministers Hubert Védrine sein »Monopol auf die Geschichte und die große Erzählung« einbüßen. Interessanter in diesem Buch sind die drei Grundregeln für ökonomische Entwicklung für die Länder des Globalen Südens, die er ausgehend von der chinesischen Erfahrung für die afrikanischen Länder formuliert: Erstens Innovationen fördern; zweitens: nicht nur an die Steigerung des Bruttosozialprodukts denken, sondern auch an die Verbesserung der Lebensqualität. Damit gemeint ist die Notwendigkeit für die Länder des Südens, eine gewisse Form von Gleichheit als Voraussetzung für Ordnung und Frieden anzustreben; drittens: Wahrung der nationalen Unabhängigkeit und Selbstbestimmung, verbunden mit der Weigerung, den Westmächten die Vorherrschaft zu überlassen. All diese Prinzipien sind für Afrika nicht neu, wie in den folgenden Zeilen am Beispiel der Arusha-Deklaration gezeigt wird.

Dass arme Länder Innovationen in allen Bereichen brauchen, um die soziale Mobilität zu ermöglichen und die Lebensstandards zu verbessern, liegt auf der Hand. Es ist Aufgabe der Bildungseinrichtungen, solche Innovationen zu fördern und zu begleiten. Die Bildungssysteme in vielen Ländern sind leider nicht auf die Förderung von Innovationen ausgerichtet. Dies lässt sich sowohl an ungeeigneten didaktischen Konzepten als auch an fehlenden Finanzierungsmöglichkeiten und Infrastrukturen beobachten. Das Problem ist längst bekannt, auch wenn in einigen der betroffenen Länder keine Lösung in Sicht ist. Die Arusha-Deklaration von 1967, die die damalige Einheitspartei Tansanias in ihrer Satzung verabschiedet hatte, gilt als Richtschnur für einen unabhängigen nationalen Aufbau aus eigener Kraft. Die Arusha-Deklaration sah Innovationen, ohne den Begriff zu verwenden, als notwendige

Bedingung für Entwicklungsprozesse. Sie definierte sie nicht nur im Blick auf die Makro-Ebene als Reformfähigkeit der Regierung, um sich dem sich ändernden Kontext anzupassen, sondern auch als Zugewinn an Wissen und Fertigkeiten, die dezentral etwa in der Landwirtschaft eingesetzt größere Ernten bewirken.[5] Die Arusha-Deklaration hatte die Gleichheit aller Menschen, die Achtung ihrer Würde als weiteres Prinzip definiert. Cooper Rama sieht ausgehend von der chinesischen Erfahrung eine gewisse Gleichheit als Voraussetzung für Ordnung und Frieden und macht damit deutlich, dass es nicht nutzt, gute makro-ökonomische Daten vorzuweisen, wenn die positiven Wirtschaftstrends nicht mit Maßnahmen zur Umverteilung begleitet werden. Dass ein Wirtschaftswachstum, das nur einer kleinen Gruppe zugutekommt, auf lange Sicht die politische und soziale Stabilität durch Ausbruch von Gewalt in verschiedensten Formen gefährdet, wird an vielen Orten auf dem afrikanischen Kontinent und darüber hinaus erlebt.

Die dritte von Cooper Ramo definierte Regel steht auch explizit in der Arusha-Deklaration: Festigung der Unabhängigkeit des Landes für die Errichtung einer demokratischen, sozialistischen Volksregierung. Explizit steht in der Erklärung: »Um die Freiheit unseres Landes von Grund auf zu erhalten, ist Selbständigkeit in jeder Beziehung nötig, so dass wir andere Länder nicht um Unterstützung angehen und bitten müssen.«[6] Die Selbstständigkeit wurde in der Arusha-Deklaration von unten bis ganz oben gedacht. Nur wenn die kleinsten Einheiten unabhängig sind, können die übergeordneten Instanzen unabhängig sein und »Selbständigkeit aller Regionen heißt Selbstständigkeit für die ganze Nation, und das ist unser Ziel«[7].

Das Prinzip der Unabhängigkeit ist meiner Meinung nach der Bereich, in dem die afrikanischen Länder am meisten Nachholbedarf haben. Weil es bei vielen an eigenen Konzepten fehlt, deren Umsetzung mit eigenen Mitteln erfolgt, machen sie sich vulnerabel für alle

5 Nyerere, Die Arusha-Deklaration zehn Jahre danach, 94.

6 Ebd., 97.

7 Ebd., 98.

möglichen fremden Interventionen. Sie handeln, als ob es keine jahrzehntelangen Erfahrungen von Politikberatung und -gestaltung von Seite von großen westlichen Mächten und von internationalen Finanz- und Handelsinstitutionen gegeben hätte, deren Empfehlungen, wenn nicht gleich Diktate, sich für afrikanische Länder als bittere Pillen erwiesen haben. Das Vertrauen vieler afrikanischen Eliten in Institutionen, die dem Namen nach multilateral sind, aber die immer schon als Verlängerungsarm großer Mächte agieren, bleibt unerschüttert. Dies gilt auch für nationale Institutionen aus Industrienationen, welche mit humanitärer Rhetorik und larmoyanten Floskeln unterwegs sind, aber Ablenkungsdiskurse verbreiten, die afrikanische Länder daran hindern, an den entscheidenden Orten, an denen sich die Zukunft entscheidet, mitzubestimmen.

2.2 Eigene Konzepte wagen und umsetzen

Diese Unfähigkeit der Eliten, Afrika und ihre jeweiligen Länder in anderen Kategorien zu denken, neue Entwürfe zu produzieren, sitzt tiefer als oft angenommen wird. Sie hat mit dem Verlust des Glaubens in eigenen Fähigkeiten und des Glaubens an das Eigene zu tun. Dieser Verlust wiederum hat mit der Erziehung zum Blick nach außen zu tun. Wie der senegalesische Ökonom Felwine Sarr schreibt, Afrika anders zu denken, bedeutet, gegen den Strom zu schwimmen:

> »]edes weittreibende Nachdenken über den afrikanischen Kontinent muss den Anspruch einer absoluten intellektuellen Souveränität genügen: Es geht darum, dieses in Bewegung befindliche Afrika ohne die gängigen Worthülsen wie ›Entwicklung‹, ›Wirtschaftlicher Durchbruch‹, ›Millenniums-Entwicklungsziele‹, ›nachhaltige Entwicklung‹… zu denken, die bisher dazu gedient haben, Afrika zu beschreiben, vor allem aber, die Mythen des Westens auf die Entwicklungsverläufe afrikanischer Gesellschaften zu projizieren. Diese Vokabeln haben es nicht vermocht, den Dynamiken des afrikanischen Kontinents gerecht

> zu werden oder die tiefgreifenden Veränderungen zu fassen, die sich dort abspielen.«[8]

Zentral aus afrikanischer Perspektive ist nicht, wie Afrika dargestellt oder was von ihm von außen erwartet wird, sondern die Frage nach dem guten und richtigen Leben für die gemeinschaftliche Lebensführung sowie die Frage nach der richtigen soziopolitischen Ordnung. Der nigerianische Schriftsteller Ben Okri schreibt dazu:

> »Wir müssen in der Gesellschaft wieder ein Gefühl für den tieferen Sinn des Lebens wecken. Dass so viele Menschen in ihrem Leben unglücklich sind, sollte uns ein Hinweis dafür sein, dass Erfolg alleine nicht reicht. Es ist seltsam, aber der materielle Erfolg hat uns in den seelischen und moralischen Bankrott geführt«. Es geht darum, »inmitten der Sinnkrise einer technizistischen Gesellschaft eine andere Sichtweise auf das gesellschaftliche Leben zu bieten, die aus anderen mythologischen Universen hervorgegangen ist und einen gemeinsamen Traum von Leben, Gleichgewicht, Harmonie und Sinn nährt.«[9]

Die menschliche Vernunft macht es überall in Afrika möglich, zu sehen, was schiefläuft, und der Widerstand organisiert sich vielerorts. Das andere, was kommen muss, kann nur aus der Utopie entstehen und sich aus einer gesellschaftlichen Praxis entwickeln. Felwine Sarr nennt diese Wirklichkeit »Afrotopos«. Es ist

> »jenes Afrika, dessen Ankunft beschleunigt werden muss, damit seine günstigen Potentiale verwirklicht werden können. Eine Utopie zu begründen heißt gerade nicht, sich einer süßen Träumerei hinzugeben. Es geht vielmehr darum, Räume des Reellen zu konzipieren, die dann denkend and handelnd herbeizuführen sind; die Anzeichen und die ersten Keime dieses Reellen sind in der Gegenwart auszumachen, damit sie befördert werden können. Afrotopia ist eine aktive Utopie,

8 Sarr, Afrotopia, 17.

9 Ebd., 14.

> die sich zur Aufgabe macht, die gegenwärtigen Möglichkeitsräume innerhalb der afrikanischen Wirklichkeit aufzustöbern und sie fruchtbar werden zu lassen.«[10]

Afrotopia verschafft sich ein Ort in allen dezentralen Räumen, in denen Empathie und Achtsamkeit für die Mitmenschen und für die Natur gelebt werden. Es gibt solche Räume auf dem afrikanischen Kontinent, in denen diese Werte gelebt werden. Diese gilt es als afrikanischen Beitrag in die globalen Zukunftsfragen einzubringen. Aber für die Zivilgesellschaft in Afrika gilt zu artikulieren, dass der afrikanische Kontinent bis jetzt Objekt der Geschichte der anderen war und ist. Subjekt der eigenen Geschichte zu werden bedeutet, ein Genug zur Außenorientiertheit zu artikulieren, die besonders die dominanten Eliten in den Fängen hält. Deswegen setzen viele zivilgesellschaftliche Organisationen bei Veränderungen von unten an. Zu den Akteuren, die Initiativen von unten anstoßen, gehören auch Gewerkschaften.

2.3 Das Beispiel von ANSA

Eine der innovativsten Initiativen, die sich für dieses Anliegen in den letzten Jahren stark gemacht haben, ist das Programm Alternatives to Neoliberalism in Southern Africa (ANSA). ANSA war zwar eine Initiative des Zimbabwe Congress of Trade Unions (ZCTU), aber ein Programm des Southern African Trade Union Coordination Council (SATUCC) in Zusammenarbeit mit dem African Labour Research Network (ALRN). ANSA gab lediglich einen Impuls, eine Richtung für die unzähligen lokalen Widerstandszentren und Initiativen für Alternativen, um aus einer gemeinsamen Perspektive Kräfte zu bündeln und Druck auf den Wandel auszuüben.[11] Wie der Name verrät, ist ANSA als Reaktion auf die Strukturanpassungsprogramme entstanden und wollte umfassende Veränderungen anstoßen, welche Menschenrechte, die Rechte lokaler Gemeinschaften und das Recht auf nationale und regionale

10 Ebd., 14–15.

11 https://www.ansa-africa.org/.

Selbstbestimmung umfassen. Diese Selbstbestimmung erlaubt es zu sagen, dass Grundrechte (auf Wasser, Strom, Gesundheit, Bildung) nicht privatisiert und dem Markt überlassen werden dürfen. Der Markt ist keine neutrale Agentur für die gerechte Umverteilung von Ressourcen. Selbstbestimmung ist deswegen so wichtig, weil eine afrikanische Handschrift in allen in Afrika durchgeführten Programmen (ASAP[12], HIPC, PRSP,…) nicht erkennbar ist. Wenn die Pariser Erklärung von Ownership spricht, dann innerhalb des Entwicklungsdiskurses und des neoliberalen Konsenses. ANSA versteht unter Ownership jedoch die Fähigkeit, das Schicksal in die eigenen Hände zu nehmen und nicht die Bereitschaft, ein Entwicklungsprogramm umzusetzen, das von externen Akteuren konzipiert wurde. Sie bedeutet, ein eigenes Konzept von sich selbst zu bestimmen und zwar ohne Vorgaben – basierend auf der Analyse darüber, was Leben bedeutet und was es dafür bedarf. Eine solche Selbstbestimmung hat Rowden im Blick, wenn er empfiehlt:

> »Um ihre Industrialisierung voranzutreiben, müssen afrikanische Volkswirtschaften somit nicht nur ihre derzeitigen Verpflichtungen gegenüber der WTO verletzen, widerrufen und neu verhandeln, sondern sie dürfen auch keines der anstehenden Freihandels- und Investitionsschutzabkommen unterzeichnen.«[13]

Aus seiner Perspektive haben afrikanische Länder in ihrer Gefolgschaft gegenüber den Handelsinstitutionen und ihren neoliberalen Strategien Lektionen aus der Geschichte ignoriert:

> »Die Vorstellung, dass »Entwicklung« über Freihandel und freie Märkte erreicht wird, zwang afrikanische Länder darüber hinaus, grundlegende Lektionen zu ignorieren, die alle reichen Länder im Lauf der Zeit gelernt hatten: Erstens durchlaufen einzelne Volkswirtschaften über einen langen Zeitraum hinweg eine äußerst individuelle Entwicklung, sodass sie zu einem gegebenen Zeitpunkt ein jeweils

12 https://www.aidforafrica.org/member-charities/african-solutions-to-african-problems/.

13 https://www.ipg-journal.de/kommentar/artikel/das-ende-des-mythos-1254/.

> unterschiedliches Maß an wirtschaftlicher Entwicklung und Wettbewerbsfähigkeit erreicht haben. Zweitens gerät ein Land, das sich immer weiter auf Landwirtschaft und Rohstoffabbau konzentriert – statt Industrie und Dienstleistungen auszubauen – ins Hintertreffen. Drittens sollte eine Handelsliberalisierung erst dann erfolgen, wenn die heimischen Branchen auf den Weltmärkten konkurrenzfähig sind. Und wenn schließlich ein Land eine nichtkonkurrenzfähige Industrie hat, muss es sie mittels zahlreicher politischer Industrialisierungsmaßnahmen nach und nach wettbewerbsfähiger machen, statt sie durch eine verfrühte Handelsliberalisierung zu zerstören.«[14]

ANSA agierte nicht nur aus der Überzeugung, dass ein anderes Afrika möglich ist, sondern dass dieses Afrika im Entstehen begriffen ist. Es entsteht in allen Räumen, in denen der Entwurf für den Aufbau von autonomen, sparsamen und solidarischen Gesellschaften im Norden wie im Süden erkennbar ist. Sie sollte auf »Partizipation« zielen und einen »endogenen«, »autozentrierten«, aus eigenen Kräften zu leistenden Prozess umfassen, der »basisnah und solidarisch« zu organisieren ist. Sie orientieren sich danach, nach kollektiven Entfaltungsmöglichkeiten zu suchen, die andere Ziele begünstigen als den materiellen Wohlstand auf Kosten der Umwelt und der sozialen Beziehungen.

So gesehen gibt es im heutigen Afrika nicht nur unterschiedliche Geschwindigkeiten der Entwicklung, sondern auch unterschiedliche Entwicklungswege. Der eine Weg lässt sich an den klassischen Indikatoren messen. Die Messung anhand solcher Indikatoren verleitet Rick Rowden zur Schlussfolgerung, dass »sich Afrika nie wirklich ›entwickelt‹«[15] hat. Zwar basiert diese Schlussfolgerung auf einer kritischen Auseinandersetzung mit den Indikatoren des »Mythos vom Aufstieg Afrikas«[16], von denen auch er nicht viel hält, aber seine Schlussfolgerung lässt auch seine Fixierung auf einen Entwicklungsweg durch Industrialisierung erkennen. Diese Fixierung versperrt ihm den Blick für die Vielfalt der Ver-

14 Ebd.
15 Ebd.
16 Ebd.

änderungen, die in Afrika stattfinden. Diese kommen nicht zustande, weil Entwicklungsagenturen sie einleiten, sondern weil die Menschen in den verschiedenen Gestalten Afrikas[17] sich dafür engagieren. Sie engagieren sich überall für Veränderungen, die ihren jeweils unterschiedlichen lokalen Gegebenheiten entsprechen. Aufgrund der Zentralität dieses Engagements für gesellschaftliche Transformationsprozesse ist es notwendig, dafür Sorge zu tragen, dass die Stimmen dieser engagierten Menschen zum Vorschein kommen. Dafür müssen imperiale Narrative überwunden werden.

