

“The Future is not Ours to See”

Postkoloniale Perspektiven auf den *religious turn* in der
(deutschen) Entwicklungszusammenarbeit

Claudia Jahnel

1. Einleitende Bemerkungen

Der vorliegende Beitrag ist das Ergebnis eines Workshops und somit eines Austausches und einer Begegnung zwischen Menschen mit unterschiedlichen Erfahrungen, Herangehensweisen und Anfragen an das Thema Entwicklung. Einige Teilnehmende brachten jahrelange Expertise im Bereich der Entwicklungsarbeit mit, andere kamen von dem Feld der postkolonialen Theorie oder auch der Befreiungstheologie her. Präsent waren in diesem Begegnungsraum – in Form eines Handouts – ferner Texte, die Konzepte von Entwicklung begründet haben oder weitererzählen, verändern, ihnen widersprechen, kurz: den Entwicklungsdiskurs geprägt haben und prägen.

Der Beitrag kann die Bedingungen und die Besonderheit dieses Entstehungshintergrunds nicht eins zu eins wiedergeben. Schon die rein schriftliche Form und der notwendige Verzicht auf mündliche Kommunikation und körperliche Präsenz setzen diesem Bemühen eine Grenze. Gerade die genannten Rahmenbedingungen und die Arbeitsweise des Workshops spiegeln jedoch zentrale Anliegen der postkolonialen Kritik wieder und eröffnen darüber hinaus Perspektiven ihrer Weiterentwicklung angesichts der ihr gegenüber geübten Kritik, sie sei zu elitär-theorielastig und habe keine wirkliche politische Wirkung entwickelt. Aus diesen Gründen seien dem Beitrag einige einleitende Überlegungen zum Workshop als Ort und Methode der Wissensproduktion im Spiegel postkolonialer Theorie und ihrer Kritik vorangestellt.

1.1. Der Workshop: Lernraum zwischen kritischer Theorie und politischer Praxis

Das Setting des Workshops mit Begegnung und Austausch, Lernen *mit* statt ausschließlich Lernen *über* oder *von* stellt einen wichtigen methodischen Schritt auf dem Weg der Umsetzung postkolonialer Kritik an epistemologischen Besitz-, Macht- und Überlegenheitsansprüchen dar. Der gemeinsame Lernraum

ist selbstverständlich nicht herrschaftsfrei. Gleichwohl schafft er eine Gelegenheit, die Perspektive des *anderen* probeweise einzunehmen und eigene Betrachtungsweisen und Positionen kritisch zu hinterfragen. Zugleich korrigiert das Setting des Workshops mit dem Wagnis zu Praxis und Nähe die Theorielastigkeit, die der postkolonialen Theorie vorgeworfen wird.¹

Gerade im Blick auf das Thema Entwicklung stellt die theoretische Orientierung der postkolonialen Theorie zwar einerseits eine Stärke dar, ermöglicht sie doch einen Blick aus der Distanz. Andererseits aber kann eine zu große Theorielastigkeit auch dazu führen, dass die postkoloniale Kritik dominanter Entwicklungsnarrative an Entwicklungsforschung und -praxis vorbeigeht, weil eine gemeinsame Plattform als Voraussetzung für die Auseinandersetzung fehlt. In diesem Sinn beschreibt Christine Sylvester das Verhältnis zwischen postkolonialer Theorie und Entwicklungsforschung: „Das eine Feld fängt da an, wo das andere sich weigert, hinzuschauen“.² „Entwicklungsforschung tendiert dazu, Subalternen nicht zuzuhören und postkoloniale Studien tendieren dazu, sich nicht darum zu kümmern, ob die Subalternen etwas zum Essen haben.“³ Aram Ziai sieht einen wesentlichen Unterschied zwischen Entwicklungsforschung und postkolonialer Theorie darin, dass Entwicklungsforschung stark auf umsetzbare Problemlösungen und die „planende Umgestaltung der Gesellschaft entlang universeller Leitbilder“ hinziele, während postkoloniale Studien universelle Leitbilder als eurozentrische Konstrukte gerade in Frage stellten und Fragen kultureller Identität und Repräsentation meist auf Mikro-Ebene untersuchten.⁴

Ein Setting wie das eines Workshops „heilt“ natürlich die Schwächen der postkolonialen Theorie nicht, etwa den „Verlust politischer Schlagkraft“ und den Mangel an performativen, transformierenden Widerstandsstrategien.⁵ Auch befreit es nicht von der Widersprüchlichkeit, dass der Rahmen einer akademischen Tagung als Ort postkolonialer Infragestellung westlicher Entwicklungskonzeptionen gleichzeitig mitverantwortlich ist für westliche Wissensproduktion – auch über Entwicklung. Trotzdem liegt die Chance des Workshops neben der Dialogizität und der Multiperspektivität darin, nicht zuletzt durch die anwesenden RepräsentantInnen aus Theorie und Praxis eben diese beiden Perspektiven in ein kritisch-fruchtbares Verhältnis zueinander zu setzen, Reibungsflächen zu bieten und der Annahme eines vermeintlichen Auseinanderfallens von kritisch-intellektueller Theorie und politischem Akti-

¹ Zur Kritik an der postkolonialen Theorie vgl. Varela/Dhawan: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung (2015), S. 285–338.

² Sylvester: Development Studies and Postcolonial Studies. Disparate Tales of the ‘Third World’ (1999), S. 704.

³ Ebd., S. 703.

⁴ Ziai: Postkoloniale Perspektiven auf „Entwicklung“ (2010).

⁵ Varela/Dhawan: Postkoloniale Theorie, S. 289, in Aufnahme der Kritik Gayatri Spivaks oder Aijaz Ahmads an postkolonialer Theorie.

vismus entgegenzuwirken. Im Blick auf das Thema Entwicklung, Entwicklungszusammenarbeit, Zukunft von Entwicklung und Entwicklungsziele hat dieses Anliegen eine hohe Relevanz und Dringlichkeit, denn den von Entwicklungsforschung und -politik vorangetriebenen Modellen „partizipativer Entwicklung“ oder der Einbeziehung von „Religion“ und ReligionsvertreterInnen in die Entwicklungszusammenarbeit fehlt eben die von postkolonialer Theorie fokussierte Hinterfragung leitender, ihrem Ursprung nach westlicher und als universal gültig erklärter Zielvorstellungen.