2.4 Berücksichtigung der eigenen Traditionen ohne Romantisierung

Die imperiale Epistemologie tötet die Vielfalt, die es in der Menschheit gibt. Wertesysteme wie der Respekt vor der Natur[18] und der Mitmenschen wurden erodiert. Und angesichts der vom imperialen System verursachten Zerstörungen wird die Rückbesinnung auf afrikanische Traditionen mit ihren Wertesystemen als Ausweg propagiert, wobei sich die Frage stellt, welche Traditionen gemeint sind. Bei der Rückbesinnung auf die Traditionen ist es wichtig, zwei Gefahren zu vermeiden: die Reproduktion kolonialer Einflüsse auf afrikanische Traditionen[19] und das Ausgraben eines musealen Wissens, das mit den heutigen Wirklichkeiten nicht viel zu tun hat, wenn überhaupt.

Angesichts dieser Gefahren ist die Beachtung der Kontinuitäten zwischen Vergangenheit und Gegenwart und der Wechselbeziehungen zwischen den emanzipatorischen und den negativen Aspekten der eigenen Traditionen von zentraler Bedeutung. Es gilt, deren Stärken und Schwächen offen zu legen, um die Fähigkeit zu entwickeln, sich in

17 Afrique-Europe-Interact e.V./Mate ni kani e.V., »Afrika gibt es nicht!«.

18 Die verstorbene Nobelpreisträgerin Wangari Maathai kritisierte, dass die Sakralität der Natur, die es in vielen afrikanischen Kulturen gibt, von christlichen Missionaren als Götzendienst bekämpft wurde. Als die Menschen begannen, die Natur zu ›beherrschen‹ und missbrauchen, kamen die Entwicklungshelfer, die ihnen Umweltschutz beibringen wollten.

19 Eboussi Boulaga, Wenn wir den Begriff ›Entwicklung‹ akzeptieren, 225.

den interkulturellen Dialog einzubringen. Dies beinhaltet, die Fähigkeit aufzubringen, zu geben, aber auch zu nehmen, denn es gibt keine perfekte Kultur. Es beinhaltet vor allem, den Mut zu entwickeln, die eigenen emanzipatorischen Elemente gegen die Gefahren von außen zu verteidigen und dafür Strategien auszuarbeiten, um den bestehenden Machtverhältnissen zu trotzen. Gefragt ist dafür eine Ausarbeitung normativer Grundlagen, aus denen Konzepte entspringen, die Alternativen zum herrschenden System darstellen, indem sie sich intergenerationel, nicht sexistisch, nicht rassistisch und nachhaltig erweisen. Im Zentrum dieser Alternativen steht der Vorrang des Menschen, wobei dieser in vielen afrikanischen Traditionen immer in Harmonie mit der Mitwelt, mit der Vorwelt und in Verantwortung für die Nachwelt verstanden wird.

Anders ausgedrückt, es gilt dem herrschenden System der Gedanke der gegenseitigen Abhängigkeit der Menschen untereinander und mit der Mitwelt zu vermitteln. In dieser Perspektive definierte der kongolesische Theologe Matondo Tuzizila Lebensförderung als Steigerung der Lebenskraft und diese begreift er als

> »Stärkung der Teilhabe an der Einheit der Wirklichkeit, welche nur in der ›Verwiesenheit von allem auf alles‹ Bestand hat. Eine Steigerung der Lebenskraft, die nicht als Stärkung dieser streng gemeinschaftlich und kosmisch vermittelten Teilhabe intendiert wird, stellt etwas extrem Bedrohliches für die Gesellschaft dar, weil sie nur unter gleichzeitiger Beeinträchtigung der Lebensfähigkeit anderer und auf Kosten des kosmischen Gleichgewichtes zu bewerkstelligen ist.«[20]

3. Den Dekolonisierungsprozess fortführen

Felwine Sarr konstatiert in seiner Analyse, dass die Konstruktion Afrikas als Projektionsfläche für alle möglichen Fantasien, weit bis in die Anti-

20 Matondo-Tuzizila, Aspekte des Christusbekenntnisses im heutigen Kongo.

ke zurückreicht.[21] Dies setzt sich im Zeitalter der Eroberungen mit den Entdeckungsreisenden und Abenteurern, die nicht aus der Ferne über Afrika fantasieren, sondern den Kontakt mit dem Objekt der Fantasie intensivieren. Besonders erwähnenswert ist in Sarrs Analyse die Kolonisierung, die auf Entdeckungsreisen folgte und Verwestlichung in Gang setzte, welche in »Amtssprachen, Bildungssystemen, Verwaltung, Wirtschaftsordnung und Institutionen«[22] Ausdruck fand. Gegen die Gefahren der Verstetigung der Übernahme fremder Modelle warnte Franz Fanon schon während des Kampfes für die Unabhängigkeit afrikanischer Länder:

> »Also, meine Kampfgefährten, zahlen wir Europa nicht Tribut, indem wir Staaten, Institutionen und Gesellschaften gründen, die von ihm inspiriert sind. Die Menschheit erwartet etwas anderes von uns als diese fratzenhafte und obszöne Nachahmung. Wenn wir Afrika und Lateinamerika in ein neues Europa verwandeln wollen, dann vertrauen wir die Geschicke unserer Länder lieber den Europäern an! Sie werden es besser machen als die Begabtesten unter uns. Wenn wir jedoch wollen, dass die Menschheit ein Stück vorwärtskommt, wenn wir sie auf eine andere Stufe heben wollen als die, die Europa innehat, dann müssen wir wirkliche Erfindungen und Entdeckungen machen.«[23]

Trotz dieser frühen Warnungen wurden in den meisten ehemaligen Kolonien politische Strukturen und Modelle reproduziert, die sich an denen der sogenannten Metropolen orientieren und in der Regel schlechte Kopien davon darstellen. Exemplarisch dafür steht die Afrikanische Union (AU)[24] als supranationale Institution auf dem afrikanischen Kontinent. Nicht nur ihr Name ist an die Europäische Union angelehnt, sondern auch ihre Funktionsweise. Sie hat eine skandalöse Zahl von Institutionen, Programmen und Sonderprogrammen geschaffen, die auf Fi-

21 Sarr, Afrotopia, 10.

22 Ebd., 37.

23 Fanon, Verdammten dieser Erde.

24 Gegründet im Jahr 1963, zelebriert diese Institution in diesem Jahr ihr 60-jähriges Bestehen.

nanzierung der EU, der USA und China angewiesen sind, weil nicht alle Mitgliedstaaten der AU ihre Beiträge so konsequent zahlen, dass diese autonom agieren kann. Da bekanntermaßen diejenigen, die zahlen, die Musik diktieren, ist die AU in vielen Fragen zum Einfallstor für ausländische Einflüsse geworden.

Das große Potential, das die AU für die Gestaltung der Solidarität der Menschen in Afrika über die kolonialen Grenzziehungen hinaus darstellt, wird dadurch und ihre Instrumentalisierung zum Schutz autokratischer und/oder außenorientierter Interessen vergeudet. So gesehen gerät diese Institution, die in politischen Dekolonisierungsprozessen durchaus eine beachtliche Rolle spielte, in Bedeutungslosigkeit, was weitere Dimensionen der Dekolonisierung anbelangt. Zumindest steht sie nicht im Einklang mit Basisgruppen, die ein Ende der neokolonialen[25] Durchdringung verlangen.

Um das Beispiel der Wirtschaftsstrukturen aufzugreifen, ist es allgemein bekannt, dass die afrikanischen Länder untereinander wenig Handel treiben. Das liegt nicht in erster Linie an tarifären und nichttarifären Hemmnissen, wie die Verfechter*innen der Panafrikanischen Freihandelszone in der AU und in ihren beratenden ausländischen Institutionen es suggerieren. Der Hauptgrund ist, dass diese Länder arm und wirtschaftlich wenig diversifiziert sind, ein Erbe des Kolonialismus, das durch die Umsetzung von Strukturanpassungsplänen in den frühen 1980er Jahren und durch den Protektionismus der reichen Länder noch verschärft wurde. Dieses Erbe in Angriff zu nehmen, deren Kontinuitäten aufzeigen und überwinden ist für die ehemaligen Kolonien eine zentrale Herausforderung. Anstatt sich ausgehend von den Perspektiven von Basisgruppen wie Farmer*innenorganisationen, Händler*innen, Kleinindustrien, Jugendlichen auf die grundlegenden Voraussetzungen zu konzentrieren, welche eine harmonische regionale und kontinentale Integration von unten ermöglichen können, privilegiert die AU durch das Generalsekretariat der Panafrikanischen Freihandelszone die Perspektiven der beratenden Think Tanks aus Weltregionen, die davon träumen, den entstehenden binnenafrikanischen

25 Nkrumah, Neo-colonialism.

Markt mittels Freihandelsabkommen mit einzelnen Ländern oder Regionen des Kontinents und mittels schwacher Ursprungsregeln für sich zu nutzen.

Die AU verlässt sich auf diese externe Expertise, während die kolonialen Zugriffe noch intakt sind, wie Felwine Sarr feststellt:

> »Die formelle Unabhängigkeit wurde bewilligt als Gegenleistung für die Verfestigung eines Systems politischer, wirtschaftlicher und kultureller Abhängigkeit mit dem Ziel, die Verfügung über die Ressourcen des afrikanischen Kontinents zu erhalten. Die Plünderung dieser Ressourcen wird heute fortgesetzt mittels unausgewogener Verträge über die Rohstoffnutzung, mittels ungleichem Tausch und illegaler Kapitalflüsse, deren Volumen dem der Auslandsdirektinvestitionen und der Entwicklungshilfezahlungen entspricht, die den Kontinent verlassen, aber auch mittels einer wirtschaftlichen Rekolonisierung der Länder durch ihre ehemaligen Kolonialmächte (Republik Côte d'Ivoire, Senegal, Gabun,…). Diese kontrollieren über ihre Großkonzerne (Bolloré, Total, Eiffage, Areva,…) den Großteil der privaten Produktion sowie die Handelsbanken der afrikanischen Länder südlich der Sahara.«[26]

Sarr gibt zu bedenken, dass neben dieser Fortführung des Kolonialismus durch die europäischen Kolonialmächte neue Mächte wie China, Russland, die Türkei, Indien großes Interesse an den Ressourcen des afrikanischen Kontinents zeigen. Auch sie reproduzieren das koloniale extraktivistische Modell der »Plünderung der Rohstoffe Afrikas für ein wenig Infrastruktur«[27]. In einem Kontext, in dem so genannte Entwicklungsländer sowohl Rohstoffe als auch Geldströme zugunsten der Industrienationen verlieren, kann Entwicklungshilfe eine Verschleierungsfunktion übernehmen. Sie kann für Gewissensberuhigung in vermeintlichen Geberländern sorgen, in denen die Mittelbeschaffungsstrategien der Hilfsagenturen die Wahrnehmung der vermeintlichen

26 Sarr, Afrotopia, 58–59.

27 Ebd. 59.

Nehmergesellschaften stark prägen. Diese Prägung kann so weit gehen, dass für viele Menschen in diesen sogenannten Geberländern die Botschaft, dass der afrikanische Kontinent ausgebeutet wird, im eklatanten Widerspruch zu ihrem Afrika-Bild steht: Afrika kann gar nicht ausgebeutet werden, weil dieser Kontinent viel zu arm ist und nichts hat.

Die Mittelbeschaffungsstrategien der Hilfsagenturen mit ihrer Fixierung auf die Erzeugung von Emotionen und Mitleid tragen dazu bei, die Probleme des afrikanischen Kontinents zu entpolitisieren. So gerät das Zusammenwirken ökonomischer Strukturen, politischer Macht und der Wissensproduktion, die sich gegenseitig stützen, in den Hintergrund. Diese Faktoren sind es jedoch, die in der Kolonialzeit die Ausbeutung der eroberten Territorien und ihrer Menschen legitimierten. Und weil sich in der nachkolonialen Ära die Macht- und Kräfteverhältnisse kaum verschoben haben, bleibt das ausbeuterische System stabil. Zu dieser Verschiebung beizutragen ist die zentrale Herausforderung des Dekolonisierungsprozesses.

In diesem Zusammenhang empfiehlt es sich, eine der Gefahren zu erwähnen, die der Entwicklungshilfeansatz in Nehmergesellschaften bewirken kann: Sie kann die Empörung und das subversive Potential abkühlen, indem sie besonders durch Privatagenturen staatliche Aufgaben übernimmt und für Entlastung sorgt. Auf diesem Weg wird das Subjektsein der Menschen vor Ort unterminiert, weil sie zu Objekten der Fürsorge externer Kräfte werden. Dies trägt indirekt dazu bei, Elitenstrukturen zu stabilisieren, die zu ihrem persönlichen Vorteil in unheilvoller Allianz mit ausländischen Machtzentren stehen, die die Ressourcen ihrer Länder ausbeuten. Zur Dekolonisierung gehört es, sich mit all diesen Strukturen der Stabilisierung bestehender Verhältnisse auseinanderzusetzen.

4. Schlussbemerkungen: Verantwortung übernehmen

Das alte koloniale Schema ist immer noch intakt. Aber daran sind nicht nur die alten Kolonialherren Schuld. Die Mehrheit der afrikanischen

Eliten haben sich in der Rolle als Nachfolger des Systems gut eingerichtet und profitieren davon. Die von mir in diesen Zeilen skizzierte Beschreibung der Bildungsbemühungen meines Großvaters und seines Bildungszieles, mich für das praktische Leben in der Gemeinschaft fit zu machen, ist ein sehr anschauliches Beispiel dessen, was verlorengegangen ist, nicht nur in Afrika. Allerdings ist das nicht 100 % auf die Gegenwart übertragbar, denn die Lebensbedingungen meines Großvaters entsprechen nicht der jetzigen Generationen in den diversen afrikanischen Ländern.

Anzustreben wäre eine Synthese, die die gemeinschaftliche ethische Grundorientierung traditioneller afrikanischer Gesellschaften und die Wissensproduktion vereint, die für afrikanische Kontexte neue Möglichkeiten eröffnet. Das zu formulieren ist die wirkliche Herausforderung. Sie besteht für die afrikanischen Entscheidungsträger*innen darin, Investitionen in Wissenschaft und Technik zu fördern, um die Länder des Kontinents in die Lage zu versetzen, die Lebensräume der Menschen entsprechend ihren Möglichkeiten und Wünschen zu verändern und durch die selbst entwickelten Lösungen zu den Problemen eine neue Kultur des Selbstbewusstseins und der Verantwortung für das Schicksal der afrikanischen Nationen zu schaffen.

Dafür muss eine unternehmerische Kultur gefördert werden, die sich neuen Möglichkeiten auf der Grundlage von Kreativität und Innovation verschreibt. Kurzum geht es darum, vorhandene Möglichkeiten zu identifizieren, die zu Handlungen und Leistungen führen, welche den jeweiligen Gesellschaften zugutekommen. Aber der Prozess der Selbstermächtigung und Selbstbehauptung der afrikanischen Gesellschaften kann sich nicht in technischen Machenschaften erschöpfen. Er braucht die Ebene der grundsätzlichen Auseinandersetzungen, die zu den zentralen Fragen führt: Was ist der Mensch und welche Art von Gesellschaften braucht er, um das zu sein, was er sein soll.

Diese Fragen stellen sich nicht nur für Afrika, sondern in einem Kontext existentieller Krisen für alle Gesellschaften. Für zukunftsweisende Antworten von Afrika aus ist eine Auswicklung afrikanischer Gesellschaften im Sinne einer kritischen Auseinandersetzung mit externen negativen Einflüssen und eigenen Verfehlungen notwendig. So gesehen

brauchen sie keine Entwicklung im Sinne einer Integration in ein vorgefertigtes Modell mit seiner Ideologie, seinen Institutionen und dem dazu gehörenden Menschenbild. Vielmehr brauchen afrikanische Länder freie Räume, damit sie die erforderlichen Veränderungen gestalten, die ihren eigenen Notwendigkeiten entsprechen. So gesehen sollte nicht die Entwicklung der Zielbegriff sein, der für diese Gesellschaften gelten sollte, sondern die Transformation der Gesellschaften als Überwindung des dominierenden Gesellschaftsmodells hin zu einer Gemeinwohlorientierung. Dass in Afrika diese Transformation eine Dekolonisierung der Wissenssysteme, der ökonomischen und der politischen Strukturen voraussetzt, wurde in dieser Analyse gezeigt. Nur unter dieser Bedingung kann eine Perspektive jenseits oder nach der »Entwicklung« entstehen und diese ist, wie Serge Latouche es betont »zwangsläufig vielgestaltig und erzwingt, nach kollektiven Entfaltungsmöglichkeiten zu suchen, die andere Ziele begünstigen als den materiellen Wohlstand auf Kosten der Umwelt und der sozialen Beziehungen«[28].

Literatur

Afrique-Europe-Interact e.V./Mate ni kani e.V. (Hg.): »Afrika gibt es nicht!«: Beiträge zur Dekolonisierung des Alltagsdenkens, Bremen 2020, https://www.globaleslernen.de/sites/default/files/files/education-material/Afrika%20gibt%20es%20nicht%2C%20Modul%20Einleitung.pdf.

Eboussi Boulaga, Fabien, Wenn wir den Begriff ›Entwicklung‹ akzeptieren, sind wir verloren. Von der Notwendigkeit einer gegenseitigen Dekolonisierung unseres Denkens, in: AfricAvenir International e.V. (Hg.), 50 Jahre afrikanische Un-Abhängigkeiten, Bonn 2012, 222–229.

Fanon, Franz, Die Verdammten dieser Erde, Frankfurt a.M. 1981.

28 Latouche, Minuswachstum.

Latouche, Serge, Minuswachstum: Die falsche Kritik der Alternativökonomien, in: LeMonde diplomatique vom 12.11.2004, https://monde-diplomatique.de/artikel/!675691.

Mabe, Jacob, 50 Jahre Unabhängigkeit in Afrika: Erfüllte Träume oder enttäuschte Hoffnungen?, in: Schreijäck, Thomas (Hg.), Afrika im Aufbruch!? Analysen und Impulse in interdisziplinärer und interkultureller Perspektive, Ostfildern 2012, 23–36.

Matondo-Tuzizila, Simon, Aspekte des Christusbekenntnisses im heutigen Kongo. Zur kontextuellen Herausforderung der Christologie, in: Schreijäck, Thomas/Wenzel, Knut (Hg.), Kontextualität und Universalität, Stuttgart 2012, 68–94.

Nkrumah, Kwame, Neo-colonialism. The last stage on imperialism, o.O. 1965.

Nyerere, Julius K., Die Arusha-Deklaration zehn Jahre danach, Köln 1977.

Ramo, Joshua Cooper, The Beijing Consensus, London 2004.

Sarr, Felwine, Afrotopia, Berlin 2019.

Für Gott und Nachhaltigkeit: Der Sinnüberschuss von ›Entwicklung‹

Axel Siegemund

1. Vom S.D.G. zu den SDGs

Soli Deo Gloria (abgekürzt S.D.G.) ist die lateinische Bezeichnung für »Allein Gott sei die Ehre«. Die Abkürzung wurde von protestantischen Musikern wie Johann Sebastian Bach und Georg Friedrich Händel verwendet, um ihre Werke zu signieren. Mit S.D.G. wiesen sie darauf hin, dass das Werk selbst nicht nur Produkt menschlicher Kreativität war, sondern Teil der Mensch-Gottes-Beziehung. Die Musik wurde produziert, um Gott in der Höhe zu preisen. *Solus Deus,* eines der fünf Solae, die die Kernaussage der Reformation zusammenfassen, bedeutet, dass es nur einen gibt, dem Menschen die Ehre geben sollen.

Dieser Gedanke ist im deutschen Protestantismus noch immer lebendig. Im Jahr 2010 sollte in Dresden ein Mahnmal errichtet werden, das an den Auftritt von Bundeskanzler Helmut Kohl am 19. Dezember 1989 vor der Ruine der dortigen Frauenkirche erinnert. Die Ansprache Kohls vor den Ruinen der damals noch nicht wieder aufgebauten Frauenkirche war ein Meilenstein auf dem Weg zur deutschen Einheit. Mehr als 20 Jahre später stellte sich die Frage, ob in der Kirche selbst ein solches Denkmal Platz finden könnte. In dieser Situation hatten die Lutheraner – viele von ihnen dankbar für die Leistungen Kohls – eine klare Meinung. Die Kirche ist ein Ort, der allein der Ehre Gottes dient und daher kommt ein Denkmal zur Verherrlichung von jemandem oder etwas anderem als Gott nicht infrage.

Im Jahr 2022 wurde die Frauenkirche zusammen mit einigen anderen historischen Gebäuden in das Solarkataster des Bundeslandes Sachsen aufgenommen. Die Sächsische Energieagentur (SAENA) hat die Kirche als Standort für mögliche Solarflächen geprüft. Unabhängig von der praktischen Umsetzbarkeit haben die Verfechter nachhaltiger Entwicklung keine Schwierigkeiten damit, die SDGs zum S.D.G. in ein Verhältnis zu setzen. Während die Reformatoren davon ausgingen, dass der Mensch von der Gnade und Barmherzigkeit Gottes abhängig ist, glauben wir heutigen Umweltreformer, dass die Existenz der Menschheit von der Gnade des Klimas abhängt.

Die Abkürzung S.D.G. wurde jedoch auch von katholischen Mönchen in Zisterzienser- und Trappistenorden verwendet, insbesondere in der schriftlichen Kommunikation. Es war also eine ökumenische Formel, die die Grenzen der menschlichen Fähigkeiten symbolisierte. Als christliche Lehre bedeutet S.D.G., dass alles zur Ehre Gottes getan und so der Selbstverherrlichung des Menschen entgegengewirkt wird. Christen sollen sich nur von Gottes Herrlichkeit leiten und inspirieren lassen. Die SDGs haben – wenn wir die sozialen Entwicklungsziele als eine Lehre verstehen – eine ähnliche Bedeutung. Es soll alles getan werden, um die Zukunft des Planeten zu sichern und die Selbstzerstörung des Menschen auszuschließen.

In der Tat ist es notwendig, die Zusammenhänge zwischen Klimawandel und menschlicher Entwicklung auf sehr ehrgeizige Weise anzugehen. Photovoltaikanlagen sind ein wichtiges Instrument und auf Kirchen bieten sich große, nach Süden ausgerichtete Dächer oft als ideale Einzugsgebiete für die (von Gott geschenkte) Sonnenenergie an. Für viele historische und denkmalgeschützte Kirchen scheint eine PV-Anlage jedoch schwer vorstellbar. Aber es gibt auch Beispiele wie die evangelische Kirche in Hagenow in Mecklenburg, die bereits seit 2002 Solarstrom liefert. Bei anderen Kirchengebäuden sollte von Fall zu Fall geprüft werden, ob deren Dachfläche überhaupt sichtbar ist oder ob eine PV-Anlage sorgfältig angeordnet oder sogar künstlerisch gestaltet werden kann. Auch für Denkmäler gibt es inzwischen dezente Bauweisen und farblich zur Dacheindeckung passende PV-Module, so dass ein behutsames Vorgehen mit viel Fingerspitzengefühl denkbar ist. Zumin-

dest bei säkularen Denkmälern tendieren selbst Gerichte bereits dazu, den Belangen des Klimaschutzes mehr Gewicht zu geben. Ist es also an der Zeit, das S.D.G. durch die SDGs zu ersetzen?

Im Folgenden geht es nicht um die Architektur von Kirchengebäuden oder die technische Machbarkeit von Sonnenkollektoren, sondern um die Verflechtung von Gott, Entwicklung und Handlungsmotiven. 1968 beauftragte der Präsident der Weltbank, Robert McNamara, den Friedensnobelpreisträger Lester B. Pearson, herauszufinden, woher die Kluft zwischen den wenigen reichen Nationen und den vielen, die arm bleiben, kommt. Der so genannte Pearson-Bericht von 1969 kam zu dem Schluss, dass die Auslandshilfe in eine Form internationaler Zusammenarbeit umgewandelt werden sollte.[1] Der Bericht prägte vier Begriffe: ›internationale Zusammenarbeit‹, ›selbsttragende Entwicklung‹, ›Partner in Entwicklung‹ und ›Weltgemeinschaft‹. Die Letztere entsprach nun nicht mehr dem klassischen Gesellschaftsbegriff der frühen Soziologie und mit diesem Bericht fand ein Wechsel des Entwicklungsparadigmas auf der Ebene der Wirtschaft statt. Aber der Wechsel wurde offensichtlich nicht von den Ländern des Globalen Südens initiiert. Der Pearson-Bericht war ja ein Dokument von praktizierenden Politikern des Westens für praktizierende Politiker des Westens.

Im Jahr 2004 starteten die Schweizer Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit (DEZA) und Kerk in actie aus den Niederlanden gemeinsam eine von der Weltbank finanzierte Workshopreihe zum Thema »Religion und Entwicklung«.[2] Seitdem wurde in einer Reihe von Konsultationen über das erneuerte Interesse an Religion und den Einfluss des Glaubens auf Entwicklungsfragen gesprochen. Aber es gab eine Veränderung. Menschen aus dem Süden wurden nicht nur befragt, sondern sie trugen auch maßgeblich zu den Ergebnissen dieser Konsultationen bei. Ein Hauptergebnis war die Feststellung, dass es ein tiefes Missverständnis zwischen Entwicklungsorganisationen und Religionen gab. (Säkulare) Entwicklungsorganisationen sahen in der Religion eine

1 Pearson, Partner.

2 Wissensforum Religion und Entwicklungspolitik, Handout.

Orientierung an traditionellen Glaubensvorstellungen, die notwendige Entwicklungsimpulse verlangsamt oder gar ausbremst. Gewisse Vorbehalte gegenüber glaubensbasierten NGOs und Kirchen wurden in den letzten zwei Jahrzehnten ausgeräumt, und es wurde immer deutlicher, dass religiöse Überzeugungen relevante Faktoren für Entwicklung sind. 2016 hat die deutsche Regierung religiöse Organisationen schließlich zu Entwicklungspartnern erklärt:

> »Über 80 Prozent der Menschen auf dieser Welt sind religiös. Religionsgemeinschaften haben schon immer zur Versorgung der Menschen beigetragen – sie bauen Krankenhäuser, betreiben Schulen und leisten Nothilfe. In einigen afrikanischen Ländern südlich der Sahara erbringen sie über 50 Prozent aller sozialen Dienstleistungen. Viele der größten Entwicklungshilfeorganisationen sind religiös motiviert.«[3]

Nun sollten Gruppen und religiöse Gemeinschaften wie die African Initiated Churches (AICs) zu neuen Partnern in Entwicklungsprojekten werden.[4] Faith-based NGOs bilden ja auch ein weltweites Netzwerk von Menschen, die sich für Transformation einsetzen.[5] Gott ist also schon aus praktischen Gründen Teil des Entwicklungsparadigmas.

Die Frage, wie Glauben und Entwicklung miteinander verbunden sind, ist jedoch nicht neu. Max Weber hat viele Wissenschaftler dazu veranlasst, nach den religiösen Wurzeln der Unterschiede in der Entwicklung verschiedener Gesellschaften zu fragen.[6] Da Protestanten den bloßen Besitz von Reichtum als weniger moralisch ansehen als die Reinvestition desselben, finden wir in protestantischen Gebieten mehr Finanzkapital als in katholisch dominierten Gebieten. Dort wo der Genuss von Reichtum nicht sanktioniert wurde, wurde der Konsum zum Fortschrittshindernis. Dies galt für Deutschland im 19. Jahrhundert und es gilt noch immer für die Situation in Nord- und Südamerika.

---

3 BMZ, Religionen, 4.
4 Öhlmann, African Initiated Churches.
5 Heuser/Koehrsen, Religion.
6 Weber, Ethic.

Weber behauptete nicht, dass der Protestantismus der Ursprung des Kapitalismus sei, aber er schlug vor, religiöse Haltungen als harte Faktoren für Entwicklung zu betrachten. Während der Glaube einen bestimmten Habitus mit sich bringt, beeinflussen sowohl Unternehmer als auch gläubige Aktivisten die Art und Weise, in der sich eine ganze Gesellschaft entwickeln kann. Diese Beobachtung gilt sowohl für religiöse als auch für säkulare Überzeugungen.

> »Mit dieser Religionstheorie stellte sich Weber gegen die marxistische Theorie, die den Klassenkampf als unvermeidliche Folge des Kapitalismus erklärte. Statt die Religion als ›Opium des Volkes‹ zu kritisieren, wie es die Marxisten damals taten, wurde die Religion für Weber zu einem entscheidenden Faktor für die Erklärung von Entwicklung oder deren Fehlen.«[7]

Heute sprechen wir nicht mehr ausschließlich von Religion, sondern beziehen nichtreligiöse Überzeugungen über transzendente Ideen mit ein. Aber das Ergebnis ist ähnlich, unsere Überzeugungen geben die Richtung des Handelns vor.

Weber vertrat auch die Idee, dass die asiatischen Religionen eine andere Sozial- und Entwicklungsethik praktizierten und dass daher die industrielle Modernisierung ihren Ursprung nicht dort, sondern in der westlichen Hemisphäre hatte. Wenn wir die gegensätzlichen Thesen von Robert Bellah über die Rolle der Religion verallgemeinern, dann kommen wir zu dem Schluss, dass sowohl Bellah als auch Weber Überzeugungen als Hauptquelle für Praktiken verstehen und daher die inneren Motive der Menschen viel relevanter sind, als es die äußere Lebenswelt vermuten lässt.[8] Die Ausprägungen von Religion und Religiosität sind demnach als maßgebliche Entwicklungsfaktoren zu betrachten. Aber es gibt noch eine andere Fragerichtung, nämlich die nach dem Bedeutungsüberschuss von Entwicklung selbst. Zentral ist die Frage, wie Menschen Fortschritt (2.) und Freiheit (3.) erleben.

---

7 Biehl, Religion, 103.

8 Bellah, Weber.

2. Fortschritt als Motiv für Entwicklung

2.1 For Future… wirklich (oder) transzendent?

Viele Entwicklungsmodelle konzentrieren sich auf die wirtschaftliche Situation und die sozialen Unterschiede. Doch dies sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass Menschen auf der Grundlage ihrer Überzeugungen mit konkreten sozialen Situationen umgehen. Weil Muslime in einigen Gegenden Indiens eine höhere soziale Mobilität haben als die kastengebundenen Hindus, hat sich ihre wirtschaftliche Situation oft besser gestaltet.[9] Ähnliche Zusammenhänge lassen sich im Kreditsystem nachzeichnen. Sehen die Menschen einen Sinn in der Rückzahlung von Krediten und was werden sie dafür investieren? Es geht nicht nur um die finanzielle Situation selbst, sondern um das Verständnis von Gemeinschaft, den sozialen Ruf, um Individualismus und Selbstverantwortung. Der Fall eines Unternehmers ist daher sehr ähnlich gelagert wie der einer NGO-Direktorin. Wenn die NGO erfolgreich wirtschaftet, inwieweit kann sie ihr persönliches Einkommen steigern? In dieser Situation übertrumpfen konkrete Werte das soziale Paradigma.

Strukturelle Regelungen wie z.B. gedeckelte Gehälter bilden die Bedeutung von individuellen und kollektiven Werten wie Verantwortung und Nachhaltigkeit ab. Aber es gibt Verantwortung und Nachhaltigkeit nicht wegen der daraus resultierenden Strukturen, sondern wegen des Sinnüberschuss, der dem Willen zum entsprechenden Handeln innewohnt. Dieser Überschuss ist nicht mit den Entwicklungsprogrammen mitgegeben, sondern ihr Motiv. Wir können nicht über Entwicklung nachdenken, ohne eine Idee zu haben, die über uns selbst hinausweist. Und wir können nicht über Entwicklung sprechen, ohne uns ein Bild von der zukünftigen Welt zu machen, auf die alles hinauslaufen soll.