1.2. Reading for Decolonization

Es gehört zum zentralen Bestandteil des Methodenrepertoires postkolonialer Theorie, diskursprägende und Deutungsmacht begründende Texte einer kritischen Re-Lektüre zu unterziehen. „Reading for Decolonization“ nennt die postkoloniale Exegetin Musa Dube das Ziel eines solchen kritischen Gegenlesens jener Texte, die einen besonderen kolonialen Einfluss hatten und haben und zur Autorisierung kolonialer Ansprüche beitragen.⁶ Im vorliegenden Fall sind es nicht biblische Texte, die die Workshop-Teilnehmenden diskutierten, sondern Texte, von denen einige in der Entwicklungspolitik und -forschung geradezu einen kanonischen und heiligen Rang einnahmen und von grundsätzlicher politischer Bedeutung waren und sind, weil sie einer bestimmten kolonial-westlichen Narration von Entwicklung und Entwicklungszielen ihre Legitimationsgrundlage gaben oder diese weiterführen. Natürlich ist die Liste der im Workshop behandelten Texte nicht vollständig. Sie spiegelt auch nicht die verschiedenen Ebenen wider, auf denen Entwicklung diskutiert und praktiziert wird und auf denen unterschiedliche Texte den Status von Master-Texten haben. So fehlen beispielsweise Texte, die im kirchlichen Raum zentrale Bedeutung gewonnen haben, oder andere religiöse Grundagentexte für Entwicklung.

Diesen Master-Texten wurden im Workshop, wieder entsprechend postkolonialer Hermeneutik, Gegentexte zum dominanten Entwicklungskurs – etwa das alternative Entwicklungskonzept des *Buen Vivir* aus Lateinamerika – an die Seite gestellt. In der postkolonialen Hermeneutik dient dieser synoptische Vergleich dazu, die Master-Texte zu dezentrieren und die Aufmerksamkeit auf Aspekte zu richten, denen im dominanten Diskurs in der Regel wenig Beachtung geschenkt wird. Das Vorgehen ist sowohl eine Strategie des Widerstands, so Dube,⁷ als auch ein Akt, der die räumliche Anordnung von Zentrum und Peripherie verändert und quasi auf den Kopf stellt. Der regionale Bezug – die

⁶ Dube: Reading for Decolonization (John 4,1–42) (2002).

⁷ Dube: Savior of the World but not of This World. Post-Colonial Reading of Spatial Construction in John (1998), S. 119.

alternativen Texte stammen meist bewusst aus einem bestimmten lokalen Kontext oder nehmen darauf Bezug – wird zum Zentrum und zum bestimmenden Text.

Auch der vorliegende Beitrag wird einzelne Texte ausführlich zitieren. Der Leser, die Leserin soll nachvollziehen können, welche Entwicklungskonzeptionen im Workshop diskutiert wurden. Die Diskussionsbeiträge werden nicht im Einzelnen kenntlich gemacht, sondern fließen in die Analyse als Ganze ein. Der Versuch, die Prozesshaftigkeit und die Diskussionen des Workshops zumindest ansatzweise abzubilden und um eigene Reflexionen zu ergänzen, vermittelt dem Beitrag bewusst den Charakter einer Unabgeschlossenheit.⁸

2. “Religion matters!”

In einer Veröffentlichung des *Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung* (BMZ) aus dem Jahr 2015, „Die Rolle von Religion in der deutschen Entwicklungspolitik“, räumt Entwicklungsminister Gerd Müller Religion eine zentrale Rolle in der Entwicklungsarbeit ein. Im Vorwort heißt es unter anderem:

Religion kann Brücken bauen und Menschen motivieren, sich für Andere und die Umwelt einzusetzen. Dieses Potenzial haben wir viel zu lange vernachlässigt. [...] In Afrika, aber längst nicht nur dort, begegne ich immer wieder Menschen, die die Motivation ihres ganzen Engagements aus ihrem Glauben ziehen. Ich weiß um das Engagement vieler Ordensschwestern und denke an die Priester in der Zentralafrikanischen Republik, die ihre Kirchen für Flüchtlinge öffnen. Oder die Imame und Bischöfe, die sich gemeinsam für Frieden und Dialog in Nigeria einsetzen. Religion ist in den meisten unserer Partnerländer die entscheidende Werte-Ressource. Religion ist eine gesellschaftliche Gestaltungskraft. Sie hilft verstehen, verständigen und verändern! Dieses Potenzial der Religionen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung sehen wir mit großem Respekt. Wenn es jetzt um einen globalen Zukunftsvertrag für die Zeit nach 2015 geht, bietet die Zusammenarbeit mit den Religionen einmalige Chancen. Für einen Paradigmenwechsel zur Nachhaltigkeit brauchen wir alle Kräfte – auch die Kraft der Religionen. [...] Religion ist zentraler Bestandteil des Lebens. In 40 unserer Partnerländer sagen 4 von 5 Menschen, dass ihnen Religion sehr wichtig ist. [...] Religion bietet Raum für Debatten. [...] Religiöse Akteure beeinflussen Entscheidung. [...] Religion beeinflusst das gesellschaftliche Miteinander [...] und] stärkt die individuelle und gesellschaftliche Widerstandsfähigkeit [...]. In vielen [L]ändern übernehmen

⁸ In den vorliegenden Beitrag fließt auch mein Beitrag ein: „Religion kann Brücken bauen für Entwicklung“. Postkoloniale Perspektiven auf den *religious turn* in der (deutschen) Entwicklungszusammenarbeit, in: Nehring/Wiesgickl (Hg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum* (2018), S. 302–320.

Religionsvertreter traditionell die Rolle von Mediatoren in Konfliktfällen. [...] Religion ist identitätsstiftend.⁹

Die Auflistung verleiht Religion geradezu die Rolle eines Superlativs im Ranking entwicklungsrelevanter Faktoren. Bedenkt man die lange Tabuisierung von Religion in der Geschichte der modernen Entwicklungspolitik, dann kann diese Hervorhebung der Bedeutung von Religion für die Entwicklungsarbeit in der Tat als *religious turn* bezeichnet werden.¹⁰ Zwar legt die deutsche staatliche Entwicklungszusammenarbeit Wert darauf zu betonen, dass sie immer auch schon mit religiösen Nichtregierungsorganisationen zusammen gearbeitet hat und dass die neuere Aufmerksamkeit für Religion in keiner Weise ein Abweichen vom Prinzip religiöser Neutralität bedeutet. Nichtsdestotrotz ist die derartig euphorische Darstellung der positiven Wirkung von Religion auf gesellschaftliche Entwicklung ein Novum, dessen Hintergründen wie Bedeutungszuweisungen und Intentionen im Folgenden noch genauer nachgegangen werden soll.

Auf den ersten Blick fällt an der zitierten Schilderung der Rolle von Religion in der Entwicklungszusammenarbeit auf, dass Religion durchgehend als alltägliche, lebensgestaltende Kraft und wertebildende Ressource betrachtet und als solche positiv bewertet wird. Diese unaufgeregte Darstellung von Religion hebt sich ab von der Rede von der „Wiederkehr der Götter“, vom post-säkularen Zeitalter und von der Rückkehr der Religionen in den öffentlichen Raum. Diese Rückkehr wird oftmals als Überraschung dargestellt, und es wird auf Ereignisse Bezug genommen, die mediales Aufsehen erregen – etwa 9/11 und Zeugnisse von religiösem Fanatismus. Religion wird vielfach negativ als das irrationale Andere des aufgeklärten Westens konzipiert, der sich – auch in seinen christlichen Vertretern – autonomer Rationalität und liberaler Säkularkultur verpflichtet weiß.¹¹

Blickt man etwas genauer auf die Darstellung von Religion in der Broschüre des Entwicklungsministeriums, dann lassen sich auch hier dichotomisierende hierarchische Gegenüberstellungen und Festschreibungen von „Westen“ und „Süden“ erkennen, wenngleich sowohl der globale Süden als auch Religion auf den ersten Eindruck deutlich positiver präsentiert werden. Bezeichnenderweise wird Religion fast ausschließlich auf den Raum der „Partnerländer“ beschränkt. Ja, die im Text benannten Regionen lassen vermuten, dass v. a. afrikanische Länder im Blick sind. Die zitierten Passagen können als Bot-

⁹ Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) (Hg.), Die Rolle von Religion in der deutschen Entwicklungspolitik (2015).

¹⁰ Explizit unter dem Begriff des *religious turn* untersucht Garling: Vom Störfaktor zum Operator. Religion im Diskurs der Entwicklungszusammenarbeit (2013) die aktuelle Hinwendung zu Religion und Religionen in der Entwicklungszusammenarbeit.

¹¹ Vgl. u. a. Jenkins: Gottes Kontinent? Über die religiöse Krise Europas und die Zukunft von Islam und Christentum (2008).

schaft an den vermeintlich säkularisierten Norden einschließlich seiner Entwicklungswerke und Spender gelesen werden etwa im folgenden Sinn: Religion ist nicht gänzlich der Säkularisierung zum Opfer gefallen; nicht die ganze Menschheit ist säkular geworden, sondern nur ein Teil; in Afrika ist Religion noch immer sehr lebendig; Afrika ist noch immer prä-säkular.

Anders formuliert: So sehr der Text auch um eine Wertschätzung von Religion als entwicklungsförderndem Faktor bemüht ist, im Sub-Text findet sich eine verallgemeinernde räumliche Verortung, die Religion mit „Entwicklungsländern“, Unterentwicklung, traditionell oder vormodern assoziieren lässt, also mit einer Skala von Zuweisungen, die im Westen eher negativ besetzt sind. In der Terminologie postkolonialer Kritik ausgedrückt findet hier ein Prozess des „Othering“ statt: In kolonial-postkolonialer Kontinuität werden entgegengesetzte Identitäten konstruiert und aus eurozentrischer Perspektive Inferiorisierungen des Anderen – in diesem Fall des unterentwickelten, noch-religiösen Afrika – fortgesetzt.

Dabei spielt die Kategorie Zeit eine zentrale Rolle, denn sie dient der Unterscheidung von vormodern – modern, prä-säkular – säkular – postsäkular, entwicklungsbedürftig – entwickelt. Während sich der Westen mit einem „Post-Zeitalter“ identifiziert und dieses Selbstverständnis mit Konzeptionen einer „postkritischen“ und „postmodernen“ Philosophie (Michael Polanyi), der Idee der „postindustriellen Gesellschaft“ (Daniel Bell/Alain Touraine), der Annahme einer „postmetaphysischen“ Ära (Jürgen Habermas), einer „postmodernen Theologie“¹² ja sogar mit einer „postkolonialen“ Theorie unterstreicht, werden afrikanische Länder offensichtlich auf einer früheren, prä-säkularen, prä-industriellen oder prä-modernen Zeitstufe eingeordnet. Die Lebendigkeit von Religion ist dabei ein wesentliches Indiz für das Prä-Stadium dieser Länder.

Ich werde auf den *religious turn* in der internationalen Entwicklungszusammenarbeit und die Funktion der Kategorie Zeit noch ausführlicher eingehen. Um die Bedeutung des *religious turn* in der jüngeren Entwicklungszusammenarbeit noch genauer zu erfassen, sollen davor jedoch zwei Master-Texte der Entwicklungszusammenarbeit beleuchtet werden: Zum einen ein Ur-Text der internationalen Entwicklungshilfe aus der Zeit ihrer Anfänge nach dem Zweiten Weltkrieg – die berühmte Point Four Inauguration-Rede zum wirtschaftlichen Wiederaufbauprogramm der Nachkriegszeit, die der damalige US-Präsident Harry S. Truman am 20. Januar 1949 hielt. Zum andern wird die Definition von Entwicklung des bekannten Vertreters der klassischen Entwicklungstheorie, Ulrich Menzel, paradigmatisch angeführt und auf seine postkolonial-kritischen Aspekte hin beleuchtet.

¹² Bosch: An die Zukunft glauben. Auf dem Wege zu einer Missionstheologie für die westliche Kultur (1996), S. 11.