Der Begriff ›…for future‹ zeigt, wie Menschen ihre eigene zeitliche Existenz transzendieren, wenn sie ›für die Zukunft‹ kämpfen. Eigentlich wissen wir nicht einmal, wer die Mitglieder der zukünftigen Generationen sein werden. Wir gehen nur davon aus, dass sie irgendwie

9 Bohlken/Sergenti, Economic growth.

ähnlich denken wie wir. Aber denken wir ähnlich wie unsere Vorfahren? Annahmen über noch nicht Existentes sind eine sehr vage Handlungsgrundlage. Dennoch betrachten wir die Ungeborenen nicht nur als Objekte unseres Handelns, sondern ebenso als Mitkonstituenten unserer Entscheidungen. Wir verhalten uns wie die Angehörigen einer traditionellen Stammesreligion. Haben diese die Ahnen befragt, um Orientierung für das eigene Handeln zu bekommen, so befragen wir die Nachkommen. In beiden Fällen fließen die Ergebnisse unserer fiktiven Dialoge in die Gestaltung der Gegenwart ein.

In Deutschland ist die Ausrichtung am fiktiven Willen zukünftiger Generationen sogar leitende politische Idee. Institutionen wie das Bundesverfassungsgericht, klimaklagende NGOs oder das Parlament sind mithin zu Transzendenzverwaltern geworden, die das Volk damit beauftragen, sein Handeln am unverfügbaren Willen noch nicht existierender Menschen auszurichten.[10] Ich gehe an dieser Stelle nicht auf die Frage ein, warum Menschen, die sich am Willen Verstorbener orientieren, als religiös gelten, während die Bundespolitik mit ihrer Orientierung an noch nicht Lebenden als säkular angesehen wird. Unabhängig von dieser begrifflichen Frage sind beide Orientierungen nur möglich, wenn wir jeweils die Transzendenz der befragten Generationen anerkennen. Dazu gehört auch die Einsicht in unser unzureichendes Wissen über sie. Wir versuchen also, das Ganze der Welt inklusive ihrer Zukunft zu denken. Das traditionelle Symbol für das Denken des Ganzen ist aber nichts anderes als Gott.

Benjamin Friedman hat gezeigt, wie Gedanken über Gott die gesamte politische Ökonomie der Vereinigten Staaten im 19. und 20. Jahrhundert beeinflusst haben.[11] Es gibt eine Reihe von säkularen Entwicklungsorganisationen, die immer noch in den Fußstapfen ihrer religiösen Vorgänger wandeln. Ein Beispiel ist die Initiative *Giving Pledge* von Bill und Melinda Gates sowie Warren Buffet.[12] Die Mitglieder versprechen, einen Großteil ihres Vermögens (bis zu 99 %) dem Gemeinwohl zukom-

10 Keller/Heri, Klimaklagen.

11 Friedman, Religion.

12 https://givingpledge.org.

men zu lassen. Diese Initiative hat ihre Wurzeln im *Gospel of Wealth*[13], einer prämillennialistischen Bewegung um 1900, die der Idee folgt, dass die Welt vor der Wiederkunft Jesu sozial erneuert werden soll. Reiche Menschen wie A. Carnegie spendeten damals enorme Summen für das Gemeinwohl. Der Glaube an das kommende Reich Gottes und die nötige Verbesserung der Lebensbedingungen war ihr Motiv. In dieser Tradition stellen sich auch die heutigen Philanthropen das Ganze der Welt für ihr entwicklungspolitisches Engagement vor.

Es gibt ein prominentes Symbol für dieses Ganze – die ›Eine Welt‹. Diese ist weder ein geographischer Begriff noch ein politisches Programm, sondern eine Aussage über eine angenommene Realität. Die Behauptung ist, dass alle Menschen aufeinander angewiesen sind und dass das, was wir tun, nicht nur auf den Nächsten, sondern auch auf den Fernsten Auswirkung hat. So wurde aus der Idee der Nächstenliebe ein säkulares philanthropisches Programm, in dem nicht mehr vom Reich Gottes, sondern von der ›Einen Welt‹ gesprochen wird.[14]

Ein praktischer Grund spricht ebenfalls dafür, von einer Welt auszugehen. Es gibt kein übergreifendes Wissen, um die Vielfalt lokaler und kontingenter Überzeugungen und Praktiken zu bewerten. Aber es besteht ein praktisches Bedürfnis, sich auf eine gemeinsame Basis zu stellen, wenn sich Wahrnehmungen offensichtlich widersprechen. Philosophen können mit »vier Arteriosklerosen« operieren,[15] aber wenn wir fragen, wie kranke Menschen in China, Amerika, Deutschland oder Namibia geheilt werden sollen, brauchen wir ein gemeinsames Verständnis der Diagnose. Die Annahme einer einheitlichen Wirklichkeit ist eine Grundlage für dieses Verständnis, aber wir müssen uns darüber im Klaren sein, dass es sich um eine Vorstellung mit vielen epistemologischen und ontologischen Vorannahmen handelt. Auch wenn der Postkolonialismus-Diskurs die Annahme einer einheitlichen Wirklichkeit als hegemoniale Strategie ablehnt, stimmen die Anhänger des

13 Carnegie, Wealth.

14 Siegemund, Grenzziehungen, 91–97.

15 Mol, Ontologie.

Fraktiversums doch der Eine-Welt-Metaphysik zu, wenn es um Umweltfragen geht: »There is no Planet B«, so lautet das Credo dann. Praktisch gehen wir also doch mit einem Universum um. »Wir können innerhalb des Nordens Vorstellungen schaffen, die Unterschiede einschließen«[16], aber auch hier müssen wir diese *transzendenten Vorstellungen* auf ›Eine Welt‹ beziehen.

Eine Welt, fiktive Dialoge mit Ungeborenen, die Nichtexistenz von Planet B – all diese innerweltlichen Transzendenzen haben den Zweck, uns darüber zu verständigen, wie die Welt ist. Aber sie beschreiben nicht die Welt, wie sie ist, sondern wie wir sie kollektiv wahrnehmen. So werden Zuschreibungen möglich, die – wie die Religion – Handlungen motivieren. Es gibt also keine Entwicklung ohne Motiv, aber es ist sehr leicht, Motive zu übergehen.

2.2 Wie man das Hauptmotiv ignoriert

In Indien oder Papua-Neuguinea ist es undenkbar, dass ein jüngerer Mensch einem älteren überlegen ist. Die soziale Abstufung erfolgt nach dem Alter und nicht nach der Leistung. So ist in einer Grundschule die dienstälteste Lehrerin immer zugleich Direktorin. Für den Status ist der Zeitpunkt der Geburt ausschlaggebend, so dass das Schicksal die Leistung überbietet. Dieses Prinzip gilt für Europäer nicht, weil sie den leistungsbezogenen Fortschritt an die Stelle des Schicksals gesetzt haben. Europäer, die in diese Länder kommen, einschließlich der Mitarbeiter von Entwicklungsorganisationen, verlangen Leistung. Ihre Formulare und Abrechnungsbescheinigungen haben Spalten für Impact-Faktoren und Reichweiten, aber es gibt keinen Platz für die Weisheit des Alters. Wenn den Empfängern von Fördermitteln aber doch die Geburt wichtiger ist als die Leistung, dann neigen die Europäer dazu, über Korruption zu murmeln, anstatt nach den leitenden Ideen fremder Praktiken zu fragen. Die Kultur des einen ist die Nicht-Kultur des anderen, gilt das auch für die Konzepte von Entwicklung und Fortschritt?

16 Law, One-World-World, 11.

In der Moderne bestand die Idee von Entwicklung darin, andere Gesellschaften nach westlichen Programmen zu entwickeln, damit die Nationen unseren materiellen Status einholen können. Heute zielt die deutsche Entwicklungspolitik darauf ab, die Moral anderer Völker nach unseren Überzeugungen zu entwickeln, damit die Nationen unseren ethischen Status einholen. Nach wie vor sind wir nicht in der Lage, Unterschiede zu überbrücken. Am 29. September 2022 sagte die deutsche Außenministerin mit Blick auf die Proteste gegen die Mullah-Gewalt im Iran:

> »Bei allem Respekt vor kulturellen und religiösen Unterschieden. Wenn, wie es den Anschein hat, die Polizei eine Frau zu Tode prügelt, weil sie nach Ansicht der Sittenwächter ihr Kopftuch nicht richtig trägt, dann hat das nichts, aber auch gar nichts mit Religion oder Kultur zu tun. Dann ist es einfach ein entsetzliches Verbrechen.«[17]

Wir erleben also einen Roll-Back. Die Leitprinzipien, die in Religion und Kultur kontextuell gespeichert sind, zu ignorieren, bedeutet, die Voraussetzungen des Lebens von anderen zu ignorieren. Es geht ja nicht nur um den positiven Beitrag transzendenter Ideen zur Förderung von Entwicklung, sondern auch um die Religion als Hindernis für dieselbe. Wenn wir die Religion (und die Kultur?) von der Frage trennen, wie sich Nationen entwickeln, was können wir dann über solche Gesellschaften sagen, in denen kein einziger Atemzug ohne Glauben möglich ist?

Eine realistische Perspektive auf den Zusammenhang zwischen Religion und Entwicklung muss den Einfluss von Überzeugungen auf die soziale Realität hinterfragen. Insbesondere die soziale Mobilität ist eine Mischung aus Sinngebung und praktischen Chancen. Deshalb fallen in den Mittelschichtsfamilien in Asien die Vorstellung von der Zukunft und die tatsächliche Besserstellung von Kindern und Jugendlichen zusammen. Während einige Familien in Berlin ihre Autos loswerden wollen und die Politik Cargo-Bikes fördert, beginnen die Menschen in Mumbai

17 BILD vom 30. September 2022: https://www.bild.de/politik/inland/politik-inland/baerbock-satz-sorgt-fuer-aerger-islamistische-gewalt-hat-nichts-mit-religion-zu-81478100.bild.html.

und Shanghai gerade erst damit, sich das Auto anzueignen. Mit welchen postkolonialen Argumenten wollen wir diesen Familien verbieten, den europäischen Lebensstil aufzuholen und sogar zu übertreffen? Tatsächlich ist zu fragen, was eigentlich eine Veränderung der materiellen Überzeugungen und des Wohlstandsdenkens in diesen Ländern verhindert? Es wird nicht gelingen, den Sinnüberschuss von Fortschritt zu ignorieren oder die Möglichkeit eines besseren Lebens in ein moralisch schlechtes Licht zu rücken. Wir müssen vielmehr zurückkommen zu der Beziehung zwischen Entwicklung und dem großen Ganzen. Dabei ist das Maß für die Angemessenheit der Entwicklungsrichtung die erlebte Freiheit.

3. Freiheit als Gradmesser für Entwicklung

3.1 Eigene Ziele setzen

Nach Martin Luther ist Gott das, woran unser Herz hängt.[18] Woran hängt unsere Zivilisation? Es ist der Siegeszug der Technik und die Emanzipation vom Vorgefundenen. Die technische Überlegenheit war und ist der entscheidende Faktor für Entwicklung. Die wirtschaftliche Abhängigkeit der indigenen Völker Südamerikas von den Kolonialherren ist bereits auf diese Überlegenheit zurückzuführen. Die technische Überlegenheit ist sicher mit der zukunftsorientierten Planung nach dem abendländischen Verständnis von Zeit und Ewigkeit verbunden. Als die Missionare nach Neuguinea kamen, wollten die Menschen zunächst das Cargo (Fischkonserven, Lampen und Schuhe) haben, danach nahmen sie auch das Evangelium an. Technische Rationalität führt zu materieller Überlegenheit und diese entscheidet im Einklang mit grundsätzlichen Überzeugungen, wer die Zukunft gewinnt.

Das Freiheitsversprechen der Technik fällt also zusammen mit den Unverfügbarkeitsmomenten der Existenz. Das Erleben von Freiheit klärt, wie Technik und Wissenschaft mit dem Verständnis von

18 BSLK, 560.

Entwicklung zusammenhängen. Tragen neue Techniken zu mehr Freiheitsgraden bei oder bedrohen sie das Freiheitsbewusstsein? Wenn erst einmal sauberes Trinkwasser den Weg in die Häuser, ins Bad und in die Küche gefunden hat und wenn helles Licht in alle Räume strahlt, dann kann eine Regierung die Menschen nicht mehr zur Subsistenzwirtschaft zurückdrängen. Der Grund liegt nicht darin, dass Menschen im Luxus schwelgen wollen, sondern darin, dass die Subsistenz Bindungen mit sich bringt, die nun überwunden sind.

Dan Jorgensen hat dies am Beispiel der Ok-Tedi-Mine in Papua-Neuguinea gezeigt. Nach der Schließung dieser Mine wurde den Ureinwohnern angeboten, zu ihrem traditionellen Leben auf dem Land zurückzukehren, aber sie weigerten sich. Sie wollten nicht darauf verzichten, zu reisen und ihre Kinder auszubilden. Durch die Mine sind die Menschen mit der Moderne in Kontakt gekommen:

> »[M]ining has opened up the possibility of entry into modernity for at least some of the people living on the minerals frontier, this modernity may prove more transitory than anyone expects. […] The pressing questions for local people and those who would understand them may now turn on understanding what comes after mining has departed the scene and the experiences of modernity become memories of the past.«[19]

In diesem Sinne ist Entwicklung eine Einbahnstraße. Menschen sind nicht bereit, den einmal erreichten Lebensstil aufzugeben. Die (nördliche) Erwartung, dass die traditionellen Gemeinschaften ihren Lebensstil beibehalten wollen, wird durch den Entwicklungswillen im Süden in Frage gestellt. Bei der Umstellung des Entwicklungsparadigmas dürfen wir also nicht fragen, wie wir von technischem Fortschritt und Wachstum wegkommen. Die Frage ist vielmehr, wie kommen wir zu einem global verträglichen und lokal kompatiblen Freiheitsgewinn? Wie kann es gelingen, dass lokale Eliten an der Selbstentfaltung des Ganzen interessiert sind? Unter welchen Umständen verlangen Menschen nach Gerechtigkeit und unter welchen nicht?

---

19 Jorgensen, Hinterland, 254.

Eine Antwort besteht in der Freiheit, den eigenen Sinn zu konstruieren. Solange Menschen in die Lage versetzt werden, sich eigene Ziele zu setzen, stößt die Entwicklungsrichtung auf Zuspruch. Das gilt selbst in Ländern, in denen die Freiheit gesellschaftlich oder politisch behindert wird. Wenn man sich selbst ein Ziel setzen kann, hat das Leben einen Sinn, ungeachtet der Widerstände auf dem Weg dorthin. Solange die Industrialisierung mit dem Versprechen einhergeht, diese Art von Freiheit sowohl für den Einzelnen als auch für die Gemeinschaft zu gewährleisten, werden die Menschen ihre Wahl treffen. Erst wenn Fortschritt und Entwicklung neue Bindungen zeitigen, die alte Freiheiten bedrohen, ändert sich die Perspektive.

In der Vergangenheit gab Japan ein Beispiel ab. Japan hat einen radikalen Wechsel im Entwicklungsparadigma vollzogen, alte Bindungen abgelegt und neue Freiheiten errungen. Es hat jahrzehntelang auf Entwicklungshilfe verzichtet und sich stattdessen vollständig dem technologischen Paradigma geöffnet. Das Ergebnis war, dass die Menschen Herr im eigenen Haus blieben. Japan war nicht mehr darauf angewiesen, einen einzigen Dollar als Entwicklungshilfe zu erhalten und dieser Paradigmenwechsel hat sich auch nachhaltig auf die Arbeit internationaler NGOs ausgewirkt.[20] Japan ist zu einer Technologienation aufgestiegen. Nur durch diese Entscheidung konnte das Land kulturell unabhängig bleiben. Wir sollten natürlich nicht vergessen, dass Japan eine koloniale Vergangenheit hat, sowohl als Opfer als auch als Täter. Das steht aber nicht im Widerspruch zum Ergebnis der japanischen Industrialisierung. Dieses ostasiatische Land wurde durch sein eigenes Entwicklungsparadigma auf der Grundlage einer nationalen Freiheitsidee unabhängig, ganz im Gegensatz zu Indien, China und vielen anderen asiatischen Ländern nach dem 2. Weltkrieg. In Indien war die Industrialisierung ein Ergebnis britischen Denkens, und sie wurde gegen die traditionellen Ressourcen betrieben. Die Industrialisierung Indiens war bis zur Liberalisierung in den 1980er Jahren nicht erfolgreich und danach geschah sie im Windschatten der ambivalenten religiösen Erneuerung.