3. Entwicklung als säkulares Heilsversprechen¹³

Fourth, we must embark 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. 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. For the first time in history, humanity possesses the knowledge and skill to relieve suffering of these people. The United States is pre-eminent among nations in the development of industrial and scientific techniques. The material resources which we can afford to use for assistance of other peoples are limited. But our imponderable resources in technical knowledge are constantly growing and are inexhaustible. I believe that we should make available to peace-loving peoples the benefits of our store of technical knowledge in order to help them realize their aspirations for a better life. And, in cooperation with other nations, we should foster capital investment in areas needing development. Our aim should be to help the free peoples of the world, through their own efforts, to produce more food, more clothing, more materials for housing, and more mechanical power to lighten their burdens.

We invite other countries to pool their technological resources in this undertaking. Their contributions will be warmly welcomed. This should be a cooperative enterprise in which all nations work together through the United Nations and its specialized agencies whenever practicable. It must be a worldwide effort for the achievement of peace, plenty, and freedom.

With the cooperation of business, private capital, agriculture, and labor in this country, this program can greatly increase the industrial activity in other nations and can raise substantially their standards of living.

Such new economic developments must be devised and controlled to the benefit of the peoples of the areas in which they are established. Guarantees to the investor must be balanced by guarantees in the interest of the people whose resources and whose labor go into these developments. The old imperialism – exploitation for foreign profit – has no place in our plans. What we envisage is a program of development based on the concepts of democratic fairdealing.

All countries, including our own, will greatly benefit from a constructive program for the better use of the world's human and natural resources. Experience shows that our commerce with other countries expands as they progress industrially and economically. Greater production is the key to prosperity and peace. And the key to greater production is a wider and more vigorous application of modern scientific and technical knowledge.¹⁴

¹³ Vgl. dazu auch Jahnel: „Entwicklung“: ein säkulares Heilsversprechen? Religion und Entwicklung post-säkular denken und interpretieren (2015).

¹⁴ Truman: Inaugural Address (1949): <http://www.bartleby.com/124/pres53.html> [01.09.2017].

Laut Anne-Marie Holenstein markiert die Rede Trumans mit seinem säkularen Heilsversprechen einen historischen Einschnitt und Aufbruch in eine neue Ära von Entwicklung: „Anstelle des ‚Messias‘ trat die vernunftgeleitete technisch-wissenschaftliche Machbarkeit, die von Leiden erlöst“. ¹⁵ Als „Messias“ erscheinen neben technischem Fortschritt und den proklamierten Vorzügen des demokratischen Systems in erster Linie die USA. Im Kontext des aufkeimenden Ost-West-Konflikts geht es bei der bewusst positiven Darstellung der Rolle der USA, die die in Armut lebenden Nationen mittels technischer Expertise unterstützen und zu einem besseren Leben führen wollen, um Fragen der Weltherrschaft und der Sicherung der Hinterhöfe für die eigene wirtschaftliche und politische Vormachtstellung. Nicht von ungefähr ist Trumans Rede daher im lateinamerikanischen Befreiungs- und Unabhängigkeitsdiskurs, der von der Spannung des Ost-West-Konflikts gekennzeichnet ist, anhaltend kritisch präsent. Wie der aus Lateinamerika stammende Philosoph Raúl Fornet-Betancourt im Workshop betonte, verschleiert die Rede vom Abschied vom kolonialen Zeitalter – dem „old imperialism“ – diese anhaltenden Abhängigkeiten und kolonialen Beziehungs- und Machtkonstellationen.

Die Rolle von Religion in der Entwicklungszusammenarbeit bleibt in der Point-Four-Rede gänzlich unerwähnt, ganz zu schweigen davon, dass religiösen und kulturellen Faktoren ein entwicklungsrelevantes Potential beigemessen würde. Die deutliche Fokussierung auf die technische Machbarkeit von Entwicklung und die Superiorität der USA als potentem Entwicklungsmacher dominiert und stilisiert Entwicklung selbst geradezu zu einem säkularen Heilsversprechen.

4. Postkoloniale Kritik am „klassischen“ Entwicklungsverständnis

Ein weiterer Text, der für das Verständnis von Entwicklung grundsätzliche Bedeutung hat und zugleich das dualistische Narrativ fortsetzt, dass Entwicklung in erster Linie technischer Fortschritt bedeutet, der Demokratisierung freisetzt, ist die – hier paradigmatisch angeführte – Definition eines Doyen der Entwicklungstheorie, Ulrich Menzel:

Ich verstehe unter Entwicklungstheorie Aussagen, mit deren Hilfe [...] begründet wird, warum es in den Industriegesellschaften Westeuropas, Nordamerikas und Ostasiens zu Wirtschaftswachstum, Industrialisierung, sozialer Differenzierung und Mobilisierung, mentalem Wandel, Demokratisierung und Umverteilung gekommen ist (diese Prozesse nennt man Entwicklung) bzw. warum in den übrigen

¹⁵ Holenstein: Religionen – Potential oder Gefahr? Religion und Spiritualität in Theorie und Praxis der Entwicklungszusammenarbeit (2010), S. 19.

Teilen der Welt diese Prozesse ausbleiben, nur unvollständig realisiert werden oder lediglich eine Karikatur dieser Prozesse zu beobachten ist. Letzteres nennt man, je nach analytischem Zugang, Rückständigkeit oder Unterentwicklung.¹⁶

„Entwicklung“ ist laut dieser Definition, so der postkoloniale Entwicklungsforscher Aram Ziai, „ein Bündel von miteinander verknüpften und normativ positiv aufgeladenen Prozessen [...], die in einigen Regionen stattfanden und in anderen nicht“¹⁷. Aus der Perspektive postkolonialer Kritik mit ihren Schwerpunktsetzungen auf Formen der Repräsentation, Fragen der Agency, Machtkonstellationen, Othing-Prozessen, kolonial-postkolonialen Kontinuitäten und Identitätskonstruktionen sind hier zahlreiche Aspekte kritisch zu hinterfragen.¹⁸ Dazu zählen zum einen der universalistisch-universalisierende Charakter und der normative Anspruch der angeführten Definition, die den eigenen eurozentrischen Standpunkt unhinterfragt lässt und koloniale Superioritätsanmutungen wiederholt. Durch die „Normalisierung“ und Normierung westlicher Entwicklungsstandards wird ferner das „Entwicklungsproblem“ im globalen Süden lokalisiert bzw. auf diesen projiziert statt in globalen politischen Strukturen die Ursache für die herrschende soziale Ungleichheit zu sehen. In Menzels Definition finden sich somit deutliche Symptome der kolonialen Strategie des Othing im Sinne des Different-Machens und des Aufbaus binärer Oppositionen: Die „übrigen Teile der Welt“ weichen in Menzels Darstellung von der Norm ab, die der Westen gesetzt hat und die damit universale Gültigkeit beanspruchen.

Als letzter Kritikpunkt Ziais sei schließlich genannt, dass die klassische Entwicklungs-„Hilfe“ den Akteuren des globalen Südens keine oder höchstens eine eingeschränkte Handlungsmacht zugesteht. Schon der lange übliche Begriff „Entwicklungshilfe“ verrät, dass die eigentliche Expertise wie bei Truman im Westen lokalisiert wird, welcher den globalen Süden im besten Fall „empowert“.

Die Tatsache, dass in jüngerer Zeit verstärkte Aufmerksamkeit auf Religion gerichtet wird, verdankt sich unter anderem der Einsicht, dass Entwicklungsziele nur dann nachhaltig umgesetzt werden können, wenn lokale Akteure – darunter eben auch RepräsentantInnen von Religionen – stärker eingebunden werden.¹⁹ Allerdings zeigt sich, dass, bei aller Einsicht in die Notwendigkeit einer solchen Einbindung religiöser RepräsentantInnen, viele

¹⁶ Menzel: 40 Jahre Entwicklungsstrategie = 40 Jahre Wachstumsstrategie (1993), S. 132.

¹⁷ Ziai: Postkoloniale Perspektiven (2010), S. 400.

¹⁸ Vgl. dazu die ausführlicheren Erläuterungen in Jahnel: Religion kann Brücken bauen (2018).

¹⁹ Die Wende der Entwicklungsarbeit hin zur stärkeren Einbeziehung lokaler Akteure hat bereits in den 1980er-Jahren mit den Modellen der „partizipativen Entwicklung“ begonnen. Bekannte Vertreter dieses Ansatzes sind Chambers, Scoones und Thompson. Vgl. Chambers (Hg.): Farmer First. Farmer Innovation and Agricultural Research (1989); Scoones/Thompson: Beyond Farmer First. Rural People's Knowledge, Agricultural Research and Extension Practice (1994).

westliche Akteure der Entwicklungszusammenarbeit eine sehr ambivalente Wahrnehmung gegenüber Religion äußern und in religiöse und kulturelle Traditionen dahingehend eingreifen, dass sie die als entwicklungshemmend gedeuteten religiösen Aspekte einzugrenzen versuchen.

5. Der *religious turn* und die ambivalente Beurteilung von Religion

Auf internationaler Ebene vollzog sich die Wende hin zu einer reflektierten und systematischen Betrachtung von Religion als relevantem Faktor für Entwicklung – der *religious turn* – bereits in den 1990er-Jahren, also über 10 Jahre bevor diese Sichtweise auch in der deutschen Entwicklungszusammenarbeit einen Niederschlag fand. Zahlreiche Institutionen in verschiedenen Ländern des globalen Nordens richteten Forschungszeige ein, die in diversen Fallstudien die Rolle von Religion in Entwicklung konkret ergründeten. Die wohl berühmteste Unternehmung dieser Art war das von James D. Wolfensohn, dem ehemaligen Präsidenten der Weltbank, und George Carey, dem Erzbischof von Canterbury, 1998 initiierte Dialogprogramm *World Faiths Development Dialogue* (WFDD).²⁰ Um der Bedeutung und dem Nutzen von Religion für Entwicklungsprozesse intensiver nachgehen zu können, gründete die Weltbank im Jahr 2000 die Abteilung *Development Dialogue on Value and Ethics* (DDVE).

Die Leiterin dieser Abteilung, Katherine Marshall, betont in verschiedenen Veröffentlichungen einerseits die positiven Potentiale von Religion und andererseits die Notwendigkeit einer Domestizierung der „problematischen“, entwicklungsverhindernden Dimensionen von Religion durch „modernes Wissen“ und „wissenschaftlichen Fortschritt“. Sie schreibt etwa:

This brings us to the role of religion and faith. Compassion for fellow human beings, a commitment to human dignity, and concern for the downtrodden and outcast, are central tenets of many if not most faith traditions. A core teaching of many religions is concern about hunger, and countless traditions call for people who have the means to feed those who are hungry. Other traditions (including fasting for example) remind those who are sated of what it is like to be hungry and in need. These traditions and the impulses that flow from them have been and remain a vital asset in the global struggle against hunger. They also, though, can be ‚part of the problem‘, in two senses. First, they often involve some sense that poverty and hunger are a norm, or inevitable, and thus speak more to the impulse to alleviate the problem rather than to go for change at the roots. And second,

²⁰ Eine detaillierte Untersuchung dieser Initiative der Weltbank mit besonderer Konzentration auf das ihr implizite Verständnis von Religion bietet die Studie von Rees: *Religion in International Politics and Development. The World Bank and Faith Institutions* (2009).

there can be a tendency to focus on traditions and ancient ideas or wisdom that may not reflect the wisdom of our times and scientific advances. The fight against hunger in 2005 calls for a blend of traditional wisdom and compassion and modern wisdom and compassion informed by what is possible today and our understanding of contemporary roots of poverty and malnutrition.²¹

Ähnliche ambivalente Beurteilungen finden sich auch in den Beiträgen weiterer Institutionen. Dazu zählen die *Schweizerische Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit* (DEZA), die unter Leitung von Anne-Marie Holenstein zwischen 2002 und 2009 zahlreiche Fallstudien zum Verhältnis von Religion und Entwicklung durchgeführt hat;²² das 2005 auf Initiative niederländischer Faith Based Organisations (FBOs) entstandene *Knowledge Centre Religion and Development* in Utrecht/Niederlande;²³ das von der Universität von Birmingham/England 2005 initiierte und durch das UK Department for International Development unterstützte *Religions and Development Research Programme*, das insbesondere relevante Studien und Forschungsarbeiten unterstützt und veröffentlicht;²⁴ das *Danish Institute für International Studies*²⁵ sowie das *Berkeley Center for Religion, Peace and World Affairs*²⁶, die auf ihren Homepages aktuelle Informationen, Studien, Veröffentlichungen und Netzwerke zum Thema Religion und Entwicklung zugänglich machen.