20 Kuroda/Imata, Role.

Entwicklung hört auf, ein Versprechen zu sein, wenn die Freiheit der Sinngebung in Gefahr ist. Wenn die Früchte von Entwicklung in die Hände von wenigen fallen, dann fühlen sich die Massen als Instrumente und nicht als Subjekte. Wir müssen daher fragen, wie die Nationen zu der künftigen Weltkultur beitragen können, die wir derzeit mit den Stichworten Digitalisierung und Industrie 4.0 umreißen. Es geht nicht mehr um Hilfe zur Selbsthilfe für ein feststehendes Ziel, sondern darum, eigene Ziele zu setzen. Empowerment heißt, die anderen mit ihren Überzeugungen als Agenten ihrer eigenen Entwicklung anzusehen.

3.2 Die Freiheit zelebrieren

Wenn wir den Zusammenhang zwischen Fortschritt, Sinnstiftung und kultureller Umsetzung von Entwicklungszielen verstehen, wird die Verfolgung der SDGs zu einem ganzheitlichen Programm. In dieser Perspektive wird auch die Idee von Fortschritt und Wachstum eine Lebenspraxis. Fortschritt mag in verschiedenen Farben daherkommen, aber er ist tief mit der Idee verbunden, dass die Welt, in der wir leben, nicht ausreicht. Neben den materialistischen Vorstellungen von Fortschritt gibt es auch die Idee des Wachstums im moralischen Bewusstsein. Wenn wir eine inklusive Gesellschaft als etwas normativ Besseres als eine feudale Gesellschaft betrachten, dann können wir die Entwicklung vom Feudalismus zur Inklusion als eine Form von moralischem Wachstum deklarieren. Und wenn wir eine verlängerte Lebensspanne als erstrebenswertes Ziel verstehen, dann müssen wir die Medizintechnik als Verwirklichung fortschrittlicher Ideale betrachten. Das hindert uns aber nicht daran, zwischen Inklusivität und der Gegenwart Gottes oder der Verlängerung des Lebens und der Ewigkeit zu unterscheiden.

Bei den SDGs geht es also weder um Vollendung noch um gleichgeschaltete Nationen auf 17 Ebenen, sondern um die Idee eines gemeinsamen Lebens mit vielschichtigen Stilen. Wenn sich europäische Gastarbeiter in Südamerika den lokalen Gegebenheiten unterwerfen, lassen sie einen notwendigen Paradigmenwechsel aufkommen. Denn erst dann überlegen beide Seiten gemeinsam, wie – ohne den Einfluss von Fremdkapital – das Leben vor Ort gestaltet werden muss, um öko-

nomisch, ökologisch und sozial nachhaltig zu sein. Theo Sundermaier spricht von Konvivenz.[21] Das Zentrum eines solchen konviventen Lebens sind nicht Finanzen, Umwelt oder Bildung. Das Zentrum eines solchen Lebens ist das Feiern – die zweckfreie Begegnung und damit ein Korrektiv zur technischen Rationalität und der Funktionalität von Solardächern.

Allerdings gibt es eine Voraussetzung für die unverzweckte Feier, nämlich die Freiheit, zweckfrei existieren zu dürfen. Zweckerfüllende Menschen sind nicht frei zu feiern, weil man Freude und Spaß nicht befehlen kann. Gerade Selbstbestimmung setzt, wie John Stuart Mill formuliert hat, freie Zwecksetzungen voraus. Mill verstand es, seine Leidenschaft für Freiheit (»On Liberty«) und Selbstbestimmung durch die negativen Auswirkungen des Wettbewerbs auf das gesellschaftliche Leben kritisieren zu lassen.[22] Aber er wollte weder auf Liberty noch auf Empowerment verzichten, sein Traum war es, beide zu verwirklichen.

Heute erleben wir eine Klimakrise und Menschen, deren Träume sich um Wohlstand, Bildung und Sicherheit drehen. Mehrere Wellen von Frauen, Männern und Familien machen sich aus den Ländern des Südens auf den Weg zu uns und suchen Frieden, Lebenschancen, Konsum und Wohlstand. Suchen diese Menschen wirklich Zuflucht in einer Welt, deren Lebensweise sie grundsätzlich ablehnen? Einige vielleicht, aber die Mehrheit will das Leben teilen, das der Westen kultiviert, und die intellektuelle Grundlage dafür ist das eigene Wohl auf je eigene Weise zu verfolgen, solange andere nicht ihres Wohls beraubt oder ihre Bemühungen, es zu erreichen, behindert werden.[23] Heute muss sich diese Art von Autonomie mit den ökologischen Grenzen in ihrem Verhältnis zu den Entgrenzungen menschlicher Existenz auseinandersetzen. Wir müssen uns fragen, ob wir andere durch das, was wir als Nebenprodukte unserer Aktivitäten produzieren, in ihren Potentialen berauben. Die Sinnrichtung von Entwicklung ist damit aber nicht ambivalent geworden, sie war es schon immer.

---

21 Sundermeier, Konvivenz; vgl. Feldtkeller, Konvivenz.

22 Gray, Mill.

23 Mill, Liberty, 17.

4. Wie man Ambivalenzkompetenz kultiviert

Es gibt heute drei globale Visionen, den datengestützten Kommunismus chinesischer Prägung, den traditionalistisch orientierten Islam und die Vision eines grünen westlichen Lebensstils. Die viel gepriesenen alternativen kommunalen Visionen aus Afrika und Südamerika stellen derzeit überhaupt keine machtpolitische Option dar. Und es gibt ein Paradoxon: Menschen, die für den modernen Lebensstandard leiden müssen, suchen ihr Glück in der Suche nach diesem Lebensstandard. Sie versuchen, ihr eigenes Leid zu überwinden, indem sie am Leben der Begünstigten teilhaben. Werden die Leidenden zu Tätern? Oder ist gerade das der Paradigmenwechsel, von dem wir reden? Kann ein junger Mensch, der als Kind in einer kongolesischen Mine gearbeitet hat, bei uns mit gutem Gewissen zum Mechatroniker ausgebildet werden? Soll jemand, der in Bolivien oder Chile Lithiumkarbonat abgebaut hat, in der Batterieproduktion in Europa tätig werden?

Wir können diese Fragen nur beantworten, wenn wir uns auf den Gedanken autonomer Sinnkonstruktion zurückbesinnen. Zugleich kann die Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft hilfreich sein. Es gibt eine unmittelbare Verantwortung des Einzelnen gegenüber der direkten Umgebung, also Familie, Freunde, Kollegen usw. Der Begriff ›globale Verantwortung‹ verschleiert diese konkrete Verantwortung. Auch eine verantwortungsvolle Entwicklungszusammenarbeit kann nicht darüber hinwegsehen, dass niemand von uns die Verantwortung für die ›Eine Welt‹ übernehmen kann. Auch die Kirchen sind nicht für die Rettung des Globus zuständig. Kein Staat ist für das Wohlergehen von 7,5 Milliarden Erdenbürger verantwortlich, aber jede Nation für das Wohlergehen ihrer Bürger und der Nachbarn.

In Entwicklungsländern ist dieser Zusammenhang gut bekannt. Die Kastenlosen in Indien sind untereinander solidarisch, aber oft nur, solange es um ihre eigene Kaste, ihren eigenen Clan, ihr eigenes Dorf geht. Solidarität zwischen den Unterprivilegierten und den Ausgestoßenen sucht man oft vergeblich. So wird der Streit um Brunnenwasser nicht zwischen großen Konzernen wie Coca Cola und der gesamten lokalen Bevölkerung ausgetragen, sondern zwischen der Kaste der Industrie-

arbeiter und den Ackerbauern. Auch hier führt Entwicklung nicht zum Klassenkampf, sondern zu sozialem Wettbewerb entlang traditioneller Stammeslinien. Zur Debatte steht der sozial strukturierte Zugang zu echten Wahlmöglichkeiten.

Wenn weltläufige Europäer beobachten, dass die ›Locals‹ für ihr eigenes kleines Dorf und nicht das gesamte Gemeinwesen eintreten, fordern sie mehr Altruismus ein. Aber lokale Strukturen mit all ihren Grenzen sind nichts anderes als Orte begrenzter Verantwortung, die – im Gegensatz zur weltläufigen Eine-Welt-Verantwortung Berliner Kiez-Bewohner – auch tatsächlich eingelöst wird. Dies anzuerkennen, wäre ein erster Schritt, um Ambivalenzkompetenz zu erlangen. Und genau so müssen wir auch unsere eigenen Grenzen verstehen.

In einem Roma-Dorf in Kroatien kam ein Schuljunge auf mich zu und fragte: Warum kommt ihr hierher? Braucht eure Organisation wieder Geld für ein neues Auto? Dieser Junge wusste genau, wie unser Spendensystem funktioniert. Er hatte eine hohe Ambivalenzkompetenz. Zu dieser Kompetenz gehört es heute, die Wachstumsorientierung Asiens und das retardierende gesellschaftliche Klima im wohlstandsgesättigten Europa zusammen zu denken. Es ist die wirtschaftliche, technologische und medizinische Entwicklung, die es möglich macht, dass 7,5 Milliarden Menschen immer älter werden und das auch – jedenfalls vor der Pandemie – mit zunehmendem Wohlstand. Und es ist ein Ergebnis des Fortschritts, dass heute weltweit neun von zehn Kindern zur Schule gehen.[24]

Wie sieht es nun mit einem neuen Entwicklungsparadigma aus? Ist ein globaler Entwicklungsplan, wie ihn Jan Tinbergen 1968 gefordert hat, noch nötig?[25] Nein, das ist er nicht. Wir können Entwicklung nicht planen und wir sollten sie auch nicht planen. Insbesondere die Verschmelzung von technischer Entwicklung, Umweltschutz und Steuerpolitik ist nicht neu. Wir kennen sie aus der Sowjetunion der 1950er

24 Im Jahr 2019 gingen ca. 8 % der Kinder weltweit nicht zur Schule. Die Berechnung basiert auf: Unesco, Daten.

25 Tinbergen, Plan.

Jahre.[26] Damals hat die staatliche Planungsbehörde Gosplan ebenfalls versucht, Industrie-, Sozial- und Umweltpolitik mit klar definierten Entwicklungszielen zu verbinden. Die Umgestaltung der Gesellschaft und der Naturlandschaft wurde nicht zu einem sozialpolitischen Projekt, das der technokratischen Emanzipation von der Natur folgte.[27] Drei Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs riefen Stalins Genossen zu einem gigantischen Generalangriff auf die Natur durch die sowjetische Wissenschaft und Technologie auf. In der Folge wurden Investitionen, Staatsverschuldung und Konsumausgaben zentral gesteuert. Zentral gerieten dann auch alle drei Bereiche außer Kontrolle, und das Ende war ein quasi religiöser Kampf gegen das eigene Volk, der bei vielen im Gulag endete.

Jedes Mal, wenn ein umfassender Entwicklungsplan scheitert, neigen wir Menschen dazu, unsere Anstrengungen zu verstärken. Dabei setzen wir auch Menschenleben aufs Spiel. Viele historische Erfahrungen führen zu Skepsis gegenüber allen Versuchen, die Entwicklung unserer vielgestaltigen Einen Welt zu planen. Denn die unsichtbare Hand eines jeden Plans steht immer unter dem Verdacht, dass Menschen die Perspektive Gottes usurpieren, um ihre eigenen, sehr partiellen Interessen durchzusetzen. Um dem entgegenzutreten, könnten wir die SDGs S.D.G. widmen und so darauf hinweisen, dass der Sinnüberschuss von Entwicklung von Faktoren abhängt, die wir zwar selbst nicht schaffen können, aber keinesfalls ignorieren sollten.

Literatur

Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (BSLK), hg. v. Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß, Göttingen [10]1986.

Bellah, Robert N., Weber and world-denying love: A look at the historical sociology of religion, in: Journal of the American Academy of Religion 67.2 (1999), 277–304.

26 Gestwa, Technik.

27 Josephson, Projects.

Biehl, Michael, Religion, Development and Mission, in: Mtata, Kenneth (Hg.), Religion: Help or Hindrance for Development? Leipzig 2013, 97–120.

Bohlken, Anjali Th./Sergenti, Ernest J.: Economic growth and ethnic violence: An empirical investigation of Hindu-Muslim riots in India, in: Journal of Peace Research 47.5 (2010), 589–600.

Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit (BMZ), Religionen als Partner in der Entwicklungszusammenarbeit, BMZ-Papier 02/2016.

Carnegie, Andrew, Wealth, in: North American Review 148 (1889), 653–665.

—, The Gospel of Wealth and Other Timely Essays, New York 1901.

Feldtkeller, Andreas, Konvivenz, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG) Bd. 4, Tübingen 2001, Sp. 1654.

Friedman, Benjamin M., Religion and the Rise of Capitalism, New York 2022.

Gestwa, Klaus, Technik als Kultur der Zukunft. Der Kult um die »Stalinschen Großbauten des Kommunismus«, in: Geschichte und Gesellschaft 30 (2004), 37–73.

Gray, John, Mill on Liberty: A Defence, London ²1996.

Heuser, Andreas/Koehrsen, Jens (Hg.): Does religion make a difference? Religious NGOs in international development work, Baden-Baden 2020.

Huppenbauer, Markus et al., Synthetic Organisms – Living Machines. Positioning the products of synthetic biology at the borderline between living and non-living matter, in: Systems and Synthetic Biology 3 (2009), 55–63.

Jorgensen, Dan, Hinterland History: The Ok Tedi Mine and Its Cultural Consequences in Telefolmin, in: The Contemporary Pacific 18 (2006), 233–263.

Josephson, Paul R., »Projects of the Century« in Soviet History. Large-Scale Technologies from Lenin to Gorbachev, in: Technology and Culture 26 (1995), 519–559.

Keller, Helen/Heri, Corina, Klimagerechtigkeit durch Klimaklagen?, in: Zeitschrift für Kritik, Recht, Gesellschaft 1/2022, 83–93.

Knowledge Forum Religion and Development Policy, Handout Religion and Development Policy, Utrecht 2008.

Kuroda, Kaori/Imata, Katsuji, The Role of Multinational NGOs within Shifting Development Paradigms: Case from Japan, präsentiert an der vom National Council for Voluntary Organizations organisierten Research Conference an der Universität Sheffield im September 2004, https://www.csonj.org/images/NCVO2004.pdf (abgerufen am 31.03.2023).

Law, John, What's Wrong with a One-World World, https://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf (abgerufen am 23.10.2022).

Mill, John Stuart, On Liberty, in: Gray, John (Hg.): On Liberty and Other Essays, New York 1991, 5–128.

Mol, Annemarie, The Body Multiple: Ontology in Medical Practice, Durham/London 2002.

Öhlmann, Philipp et al., Sind African Initiated Churches geeignete Partner für eine künftige Entwicklungszusammenarbeit? Wissenschaftliches Gutachten für das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, Berlin 2016.

Pearson, Lester B. et al., Partners in Development. Report of the Commission on International Development, New York 1969.

Schleissing, Stephan, Grüne Gentechnik und gesunder Menschenverstand. Zum Verständnis von Wahlfreiheit bei der Aufklärung über genomeditierte Pflanzen, Baden-Baden 2023.