Das für alle diese Institutionen leitende Kriterium in der Beurteilung von Religionen ist, ob diese Entwicklung fördern oder hemmen. Philip Fountain hat als einer der wenigen, der sich aus religionswissenschaftlicher Perspektive mit der Konzeptualisierung von Religion in der gegenwärtigen entwicklungspolitischen Debatte auseinandergesetzt hat, herausgearbeitet, dass dieses funktionale Interesse an Religion gleichzeitig mit einem substanziellen Verständnis von Religion einhergeht.²⁷ Einerseits wird Religion hinsichtlich ihrer entwicklungsfördernden Funktion in Betracht gezogen, andererseits wird Re-

²¹ Marshall: *Ethics of Hunger. Development Institutions and the World of Religion* (2007), S. 53.

²² Holenstein: *Rolle und Bedeutung von Religion und Spiritualität in der Entwicklungszusammenarbeit. Reflexions-Arbeitspapier* (2005); *Schlussdokument. Entwicklung und Religion. Folgerungen für die Praxis. Methoden und Instrumente* (2009); *Erfahrungen aus christlich geprägten Umfeldern. Fünf Fallbeispiele zum Umgang mit Potentialen und Risiken* (2008); *Erfahrungen aus islamisch geprägten Umfeldern. Vier Fallbeispiele zum Umgang mit Potentialen und Risiken* (2008); *Erfahrungen aus kirchlicher Zusammenarbeit und endogenen Kulturen. Fünf Fallbeispiele zum Umgang mit Potentialen und Risiken* (2009). Sämtliche Dokumente sind online zugänglich: <http://www.deza.admin.ch> [01.09.2017].

²³ <http://www.religion-and-development.nl> [01.09.2017].

²⁴ <http://www.birmingham.ac.uk/schools/government-society/departments/international-development/rad/index.aspx> [01.09.2017].

²⁵ <http://en.diis.dk/en> [01.09.2017].

²⁶ <http://berkeleycenter.georgetown.edu/> [01.09.2017].

²⁷ Fountain: *The Myth of Religious NGOs. Development Studies and the Return of Religion*, (2011), S. 9–30.

ligion als Phänomen sui generis und substanzielle Größe betrachtet, die aus einem feststehenden Kanon von Glaubenssätzen, Werten und Praktiken besteht, der wiederum von kulturellen, sozialen und politischen Kontexten, Veränderungen und Aushandlungsprozessen unberührt bleibt.

Die in der gegenwärtigen Entwicklungszusammenarbeit sichtbare Unentschiedenheit und Beliebigkeit in der Bestimmung dessen, was Religion ist, welcher Zugang zu Religion sachgemäß ist und ob etwa Fundamentalismus ein religiöses oder ein politisches Phänomen ist, spiegelt wieder, dass es auch auf religionswissenschaftlicher Seite derzeit bedauerlicherweise keinen Konsens darüber gibt, was genau unter Religion zu verstehen sei.²⁸

In den Veröffentlichungen der genannten Entwicklungsinstitutionen und ihrer Forschungsabteilungen wird diese Unentschiedenheit jedoch nicht problematisiert. Religion erscheint hier, wie etwa Ruth Marshalls Apell *“for a blend of traditional wisdom and compassion and modern wisdom and compassion”* illustriert, wie ein mit religiöser Substanz gefüllter Baukasten, aus dem westliche Entwicklungsorganisationen funktional die entwicklungsfördernden Anteile auswählen, um sie mit westlich-technischem Wissen und Expertise zu mischen und so die bestmöglichen Voraussetzungen für erfolgreiche Entwicklungsprozesse zu schaffen. Agency und Deutungsmacht in der Bestimmung des Ziels von Entwicklung bleiben dabei jedoch Organisationen wie der Weltbank oder den Entwicklungs- und Auslandsministerien der Industrieländer vorbehalten.

Die Agency religiöser RepräsentantInnen und hierbei insbesondere die Mitwirkung an der Festsetzung von Entwicklungszielen, also der erhofften Zukunft, erscheinen also auch in neueren Entwicklungskonzeptionen eher eingeschränkt. Das lässt die noch grundsätzlichere Frage aufkommen, ob religiöse Ziel- und Zukunftsvorstellungen mit entwicklungspolitischen überhaupt vereinbar sind.

6. Entwicklung, Religion und Zukunft

Es fällt auf, dass das Wort Zukunft in gegenwärtigen Veröffentlichungen zur Entwicklungszusammenarbeit gehäuft erscheint. Ein Jahr vor der Veröffentlichung des Entwicklungsministeriums *„Die Rolle von Religion in der deutschen Entwicklungspolitik“* entwickelte das BMZ unter der Ägide von Gerd

²⁸ Dass diese Unklarheit über den eigenen Gegenstand der Religionswissenschaft just in einem Moment entsteht, in dem ein differenziertes Verständnis von Religion eigentlich überaus dringlich ist, hat schon u. a. der Religionswissenschaftler Mark Taylor festgestellt. Vgl. Taylor: *Introduction* (1998), S. 6.

Müller die „Zukunftscharta: Eine Welt – unsere Verantwortung“.²⁹ Diese orientiert sich an der internationalen entwicklungspolitischen Diskussion über die *Sustainable Development Goals (SDGs)* der so genannten *Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung*, die auf dem UN-Gipfel im September 2015 verabschiedet wurden. Mit den SDGs stehen Fragen der Zukunftsfähigkeit von Entwicklung auf der Tagesordnung der jüngeren entwicklungspolitischen Debatten. Wie kann Entwicklung so vorangetrieben werden, dass sie nachhaltig die wirtschaftliche, ökologische und soziale Zukunft – und zwar nicht nur für den globalen Süden, sondern auch für den globalen Norden – sichert? Entwicklung wird ganzheitlicher und globaler und nicht mehr nur als „Problem des globalen Südens“ betrachtet. Letztlich steht angesichts von Klimawandel und internationalen politischen und religiösen Konflikten die Zukunft aller Menschen zur Disposition. Der Begriff „Große Transformation“, der in den letzten Jahren entwicklungspolitisch an Bedeutung gewonnen hat, nimmt den globalen Norden in die Mitverantwortung für Entwicklung.³⁰

Notwendig sei, so heißt es in der „Zukunftscharta“, ein „Weltzukunftsvertrag, der erstmalig ökonomische, ökologische und soziale Entwicklung und Armutsbekämpfung miteinander verbindet.“ Mit der Globalisierung seien „die Lebensbedingungen der Menschen [des globalen Nordens und des globalen Südens] vielfältig miteinander verknüpft“ und es liege „in unserer Verantwortung wie unsere Handys, Autos und unsere Kleidung produziert werden. Jede und jeder kann einen Beitrag leisten für eine nachhaltige und bessere Zukunft“.