Siegemund, Axel, Agrobiotechnologien im Kontext traditionalisierender Modernisierung, in: Brandl, Brandl/Schleissing, Stephan (Hg.), Biopatente. Saatgut als Ware und als öffentliches Gut, Baden-Baden 2016, 159–174.

—, Grenzziehungen in Industrie- und Biotechnik. Transzendenz und Sinnbehauptungen technologischer Modernisierung in Asien und Europa, Baden-Baden 2022.

Sundermeier, Theo, Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: Huber Wolfgang/Ritschl, Dietrich/Sundermeier, Theo (Hg.): Ökumenische Existenz heute, Gütersloh 1986, 49–100.

Tinbergen, Jan, Wanted: A World Development Plan, in: International Organization 22 (1968), 417–431.
Unesco Institute for Statistics, Combining Data on Out-of-school Children, Completion and Learning to Offer a More Comprehensive View on SDG 4, Information Paper Nr. 61 Oktober 2019.
Weber, Max, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, New York 2005.

Unter welchen Bedingungen und Zielsetzungen sind militärische Interventionen sinnvoll?

Peter Tauber

»Die stärkste Zivilcourage ist machtlos gegenüber dem systematisch organisierten Radau und Terror.«
Max Süßheim

1. Nach der Zeitenwende

In seiner Regierungserklärung zur Sondersitzung des Deutschen Bundestages zum Krieg in der Ukraine am 27. Februar 2022 hat Bundeskanzler Olaf Scholz eine »Zeitenwende« ausgerufen. Wörtlich sagte er: »Wir erleben eine Zeitenwende. Und das bedeutet: Die Welt danach ist nicht mehr dieselbe wie die Welt davor. Im Kern geht es um die Frage, ob Macht das Recht brechen darf, ob wir es Putin gestatten, die Uhren zurückzudrehen in die Zeit der Großmächte des 19. Jahrhunderts, oder ob wir die Kraft aufbringen, Kriegstreibern wie Putin Grenzen zu setzen. Das setzt eigene Stärke voraus.«[1]

Der Bundestag hat seitdem ein Sondervermögen von 100 Milliarden Euro beschlossen, um die Einsatzbereitschaft der Bundeswehr zu verbessern. In der Debatte um das Sondervermögen waren auch Stimmen

1 https://www.bundesregierung.de/resource/blob/992814/2131062/78d39dda6647d7f835bbe76713d30c31/bundeskanzler-olaf-scholz-reden-zur-zeitenwende-download-bpa-data.pdf?download=1.

zu hören, die für die Verwendung der Mittel einen weiter gefassten Sicherheitsbegriff zugrunde legen wollten. Müsse nicht auch kritische Infrastruktur und der Zivilschutz sowie unsere Abhängigkeit von digitalen Strukturen neu unter dem Aspekt der Sicherheit gedacht werden? Wie steht es um die Resilienz der Gesellschaft bei Bedrohungen – auch möglichen, nicht unmittelbar als solche erkennbaren?[2] Ohne diese Debatte bewerten zu wollen, zeigt sie eins deutlich: Sicherheit und Stabilität können nicht allein militärisch gedacht und generiert werden. Es braucht einen weiter ausgreifenden Sicherheitsbegriff.

Der Krieg Russlands gegen die Ukraine verändert den Blick auf das Militär. In Deutschland wird wieder über die Landes- und Bündnisverteidigung diskutiert. Das verstellt den Blick darauf, dass die Bundeswehr weiterhin in einer Mehrzahl von Auslandseinsätzen gebunden ist und voraussichtlich auch künftig im internationalen Krisenmanagement eine Rolle spielen wird, da sich die deutsche Politik nicht nur zu einem stärkeren Engagement bekannt hat, sondern dies von den internationalen Partnern eingefordert werden wird – selbst wenn die Deutschen das mehrheitlich skeptisch sehen.[3] Bleibt das Militär aufgrund der aktuellen Erfahrungen auch künftig ein Instrument der internationalen Krisenpolitik? Unter welchen Bedingungen sollte in Zukunft Militär eingesetzt werden? Diesen Fragen soll hier nachgegangen werden.

2. Die Grundsatzfrage

Es gibt in der deutschen Politik sowohl ganz links als auch am rechten Rand des politischen Spektrums eine kurze Antwort auf die Frage, unter welchen Bedingungen und Zielsetzungen eine militärische Intervention sinnvoll sein kann: Eine militärische Intervention ist nie sinnvoll. Ganz

2 https://www.deutschlandfunk.de/sondervermoegen-bundeswehr-militaerausgaben-ruestungsinvestitionen-100.html.

3 https://www.nzz.ch/international/deutschlands-rolle-in-der-welt-mehrheit-fordert-zurueckhaltung-ld.1707453.

links ist diese Meinung gespeist von einer grundlegenden Ablehnung des Militärs als Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln im Sinne Clausewitz und ganz rechts herrscht die Meinung vor, dass eine Intervention in anderen Teilen der Welt um Frieden, Stabilität und Sicherheit zu generieren, frei nach Bismarck nicht die gesunden Knochen eines einzigen pommerschen Grenadiers wert sei.[4]

Beide Sichtweisen sind ahistorisch und widersprechen vollständig der Erwartungshaltung, die Deutschland weit über die NATO und Europäische Union hinaus in der internationalen Völkergemeinschaft begegnet. Wer sich nicht gleich dem Vorwurf aussetzen möchte, er sei ein Anhänger der politischen Parteien am rechten und linken Rand, der legt die Stirn in Sorgenfalten und verweist wissend und mahnend zugleich auf Afghanistan. Dort habe man doch erlebt, dass eine militärische Intervention keine Lösung sei. Es ist vom »Scheitern«, gar vom »Desaster« am Hindukusch die Rede.[5]

Eine differenzierte Analyse des Krieges und den Entscheidungen zur Intervention des Westens in Afghanistan und gar eine allgemeine Antwort auf die Frage, unter welchen Bedingungen und Zielsetzungen militärische Interventionen sinnvoll, vielleicht sogar notwendig sind, welche Rolle dem Militär in unterschiedlichen Entwicklungspraxen zukommen kann, ist dann nicht mehr möglich. Genau das ist aber die zugegebenermaßen durchaus anspruchsvolle Aufgabe dieses Textes.

Gerade vor dem Hintergrund der noch ausstehenden Evaluierung des Einsatzes in Afghanistan ist absehbar, dass weitergehende Erkenntnisse aus einer politisch unabhängigen, wissenschaftlichen, mit »ressortübergreifendem Charakter« versehenen Evaluation resultieren werden.[6] Dem kann und will dieser Text nicht vorgreifen. Wir kommen also nicht umhin, eher allgemeine Überlegungen anzustellen.

---

4 Vgl. https://blog.prif.org/2021/08/27/die-wahlprogramme-zu-auslandseinsaetzen-der-bundeswehr/.

5 https://www.tagesspiegel.de/politik/afghanistan-ist-ein-debakel-der-politik-nicht-des-militars-5120011.html.

6 Erste weiterführende Analysen und Stellungnahmen findet man auf der Internetseite des Beirats Zivile Krisenprävention der Bundesregierung: https://beirat-zivile-krisenpraevention.org/wp-content/uploads/2021/11/Auswahl-vo

Falsch ist hingegen der Eindruck, und diese Bemerkung sei noch einleitend vorangestellt, bisher habe es keine Analysen und Evaluationen gegeben. Das Gegenteil ist der Fall. In der Antwort der Bundesregierung auf eine kleine Anfrage der FPD-Bundestagsfraktion zum deutschen Engagement in Afghanistan finden sich zahlreiche Evaluationsberichte.[7] Hinzu kommt, dass gerade das »Scheitern des Westens« in Afghanistan nicht so sehr mit Blick auf den militärischen Einsatz, sondern vor allem mit der Stärkung und Bildung einer Zivilgesellschaft durch Entwicklungszusammenarbeit in Verbindung gebracht wird. Mit anderen Worten: Afghanistan ist ein schlechtes Beispiel.

3. »Vom Kriege«

Vollmundig hat die deutsche Politik Clausewitz abgeschworen, der das im Rest der Welt weiter geltende Diktum formuliert hat, dass der »Krieg die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln« sei.[8] Das »Nie wieder Krieg!« galt längst nicht mehr als Appell, sondern mit Blick auf Europa als Gewissheit. Das hat in den letzten Jahrzehnten den Blick dafür verstellt, dass Gewalt nach wie vor in unzähligen Konflikten den Alltag beherrscht. Ein Wandel des Kriegs- und Konfliktbildes, eine Entgrenzung der Gewalt und des Krieges, ist zu beobachten.[9] Das ist so neu nicht. Bereits Sebastian Haffner hegte Zweifel, ob die nach dem Furor des Zweiten Weltkrieges geborene Idee, den Krieg per se zum Verbrechen zu erklären, so wirkungsmächtig werden könne, um den Krieg gleichsam abzuschaffen. Die seit 1945 notifizierten Kriegsverzichterklärungen gehören zum Normalbestand internationaler Verträge. Was gleichwohl die

n-Beitraegen-zu-Wirkungsuntersuchungen-im-Kontext-des-deutschen-Afghanistan-Engagements.pdf.

7 https://dserver.bundestag.de/btd/19/326/1932643.pdf.

8 Vgl. Wille, Politik und ihre Grenzen.

9 Vgl. Münkler, Die neuen Kriege.

unterzeichnenden Staaten nicht davon abhält, ihre Interessen gegenseitig mittels militärischer Gewalt, durch Krieg, durchzusetzen.[10]

Die seit dieser Zeit geführten Kriege – in Europa der Bürgerkrieg auf dem Balkan in den 1990er Jahren und der Krieg in der Ukraine seit 2014, der seitdem von einem hybriden Krieg in den ehemaligen zur Sowjetunion gehörenden Staaten Osteuropas und vor allem des Baltikums begleitet wird – bestätigen Haffners Zweifel eher, als dass sie ihn widerlegen.[11] Insgesamt 125 »innere Kriege« benennt der Politikwissenschaftler Klaus Jürgen Gantzel von 1945 bis 1992. Dazu kommen andere militärische Konflikte, so dass der Politikwissenschaftler für den genannten Zeitraum in Gänze 184 Kriege auflistet.[12] Seit 1992, einem Zeitpunkt, in dem im Westen die Idee entstand, dass nun Kriege und Konflikte nach dem Ende des Kalten Krieges abnehmen werden, ist genau das Gegenteil eingetreten: Die Zahl der Konflikte hat eher noch zugenommen.[13]

Angesichts vieler tagespolitischer Debatten und der vieles überlagernden Pandemie ist ein Paradigmenwechsel in der deutschen Sicherheitspolitik kaum wahrgenommen worden. Es steht zu befürchten, dass unter der neuen Bundesregierung ein »Rückfall in alte Zeiten« stattfinden wird: Deutschland hatte die Bereitschaft erklärt, mehr Verantwortung zu übernehmen und auch entsprechend gehandelt. Im Jahr 2022 war die Bundeswehr in zehn Auslandseinsätzen gebunden, die allesamt keine ausschließlich militärische Perspektive hatten, sondern in jedem Fall dem vernetzten Ansatz folgten.[14] Sollte die Bereitschaft schwinden, sich international auch militärisch einzubringen, so wird das absehbar Folgen für die Entwicklungszusammenarbeit haben. Entscheidend ist hier nicht das Bundesministerium der Verteidigung

10 Vgl. Haffner, Anmerkungen zu Hitler, 124ff.

11 https://www.spiegel.de/politik/ausland/ukraine-krise-estland-und-lettland-wappnen-sich-gegen-russland-a-1017552.html.

12 Vgl. https://zeithistorische-forschungen.de/sites/default/files/medien/material/gantzel_mge.pdf.

13 Vgl. Gantzel, Kriege nach dem Zweiten Weltkrieg, 93ff.

14 https://www.bundeswehr.de/de/einsaetze-bundeswehr.

(BMVg), sondern die Haltung der Bundesregierung in Gänze. Die Refokussierung der Streitkräfte auf die Landes- und Bündnisverteidigung spielt daher nur unter dem Gesichtspunkt zur Verfügung stehender Ressourcen eine Rolle. Eine Antwort auf die Frage, ob Deutschland bereit und Willens ist, international mehr Verantwortung zu übernehmen, ist sie nicht.

4. Doch noch ein Wort zu Afghanistan

Der Beirat der Bundesregierung Zivile Krisenprävention und Friedensförderung hat im November 2021 eine Stellungnahme zur Wirkungsevaluierung der deutschen zivilen und militärischen Beiträge zum multinationalen Afghanistan-Engagement von 2001 bis 2021 veröffentlicht.[15] Darin wird das Ziel formuliert, seitens des Auswärtigen Amtes (AA), des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit (BMZ) und des Bundesministeriums des Innern (BMI) eine ressortgemeinsame Evaluation des deutschen zivilen Engagements durchzuführen. Militärische Aspekte sollen dabei mit einfließen. Das BMVg hatte bereits zuvor eine eigene Evaluation, die in der Vorphase des letzten Wahlkampfes begann und deshalb für zusätzlichen Streit zwischen den Parteien sorgte, begonnen.[16]

Der Krieg in Afghanistan kostete rund 47.000 Zivilist*innen, 66.000 afghanischen Sicherheitskräften, mindestens 41.000 Aufständischen und rund 7.500 Soldatinnen und Soldaten der internationalen Schutztruppe das Leben. In diesem Einsatz starben zudem 59 Soldaten der Bundeswehr, mehr als 1.000 Soldatinnen und Soldaten wurden verwundet. Der deutsche Einsatz am Hindukusch kostete mehr als 17 Milliarden Euro. Allein vor diesem Hintergrund ist die Frage nach der Verhältnismäßigkeit legitim.[17]

---

15 https://beirat-zivile-krisenpraevention.org/publikation/stellungnahme-wirkungsevaluierung-afghanistan/.

16 https://www.bmvg.de/de/bilanz-zum-afghanistan-einsatz.

17 Vgl. Preuß, 20 Jahre Afghanistan.

Peter R. Neumann kritisiert, dass Deutschland sein Engagement nicht auf Wirkung ausgerichtet, sondern lediglich darauf geachtet habe, den Ansprüchen der internationalen Partner weitgehend zu genügen und zugleich die eigene Gesellschaft nicht zu überfordern. Vor diesem Hintergrund ist klar, dass von deutscher Seite keine wirksamen Impulse zum Gelingen des internationalen Afghanistaneinsatzes ausgehen konnten. Deutschland war eben »nur« dabei.[18] Man kann dieser Einschätzung kaum widersprechen. Doch was folgt daraus für künftige Einsätze? Steht nicht sogar zu befürchten, dass nach ähnlichem Muster auch über andere Einsätze, etwa in Mali oder im Irak entschieden wurde? Geht es in Wahrheit nur um »die Pflicht, ein verlässlicher Partner zu sein«[19], wie die Süddeutsche Zeitung titelte?

5. Erwartungshaltung der Verbündeten und Partner Deutschlands sowie eigene Ziele

Ob bei der Unterstützung der Ukraine im Kampf gegen Russland, an der Seite der USA in Afghanistan oder für die Vereinten Nationen in Mali: Immer agiert Deutschland verbunden mit meist hohen Erwartungen unserer Partner und Verbündeten. Aufgrund der Größe und wirtschaftlichen Macht Deutschlands wird ein deutscher Beitrag zur Bewältigung von Krisen und Konflikten erwartet. Das Argument, die Deutschen müssten sich aufgrund der Geschichte des 20. Jahrhunderts zurückhalten, mag in der innerdeutschen Debatte eine Rolle spielen, international nicht. Die Rolle des »Moralweltmeisters«, wie es der Journalist Bernd Ulrich formuliert, in der wir Debatten führen ohne mögliche Folgen zu vergegenwärtigen, ist beendet, wenn Deutschlands Ansehen und Einfluss in Europa und der Welt nicht dauerhaft Schaden nehmen soll.[20]

18 Vgl. Neumann, Die neue Weltunordnung, 111.

19 https://www.sueddeutsche.de/politik/bundeswehr-mali-minusma-1.5652997.

20 Ulrich, Wofür Deutschland Krieg führen darf, 36; 40ff.

Daraus muss sich die Frage nach möglichen eigenen Zielen stellen. Wofür hält Deutschland also Streitkräfte vor? Man kann die Frage schnell formal beantworten. Fragen wir also noch einmal anders: Hat Deutschland seine Interessen hinreichend klar definiert, um im Zweifel Klarheit darüber zu haben, wann diese mittels militärischer Gewalt durchgesetzt werden sollen, wenn dies anders nicht möglich ist? Die aktuelle Auseinandersetzung um eine Nationale Sicherheitsstrategie lässt ahnen, dass die Antwort auf die Frage eher negativ ausfällt.[21] Die Deutschen müssen sich auch nach der Deutschen Einheit und der friedlichen Einigung Europas zu einer Welt verhalten, in der bisweilen unterschiedliche Interessen nicht durch den Kompromiss und am Verhandlungstisch ausgeglichen werden, sondern Akteure danach trachten, ihre Interessen im Zweifel mit militärischer Gewalt durchzusetzen.

Bernd Ulrich hat formuliert: »Ort, Zeitpunkt und Methode einer humanitären oder menschenrechtlichen Intervention müssen sich nach den Bedürfnissen des Landes richten, in dem interveniert wird, nicht nach den Bedürfnissen derer, die intervenieren.«[22] So richtig dieser Satz ist: Was meint er? Welche Instanz ruft Deutschland zu einer Beteiligung an einer militärischen Intervention auf? Das Parlament oder die Regierung des Landes, in dem interveniert wird? Eine solche Festlegung scheint nicht klug, sind doch Szenarien denkbar, wo diese beispielsweise nicht handlungsfähig sind. Muss nicht ein Maßstab auch sein, sich den Erwartungen der internationalen Partner und Verbündeten zu stellen und diesen gerecht zu werden?

6. Grenzen und Perspektiven des vernetzten Ansatzes

Militärische Interventionen sind kein Selbstzweck. Sie können nur Mittel der Politik sein, wenn sie die Grundlage für eine neu zu gewinnende

21 Vgl. https://www.auswaertiges-amt.de/de/aussenpolitik/themen/Nationale_Sicherheitsstrategie/baerbock-nationale-sicherheitsstrategie/2518048.

22 Ulrich, Wofür Deutschland Krieg führen darf, 166.

Stabilität und Ordnung sowie eine Entwicklungsperspektive legen. Mit Blick auf die zivil-militärische Zusammenarbeit im vernetzten Ansatz ist zu konstatieren, dass das Zusammenwirken der Akteure (AA, BMZ und BMVg) auf deutscher Seite nach einer Phase gegenseitiger Skepsis und Fremdheit inzwischen ein hohes Maß an Professionalität und gegenseitiger Wertschätzung erreicht hat. Die Zusammenarbeit ist dort, wo die Bundeswehr zur Absicherung der Entwicklungszusammenarbeit in Auslandseinsätzen war und ist, in den letzten Jahren stetig enger und effektiver geworden.[23]

Inzwischen ist weitgehend unumstritten, dass Sicherheit eine wesentliche Voraussetzung ist, um zivile Ansätze wirkungsmächtig werden zu lassen. Doch klar ist auch: Das Generieren von Sicherheit durch den Einsatz von Militär kann nur situationsbezogen wirken. Schafft man nicht durch begleitende Maßnahmen ein tragfähiges Umfeld, so können Sicherheit und Stabilität nicht aus sich heraus nach einem Abzug des Militärs fortbestehen. Jede Zivilgesellschaft bedarf der Absicherung durch eine militärische und/oder polizeiliche Ordnungsmacht. Die Idee, eine Zivilgesellschaft könne aus sich heraus die Stärke entwickeln, Formen der Okkupation und Repression durch gewaltbereite Gruppen entgegenzuwirken, ist so wohlklingend wie utopisch.

Mit Blick auf die deutsche Perspektive eines vernetzten Ansatzes nimmt die Bundeswehr für sich dabei eine »dienende Rolle« in Anspruch. Sie verfügt über ein breites Fähigkeitsspektrum, das in nahezu allen Phasen eines Konfliktzyklus unterstützend eingesetzt werden kann. Der Einsatz deutscher Streitkräfte geht damit weit über die Anwendung von Waffengewalt hinaus, ohne den Anspruch zu erheben, einen Konflikt dauerhaft alleine befrieden oder auflösen zu können. Gleichwohl sieht sich die Bundeswehr als gleichrangiger und wesentlicher Akteur im vernetzten Ansatz.[24]

Wenn deutsche Außen- und Sicherheitspolitik als strukturelle Ursachen gewaltsamer Konflikte u.a. Armut, Menschenrechtsverletzungen oder die Folgen des Klimawandels benennt, dann geschieht das mit der

23 Vgl. https://www.zif-berlin.org/vernetzter-ansatz-comprehensive-approach.

24 https://www.bmvg.de/de/themen/friedenssicherung/vernetzter-ansatz.

Annahme, dass militärisches Engagement zwar Sicherheit für ziviles Engagement generieren kann, aber die eigentliche Arbeit, um Stabilität, Sicherheit, Vertrauen und Entwicklung nachhaltig wachsen zu lassen, erst nach Ende der gewaltsamen Auseinandersetzungen erfolgreich sein kann. Inzwischen ist gelernt und akzeptiert, dass die unterschiedlichen Akteure dabei eng zusammenarbeiten müssen. So wäre zum Beispiel die Umsetzung der Mandate von VN-Friedensmissionen vor Ort nicht vorstellbar ohne das Zusammenwirken der VN-Kräfte bzw. des VN-Personals mit zivilen Akteuren auf lokaler, regionaler oder gesamtstaatlicher Ebene in den jeweiligen Einsatzländern.

Allgemein ist festzustellen: Die regelbasierte, multilaterale Ordnung und damit die von den Ländern, die sich zu einer solchen Ordnung bekennen, gelebten Prinzipien der Demokratie, der Rechtsstaatlichkeit und der Menschenrechte geraten zunehmend unter Druck. China, Russland und der Iran positionieren sich offen als Gegenmodell zur freiheitlichen Gesellschaftsordnung. Doch der Westen tut gut daran, für sein Gesellschaftsmodell und dem daraus entwickelten Verständnis der Entwicklungszusammenarbeit weiter zu werben.[25] Die Herausforderung entsteht nicht nur in der Auseinandersetzung unterschiedlicher Systeme. Globale Konflikte wie der Klimawandel können nur gemeistert werden, wenn systemübergreifend Zusammenarbeit möglich ist. Dies gilt vor allem mit Blick auf den afrikanischen Kontinent, der auch in Zukunft im Fokus der Entwicklungszusammenarbeit stehen wird.

Der ehemalige Minister für Entwicklungszusammenarbeit, Gerd Müller, hat beschrieben, welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit der vernetzte Ansatz funktioniert.[26] Das Gelingen der Auslandseinsätze der Bundeswehr und die im Zuge der Einsätze entstehenden Formen der Entwicklungszusammenarbeit hängen nach der Einschätzung Müllers neben einer klug gewählten Strategie vor allem von einem Faktor ab: den zur Verfügung gestellten Ressourcen an Zeit und Mitteln. Sicher spricht viel dafür, mit Blick auf die fehlgeschlagenen Einsätze

25 Vgl. https://www.badische-zeitung.de/der-westen-kann-krisen-weit-besser-bewaeltigen-als-autokratien--233493498.html.

26 Vgl. Müller, Unfair!.

zu fragen, ob Deutschland und seine Partner sich nicht ausreichend im Klaren darüber waren, welche Ressourcen notwendig sind, um nicht nur temporär eine Präsenz aufrechtzuerhalten, sondern nachhaltig und dauerhaft zu wirken. »Veränderungen durch Entwicklungs- und internationale Zusammenarbeit brauchen Zeit«[27], mahnt auch Tanja Gönner.

Doch unabhängig davon steht der vernetzte Ansatz und unsere Vorstellung auch seitens der Partner vor Ort unter Druck. Länder wie China und auch Russland engagieren sich in erheblichem Umfang in Afrika. China verspricht wirtschaftlichen Aufschwung sowie den kreditfinanzierten Bau von Infrastruktur; Russland gewährt militärische Unterstützung, ohne diese an für den Westen übliche Bedingungen zu knüpfen, wie der Einsatz von Wagner-Söldnern in Mali zeigt. Wirken die Angebote der Europäer im Vergleich zu zögerlich? Dauert die Umsetzung aufgrund der für Europa typischen Bürokratie zu lange? Sind die Europäer nicht bereit, ausreichend Ressourcen zur Verfügung zu stellen? Und tun wir uns aufgrund der kolonialen Vergangenheit schwer, militärisch zu intervenieren?

Es gibt analog zum Multilateralismus und den im Westen ausgeprägten vermeintlichen Gewissheiten im internationalen System eine »Krise der Legitimität«, wie es Andrea Rotter formuliert.[28] Gleichwohl halten alle Beteiligten an der grundsätzlichen Idee des vernetzten Ansatzes fest.

Noch vor kurzem hat Tanja Gönner, die inzwischen aus dem Amt geschiedene Vorstandssprecherin der Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ), betont: »Es gibt keine Sicherheit ohne Entwicklung, doch genauso wenig gibt es Entwicklung ohne Sicherheit. Gelingen kann das mit dem Konzept der vernetzten Sicherheit, als der engen Verzahnung des diplomatischen, militärischen und zivilen Engagements in einem Land. Es setzt die vertrauensvolle Zusammenarbeit aller Akteure, ebenso voraus wie ein gemeinsames Verständnis ihrer außen-,

27 Gönner, Sicherheit durch Nachhaltigkeit, 30.

28 Rotter, Ein Comeback für den Multilateralismus, 15.

sicherheits- und entwicklungspolitischen Ziele.«[29] In wenigen Worten hat sie damit die wesentliche Herausforderung beschrieben: Nur, wenn die handelnden Akteure, die von außen versuchen, Sicherheit zu generieren, Konflikte zu befrieden und zu helfen, eine nachhaltige stabile Ordnung aufzubauen, zusammenarbeiten und ein gemeinsames Verständnis entwickeln, besteht überhaupt Aussicht auf Erfolg.

Ähnlich hat General Jörg Vollmer, Commander Allied Joint Force Command der NATO, formuliert: »Nachhaltige Entwicklung, verstanden als die Verpflichtung unsere Zukunft generationsübergreifend zu denken und zu gestalten, erfordert ohne Bedrohung und in Frieden leben zu können.«[30] Doch was bedeutet diese Erkenntnis konkret? Wenn die Zielsetzung der Politik weiter gilt, müssen andere Fragen gestellt werden.

Peter R. Neumann hat dem Westen Überheblichkeit attestiert. Der Glaube, das eigene Gesellschaftsmodell und die damit verbundenen Werte und Normen seien »unschlagbar«, hat dazu geführt, dass der Westen oft genug von falschen Erwartungen ausging. Freie Märkte haben nicht zu freien Gesellschaften geführt. Auch das Ende der Geschichte, wie nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes vielfach propagiert, ist nicht eingetreten. Allerdings haben, so Neumann, die Staaten und Gesellschaften des Westens einen Vorteil gegenüber autoritären Systemen: Sie haben die Fähigkeit zur Korrektur.[31] Wie sieht nun eine Korrektur der Politik des Westens aus, damit militärische Interventionen sinnvoll sind und Akzeptanz finden – zunächst in den Ländern, die intervenieren und dann auch in den Ländern, in denen interveniert wurde.

29 Gönner, Sicherheit durch Nachhaltigkeit, 30.

30 Vollmer, Ohne Frieden, 20.

31 Vgl. Neumann, Weltunordnung, 11.

7. Sicherheit als Grundlage von Entwicklung

Der Politikwissenschaftler Carlo Masala hat deutlich gemacht, dass der Zerfall von Staaten auf der einen und ein zunehmender Nationalismus auf der anderen Seite, Epidemien und Terrorismus, hybride Bedrohungen, Migration und der Klimawandel nicht nur für den Wohlstand und die Sicherheit in Europa eine Herausforderung darstellen. Vor allem der Klimawandel trifft Regionen der Welt, die bisher Schwerpunkte deutsche Entwicklungszusammenarbeit waren. Dies gilt auch für den islamistischen Terrorismus. Politische Stabilität und Armutsbekämpfung werden also mehr denn je die Voraussetzung, um Terrorismus zu bekämpfen und Klimaschutz zu ermöglichen. Die aktuellen Entwicklungen gefährden bisherige Fortschritte und positive Ansätze massiv.[32]

Masala hält allerdings nicht, wie man vielleicht annehmen könnte, das Instrument der militärischen Intervention für ungeeignet. Er kritisiert vielmehr die gewählte Form der Intervention als nicht zielführend. Westliche Interventionen konzentrieren sich in der Regel auf den massiven Einsatz der Luftwaffe, den Einsatz von Spezialkräften und der Hinzuziehung von »problematischen Hilfstruppen«[33]. Der Verzicht auf eigene Bodentruppen sei gleichbedeutend mit dem Verzicht, eine Stabilisierung oder gar einen Wiederaufbau des jeweiligen Landes ernsthaft zu verfolgen, so das Urteil Masalas. Deutschland muss also bereit sein, neben Geld auch das Leben von Soldatinnen und Soldaten einzusetzen. Das ist eine zusätzliche Hypothek für die politische Debatte.

8. Anspruch deutscher Sicherheits- und Entwicklungspolitik in der Zukunft

Muss Deutschland, muss Europa größer denken? Ist einer der Gründe für den geringen Erfolg der Entwicklungszusammenarbeit in den letzten Jahrzehnten ein zu geringer Einsatz von Ressourcen? Der ehemalige

32 Vgl. Masala, Weltunordnung, 99; 108; 128ff.

33 Masala, Weltunordnung, 34f.

Minister für Entwicklungszusammenarbeit, Gerd Müller, hat mehrfach einen »Marshallplan mit Afrika« ins Spiel gebracht.[34] Müller betont, dass es aus seiner Sicht künftig noch stärker auf die Definition von Zielen aus afrikanischer Perspektive ankommt und durch die Anlehnung an den im kulturellen Gedächtnis Deutschlands positiv verankerten Marshallplan der Nachkriegsjahre das Bewusstsein dafür geschärft werden soll, dass es die Bereitschaft braucht, mehr Ressourcen als bisher zu mobilisieren.

1. Friedrich der Große hat gesagt: »Diplomatie ohne Waffen ist wie Musik ohne Instrumente.« Die deutsche Politik muss ihren Clausewitz wieder aus dem Bücherregal holen. Der Einsatz militärischer Gewalt ist nicht Mittel zum Zweck, aber es muss klar sein, dass Deutschland zur Wahrung und Durchsetzung seiner Interessen sowie seiner Integrität nicht davor zurückschrecken wird, militärische Gewalt anzuwenden. Dies gilt, wenn aufgrund von Krisen und Konflikten eine militärische Intervention zur Debatte steht.
2. Militärische Intervention kann immer nur ein Ziel haben: Sie generiert die Sicherheit, die für die Entwicklung und Etablierung einer stabilen zivilgesellschaftlichen Ordnung notwendig ist. Militär und staatliche Sicherheitsbehörden müssen daher als Partner verstanden werden. Immer noch gibt es in der deutschen Politik Stimmen, die sich dieser Einsicht verweigern. Die Erfahrungen der letzten Jahre bestätigen aber nicht nur die Notwendigkeit, die Instrumente in der Entwicklungszusammenarbeit kritisch zu überprüfen, sondern darüber hinaus anzuerkennen, dass Sicherheit und eine stabile Ordnung, die gleichwohl nicht westlichen Vorstellungen entsprechen muss, Grundvoraussetzung für eine gelingende Entwicklungszusammenarbeit sind. Militärische Interventionen können dafür eine notwendige Voraussetzung sein.
3. Es ist anzunehmen, dass Konflikte, die den Einsatz von militärischer Gewalt notwendig machen, in Zukunft eher zunehmen werden. Sicherheitspolitisch besteht für Deutschland die Herausforderung vor allem darin, dass die Bundeswehr, die seit der Deutschen Einheit zu

34 Vgl. Müller, Umdenken, 43ff.

einer »Armee im Einsatz« umgebaut worden ist, nun wieder den Fokus auf die Landes- und Bündnisverteidigung richtet, ohne die Fähigkeit, auch in internationalen Kriseneinsätzen mitzuwirken, aufzugeben. Darum wird eine kritische Prüfung, wo der Einsatz von Militär wirklich geboten ist, noch notwendiger. Aufgaben, die sehr viel stärker polizeilichen Charakter haben, sollten auch von dieser wahrgenommen werden. Einsätze, in denen die Bundeswehr lediglich »dabei« ist, kann sich Deutschland nicht mehr leisten. Der Anspruch muss stärker als bisher sein, mit den Einsätzen eine Wirkung zu erzielen.