In der Zukunftscharta des BMZ wird nun Religion eine bedeutsame Rolle zugewiesen:

Religiöse und kulturelle Überlieferungen stellen ein Deutungspotenzial bereit, das moralische und politische Bindungskräfte entfalten kann. Religion und Kultur beeinflussen die Weltsicht, den Lebensstil und das Engagement vieler Menschen und stellen dadurch eine starke politische und gesellschaftliche Gestaltungskraft dar, die sich positiv, aber auch negativ auf Menschenrechte und zukunftsfähige Ent-

²⁹ BMZ (Hg.): Zukunftscharta – Eine Welt, unsere Verantwortung (2014).

³⁰ Vgl. den Bericht des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesregierung Globale Umweltveränderung (WBGU) von 2011: Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation (<http://www.wbgu.de/hauptgutachten/hg-2011-transformation/> [01.09.2017]). Der Bericht spricht angesichts der gegenwärtigen Erfordernisse von der Notwendigkeit einer „Großen Transformation“. Gemeint ist damit ein Prozess, der mehrere Generationen umfassen kann und in dessen Verlauf eine nachhaltige Gesellschaft entstehen soll. Auf religiöser Ebene wurde diese Idee bspw. 2012 von der *Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD)* aufgegriffen und seither auf verschiedenen Ebenen diskutiert. In diesem Zusammenhang wurde der ökumenische Prozess „Umkehr zum Leben“ initiiert (<http://www.umkehr-zum-leben.de/de/startseite/>). Vgl. auch das frühere Dokument der EKD (Hg.): Umkehr zum Leben – den Wandel gestalten. Ökumenischer Prozess für eine zukunftsfähige, sozial und klimagerechte Welt. Vgl. auch EKD (Hg.): Umkehr zum Leben. Nachhaltige Entwicklung im Zeichen des Klimawandels. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche Deutschlands (2009).

wicklung auswirken kann [...] Bisher wurden die kulturellen Herausforderungen zur Erreichung einer nachhaltigen Entwicklung vernachlässigt. Sowohl staatliche als auch nichtstaatliche Entwicklungszusammenarbeit konzentriert sich oft auf technische und strukturelle Aspekte. Fragen nach der Rolle von Werten, Religion und Kultur treten dabei oft in den Hintergrund, obwohl sie zentral für ein ganzheitliches Verständnis von Entwicklung sind. Die Verständigung darüber, in was für einer Welt wir leben möchten und an welchen Werten wir und andere sich orientieren, ist kein Randthema, sondern Kern der Debatte um globale nachhaltige Entwicklung.³¹

Das BMZ leitet mit der Einbeziehung des globalen Nordens in das „Problem Entwicklung“ nicht nur eine geographische Verschiebung des Fokus des entwicklungspolitischen Diskurses ein, sondern eröffnet mit der Einladung zur „Verständigung darüber, in was für einer Welt wir leben möchten“, auch eine zeit-, genauer zukunftsbezogene Diskussion. Mit Raum und Zeit sind zwei Bereiche angesprochen, die auch im Zentrum postkolonial-kritischer und neuerer kulturwissenschaftlicher Untersuchungen, den *cultural* und *subaltern studies*, stehen. In Überschneidung mit anderen Kategorien wie Rasse, Geschlecht oder soziale Klasse werden mittels Raum und Zeit oftmals *Othinging*-Prozesse produziert, auch und gerade im Entwicklungsdiskurs. Räume beispielsweise werden anhaltend geopolitisch mit rassistischen Klassifizierungen belegt: Reiche Orte werden von armen Orten unterschieden, entwickelte Regionen heben sich von weniger entwickelten ab, autokratisch regierten Ländern wird weniger Entwicklung zugetraut als demokratischen Gesellschaften.

Mindestens ebenso zentral wie räumliche Markierungen sind im Entwicklungsdiskurs temporale Deutungen und bewertende Beurteilungen des Anderen mittels zeitlicher Kategorien. Die klassische Entwicklungshilfe und Entwicklungstheorie konzipiert Entwicklung als linearen Prozess von einem niedrigeren wirtschaftlichen, technischen und politischen Niveau hin zu dem Niveau potenter Industrienationen. Das auch in der Religionsgeschichte bekannte Evolutions-Modell geht von der Idee eines menscheitsgeschichtlichen Fortschritts mittels technischer und kultureller Rationalität aus und normiert diese aus der Kolonialzeit stammende und die Höherwertigkeit des Westens begründende Idee als universal gültigen Normalfall.

Wenn bspw. Ruth Marshall, wie bereits zitiert, davon spricht, dass Religionen dazu tendieren, auf alte weisheitliche Traditionen als Quelle von Entwicklung zurück zu greifen, dann wiederholt sie den vormaligen kolonialen Zeitdiskurs. Johannes Fabian, James Clifford oder Jonathan Smith haben diesen eingehend analysiert: Der andere wird in eine andere Zeit verlegt, mal verbunden mit exotischem Begehren und der Sehnsucht nach „jener Zeit“, mal mit Assoziationen eines „finsternen Mittelalters“ und grauenerregender Rückstän-

³¹ BMZ (Hg.): Zukunftscharta (2014), S. 44–45.

digkeit. „Die anderen“ leben in einer „anderen“ Zeit.³² Othering-Prozesse werden also durch die Konzeptionalisierung einer anderen Zeit in besonderer Weise verstärkt. In der Bemerkung von Ruth Marshall, aber auch in „Die Rolle von Religion in der deutschen Entwicklungspolitik“ des BMZ wird Religion sowohl an einen anderen Ort als auch in eine andere, vergangene Zeit projiziert. Sie erhält dadurch selbst den Charakter einer vergangenen Realität.