4. Die Politik muss eine Debatte führen, unter welchen Umständen die Deutschen bereit sind, militärische Gewalt einzusetzen, nicht nur um ihre Freiheit und ihren Wohlstand zu verteidigen, sondern auch um für Werte und Überzeugungen einzutreten und nationale Interessen durchzusetzen. Die jeweils kurze parlamentarische Debatte vor der Mandatierung von Auslandseinsätzen ist kein adäquater Ersatz für diese gesellschaftliche Diskussion.
5. »Zu viel Moral, zu wenig Munition«[35], hat Bernd Ulrich einmal formuliert. Die Debatte muss mit dem Ziel geführt werden, dass Deutschland mehr volkswirtschaftliche Ressourcen bereitstellt, um zu einer stabilen internationalen Ordnung und internationalen Krisenbewältigung militärisch beitragen zu können. Deutschlands Kräfteansatz ist zu gering – auch militärisch und nicht nur mit Blick auf die ODA-Quote (Official Development Assistance).
6. Deutschland, Europa und die westlichen Demokratien müssen sich bewusst machen, dass jede notwendige, aber unterlassene militärische Intervention in einem Krisenherd auf der Welt andere globale Akteure wie Russland und China auf den Plan rufen wird. Für uns zentrale Fragen wie eine nachhaltige Entwicklung oder der Klimaschutz werden dann keine Rolle spielen.
7. Deutsches Engagement im Rahmen einer militärischen Intervention kann nicht auf der Grundlage vorhersagbarer Ergebnisse erfolgen. Eine Entscheidung für ein Engagement bedarf der Bereitschaft,

35 Ulrich, Krieg, 137.

Ressourcen und Zeit aufzuwenden, die im Moment der Entscheidung für eine Intervention nicht sicher zu beziffern sind. Es bedarf strategischer Geduld.

8. Die deutsche Politik muss das strategische Denken wieder lernen. Parteien, Universitäten, Medien und Think Tanks müssen permanent über Deutschlands nationale Interessen, Bündnisverpflichtungen, Ziele deutscher Außen- und Sicherheitspolitik diskutieren und diese definieren. Dazu bedarf es anders als bisher einer strategischen Kultur, die in Deutschland fehlt.[36] Die Bundesrepublik muss an einem breit akzeptierten Konsens nationaler Interessen arbeiten, der nicht von tagesaktuellen Umfragen oder singulären Ereignissen und anschließenden Meinungsumfragen abhängt.

Wir haben Clausewitz bemüht. Der Einsatz des Militärs in internationalen Krisen ist kein Selbstzweck – auch nicht, um die politische Bereitschaft zu dokumentieren, dass Deutschland international Verantwortung übernimmt. Der Einsatz von Streitkräften muss strikt an der Notwendigkeit und mit dem Ziel einer größtmöglichen Wirkung erwogen werden, denn hier riskieren Männer und Frauen ihr Leben, um einen Auftrag zu erfüllen. Ziel des Auftrags muss es immer sein, einen Beitrag zu Frieden und Sicherheit zu leisten. Nur dann ist Entwicklung möglich. Und eine friedliche Entwicklung ist die Voraussetzung, dass Gesellschaften den größten Teil ihres Brutto-Inlandsprodukt (BIP) in Bildung, Gesundheit und den Sozialstaat und nicht in das Militär investieren. Um mit Helmuth von Moltke, dem zweiten großen Strategen der deutschen Militärgeschichte zu schließen: »Welcher verständige Mensch würde nicht wünschen, dass die enormen Ausgaben, welche in ganz Europa für Militärzwecke gemacht werden, für Friedenszwecke verwendet werden könnten?«

36 Vgl. Dienstbier, Mentalitätsfrage, 114–117.

Literatur

Dienstbier, Philipp, Eine Mentalitätsfrage. Deutschland benötigt eine (neue) strategische Kultur, in: Die politische Meinung 576 9–10/2022, 114–117.

Gantzel, Klaus Jürgen, Die Kriege nach dem Zweiten Weltkrieg 1945 bis 1992. Daten und Tendenzen, Münster 1995.

Gönner, Tanja, Sicherheit durch Nachhaltigkeit – Vernetzt arbeiten für eine krisenfestere Welt, in: Atzpodien, Hans Christoph/Proll, Uwe (Hg.): Frieden, Sicherheit, Nachhaltigkeit. Beiträge zu einer gesellschaftspolitischen Debatte, Berlin 2022, 30–31, https://www.behoerden-spiegel.de/wp-content/uploads/2022/06/Sonderheft_BDSV_2022.pdf.

Haffner, Sebastian, Anmerkungen zu Hitler, Frankfurt a.M. 1981.

Lindley-French, Julian/Allen, John R./Ben Hodges, Frederick, Future War. Bedrohung und Verteidigung Europas, München 2022.

Masala, Carlo, Weltunordnung. Die globalen Krisen und die Illusionen des Westens, München [3]2022.

Müller, Gerd, Umdenken. Überlebensfragen der Menschheit, Hamburg 2020.

—, Unfair! Für eine gerechte Globalisierung, Hamburg 2017.

Münkler, Herfried, Die neuen Kriege, Reinbek bei Hamburg 2011.

Neumann, Peter R., Die neue Weltunordnung. Wie sich der Westen selbst zerstört, Berlin 2022.

Preuß, Hans-Joachim, 20 Jahre Afghanistan. Lehren für das deutsche Engagement in Krisenregionen, in: ZFAS (2022), 1–21, https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/s12399-022-00886-9.pdf.

Rotter, Andrea, Ein Comeback für den Multilateralismus?, in: Politische Studien. Magazin für Politik und Gesellschaft 72 (3–4/2021), 14–18.

Ulrich, Bernd, Wofür Deutschland Krieg führen darf und muss. Eine Streitschrift, Reinbek bei Hamburg 2011.

Vollmer, Jörg, Ohne Frieden wird es keine nachhaltige Entwicklung geben, in: Atzpodien, Hans Christoph/Proll, Uwe (Hg.): Frieden, Sicherheit, Nachhaltigkeit. Beiträge zu einer gesellschaftspolitischen

Debatte, Berlin 2022, 20–21, https://www.behoerden-spiegel.de/wp-content/uploads/2022/06/Sonderheft_BDSV_2022.pdf.

Wille, Tobias, Politik und ihre Grenzen in Clausewitz' Denken über den Krieg, in: Politische Vierteljahresschrift 62 (2021), 45–67.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Nina Baghery (Kassel), geb. 1990; Studium der Soziologie, Ethnologie und Rurale Entwicklung in Frankfurt a.M., Havanna und San Cristóbal de las Casas, 2021–2022 wissenschaftliche Hilfskraft für Politikwissenschaften an der Goethe-Universität Frankfurt, seit 2022 wissenschaftliche Mitarbeiterin und Doktorandin der Universität Kassel am Fachgebiet Entwicklungspolitik und Postkoloniale Studien.

Patrick Becker (Erfurt), Prof. Dr. theol., geb. 1976; Studium der Katholischen Theologie in Bamberg und München, 2004–2008 wissenschaftlicher Mitarbeiter für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie in Marburg, 2009–2010 Geschäftsführer der Agentur für Qualitätssicherung und Akkreditierung kanonischer Studiengänge in Deutschland (AKAST), 2010–2017 wissenschaftlicher Mitarbeiter und 2017–2021 Professurvertreter für Systematische Theologie an der RWTH Aachen University, seit 2021 Professor für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft an der Universität Erfurt.

Margit Eckholt (Osnabrück), Prof. Dr. theol., Dr. theol. h.c., geb. 1960; Studium der Katholischen Theologie, Romanistik und Philosophie in Tübingen und Poitiers, Promotion (1992) und Habilitation (2000) in Dogmatik an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen, 2001–2009 Professorin für Dogmatik an der Philosophisch-theologischen Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuern, seit 2009 Professorin für Dogmatik mit Fundamentaltheologie

an der Universität Osnabrück; 2019 Ehrenpromotion an der Universität Luzern; Gastprofessuren an der PUC Santiago de Chile und der PUC Porto Alegre; Leiterin von ICALA – Intercambio cultural alemán-latinoamericano.

Tillmann Elliesen (Frankfurt a.M.), geb. 1965, Studium der Politikwissenschaften in Frankfurt a.M., von 1999 bis 2007 Redakteur beim Magazin »E+Z Entwicklung und Zusammenarbeit«, seit 2008 Redakteur beim Magazin »welt-sichten«, außerdem tätig als freiberuflicher Journalist und Autor sowie Moderator.

Johanna Leinius (Frankfurt a.M.), Dr., geb. 1984; Studium der Sozialwissenschaften in Bremen und Helsinki, 2011–2017 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Frankfurt Research Center for Postcolonial Studies (FRCPS) im Exzellenzcluster »Die Herausbildung Normativer Ordnungen« der Goethe-Universität Frankfurt a.M., 2017–2021 Post-Doc im Programm »Ökologien des sozialen Zusammenhalts« im Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Universität Kassel, seit 2021 wissenschaftliche Geschäftsführerin des Cornelia Goethe Centrums für Frauenstudien und die Erforschung der Geschlechterverhältnisse der Goethe-Universität Frankfurt a.M..

Boniface Mabanza Bambu (Heidelberg), Dr. theol.; Studium der Philosophie, Literatur und Theologie in Kinshasa (DR Kongo) und Münster, 2011 und 2019 Gastprofessur bei Theologie interkulturell der Goethe-Universität Frankfurt, 2018–2021 Mitglied der Fachkommission Fluchtursachen der Bundesregierung, seit 2007 Trainer für Antirassismus, Empowerment und Entwicklungspolitik und seit 2008 Koordinator der Kirchlichen Arbeitsstelle Südliches Afrika in der Werkstatt Ökonomie Heidelberg.

Imme Scholz (Berlin), Prof. Dr., geb. 1964; Studium der Soziologie, Politik und Evangelischen Theologie an der Freien Universität Berlin, 1990–1992 Assistentin des Wirtschaftsattachés an der Botschaft von Chile in Bonn, 1992–2002 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am

Deutschen Institut für Entwicklungspolitik (DIE) in Bonn, 2002–2005 Leiterin der Abteilung »Globale Umweltpolitik; Transformation und Stabilisierung« ebd., 2005–2009 Leiterin der Abteilung »Umweltpolitik und Management natürlicher Ressourcen« ebd., 2009–2022 Stellvertretende Direktorin ebd., 2018–2020 kommissarische Direktorin ebd., seit 2019 Honorarprofessur für globale Nachhaltigkeit und ihre normativen Grundlagen am Zentrum für Ethik und Verantwortung der Hochschule Bonn-Rhein-Sieg, seit 2022 Stiftungsvorständin der Heinrich-Böll-Stiftung.

Axel Siegemund (Aachen), Prof. Dr. phil., Dipl.-Ing., geb. 1979; Studium der Siedlungs- und Industriewasserwirtschaft in Dresden und Delhi, 2005–2007 Projektingenieur für Abwasserreinigungsanlagen in Dresden, 2007–2011 Referent des Landesbischofs in Dresden, 2011–2018 Indienreferent der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland, seit 2018 Professor für Grenzfragen von Theologie, Naturwissenschaft und Technik an der RWTH Aachen University.

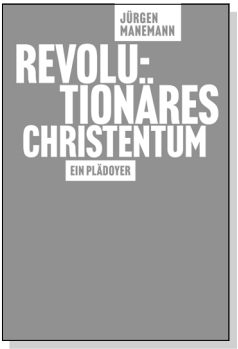
Peter Tauber (Gelnhausen), Dr. phil., geb. 1974; Studium Mittlere und Neuere Geschichte in Frankfurt a.M., 2007–2009 Pressesprecher Deutsche Vermögensberatung AG, 2009–2021 Mitglied des Deutschen Bundestages, 2013–2018 Generalsekretär der CDU Deutschlands, 2018–2021 Parlamentarischer Staatssekretär bei der Bundesministerin der Verteidigung, seit 2021 Lehrauftrag und Habilitation an der Universität der Bundeswehr München, Historisches Institut, Gründer und CEO vierfichten – Strategie und Kommunikationsberatung.

Knut V.M. Wormstädt (Aachen), Dr. phil., geb. 1992; Studium der Evangelischen Theologie, Physik und Erziehungswissenschaften in Hamburg und Oldenburg, 2016–2019 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Graduiertenkolleg »Selbst-Bildungen. Praktiken der Subjektivierung« an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg und Lehrbeauftragter am Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik ebenda, seit 2019 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Katholische

Theologie der RWTH Aachen University im Lehr- und Forschungsgebiet »Grenzfragen von Theologie, Naturwissenschaften und Technik«.

Aram Ziai (Kassel), Prof. Dr., geb. 1972; Studium der Soziologie, Anglistik und Geschichte in Aachen und Dublin, Promotion in Politikwissenschaft in Hamburg 2003, Habilitation in Kassel 2006, 2007–2011 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Hamburg und Gastprofessor für Internationale Entwicklung an der Universität Wien, 2011–2013 Senior Researcher am Zentrum für Entwicklungsforschung Bonn, seit 2013 Heisenberg-Stipendiat der DFG und anschließend Professor für Entwicklungspolitik und Postkoloniale Studien an der Universität Kassel, seit 2020 Leiter des Zentrums für Hochschulexzellenz in der Entwicklungszusammenarbeit »Global Partnership Network«.

Religionswissenschaft



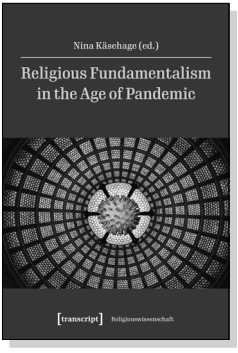
Jürgen Manemann
Revolutionäres Christentum
Ein Plädoyer

2021, 160 S., Klappbroschur
18,00 € (DE), 978-3-8376-5906-1
E-Book:
PDF: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5906-5
EPUB: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5906-1



Volkhard Krech
Die Evolution der Religion
Ein soziologischer Grundriss

2021, 472 S., kart., 26 SW-Abbildungen, 42 Farbabbildungen
39,00 € (DE), 978-3-8376-5785-2
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5785-6



Nina Käsehage (ed.)
Religious Fundamentalism
in the Age of Pandemic

2021, 278 p., pb., col. ill.
37,00 € (DE), 978-3-8376-5485-1
E-Book: available as free open access publication
PDF: ISBN 978-3-8394-5485-5

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Religionswissenschaft



Claudia Gärtner
Klima, Corona und das Christentum
Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung in einer verwundeten Welt

2020, 196 S., kart., 2 SW-Abbildungen
29,00 € (DE), 978-3-8376-5475-2
E-Book:
PDF: 25,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5475-6



Silke Martin, Isabella Schwaderer, Katharina Waldner (Hg.)
Religion und Gender
Konzepte - Erfahrungen - Medien

2022, 222 S., kart., 12 SW-Abbildungen
35,00 € (DE), 978-3-8376-5773-9
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5773-3



Michael Domsgen, Ulrike Witten (Hg.)
Religionsunterricht im Plausibilisierungsstress
Interdisziplinäre Perspektiven auf aktuelle Entwicklungen und Herausforderungen

2022, 370 S., kart., 8 SW-Abbildungen
40,00 € (DE), 978-3-8376-5780-7
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5780-1

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de