In der Zukunftscharta und in anderen Dokumenten der gegenwärtigen entwicklungspolitischen Debatte, etwa der Agenda 2030, spielt nun weniger die Vergangenheit als die Zukunft eine bedeutsame Rolle. Diese Entwicklung ist bemerkenswert, denn der klassische Entwicklungsdiskurs räumte, so Uma Kothari, den so genannten Entwicklungsländern letztlich keine eigene Zukunft ein: die Entwicklungsländer sollten sich dorthin entwickeln, wo Industrienationen schon sind. Die Zukunft besteht bereits aus der Gegenwart der westlichen Gesellschaften³³, und sie ist weniger eine Zukunft als vielmehr eine bestimmte politisch-ökonomische Voraussetzung?³⁴

Offensichtlich stellt sich mit der Krise der Moderne die Frage nach der *Zukunft* von Entwicklung neu. Im Fokus steht nun nicht mehr und wohl auch nicht in erster Linie die Zukunft des globalen Südens, sondern die des globalen Nordens. In dieser Situation gewinnen alternative, darunter auch religiöse Zukunftsvorstellung Gehör, auch und gerade im Entwicklungsdiskurs. Nicht selten werden Zukunft und Vergangenheit hier in eine neue Beziehung zueinander gesetzt, oftmals greifen sie ineinander.

7. Post-Development Ansätze: Die Zukunft der Vergangenheit

Zu den Entwicklungsmodellen mit alternativen Zeitvorstellungen gehören die so genannten Post-Development Ansätze. Sie zeichnen ein Bild von der Zukunft, das einer Rückkehr zur guten alten Zeit gleicht. Auch Post-Development Ansätze bedienen sich also – wie der koloniale Diskurs – der Strategie des Othering mittels einer Verortung in einer früheren Zeit, in diesem Fall wird die Andersheit jedoch selbst und nicht vom Anderen des Anderen zugeschrieben. Die Anmutung der Rückkehr zur guten alten Zeit findet sich nicht nur etwa in der lateinamerikanischen Gesellschaftsutopie des *Buen Vivir*, das in

³² Fabian: *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object* (1983); Clifford/Marcus (Hg.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (1986); Smith: *A Slip in Time Saves Nine. Prestigious Origins Again* (1991), S. 67–76.

³³ Vgl. Kothari: *Commentary. History, time and temporality in development discourse* (2011), S. 65–70.

³⁴ Vgl. Ferguson: *Decomposing Modernity. History and Hierarchy after Development* (2015), S. 166–181.

manchen entwicklungsbezogenen Kreisen in Deutschland gegenwärtig eine breite Rezeption erfährt. Auch das Vorwort zur Veröffentlichung des BMZ und der Deutschen Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) *Voices from Religions on Sustainable Development*³⁵ enthält eine alternative, vergangenheitsorientierte Zukunftsperspektive als Alternative zu herkömmlichen, auf technischen und wirtschaftlichen Fortschritt abzielenden Entwicklungsmodellen, und zwar aus der Feder des Vertreters des tibetanischen Buddhismus, des 17. Gyalwang Karmapa. Dieser schreibt:

I was born in 1985 into a nomadic family in a remote part of Tibet. My birthplace did not have modern technology and I grew up experiencing the old way of life as it had been led for centuries in Tibet. We lived lightly on the land, being careful how we used natural resources such as wood and water. There was little pollution and we found ways to use and reuse what was given to us. We were watchful of weather patterns and the coexistence of wildlife in our shared landscape. You could say that we were natural environmentalists.

Post-Development Modelle entwickeln „alternative Gesellschaftsmodelle“³⁶ als gemeinschaftsorientierte Gegenmodelle zu herrschenden Vorstellungen von Entwicklung als technischem und wirtschaftlichem Fortschritt. Sie sind oftmals essenzialistisch in dem Sinne, dass sie ihre Traditionen als unhinterfragbar authentisch begreifen. In der Terminologie von Eric Hobsbawm und Terence Ranger formuliert, handelt es sich bei ihnen um Formen von *invented tradition*,³⁷ denn die Traditionen, auf die sie sich berufen, die sie scheinbar revitalisieren und die Ihnen den „Heiligenschein der Legitimität“³⁸ verleihen, sind in Wirklichkeit Produkte einer historischen Fiktion.

Ein gegenwärtig häufig zitiertes Post-Development Modell ist das des so genannten *Buen Vivir*, das das Lexikon für Nachhaltigkeit in folgender Weise beschreibt:

[Das Konzept des] guten Lebens verfolgt ein Gleichgewicht mit der Natur, die Reduktion von sozialer Ungleichheit, eine solidarische Wirtschaft und eine pluralistische Demokratie mit neuen Räumen zivilgesellschaftlicher Partizipation und ist eine systemkritische Antwort auf das westliche Entwicklungsdenken der letzten Jahrzehnte. Ein neues Entwicklungskonzept, das sich vom westlichen Wohlstandsparadigma verabschieden will. Zentral ist dabei eine Rückbesinnung auf die Lebensphilosophie der indigenen Völker Südamerikas, die der Natur einen intrinsischen Wert gibt und die übermäßige Ausbeutung und Instrumentalisierung der Natur als Ressource verurteilt. *Buen Vivir* sei zudem nur im sozialen Zusammenhang denkbar und wendet sich damit gegen die Idee eines individuell guten Lebens in der westlichen Tradition. Bei *Buen Vivir* steht nicht der Mensch im Mit-

³⁵ BMZ/GIZ: *Voices from Religions on Sustainable Development* (2016).

³⁶ Dübgen: „Respect the Poor“? Postkoloniale Perspektiven auf Armut (2010), S. 454.

³⁷ Hobsbawm/Ranger: *The Invention of Tradition* (1992).

³⁸ Hobsbawm: *Die Erfindung der Vergangenheit* (1994), S. 49.

telpunkt sondern alles, was existiert, bildet eine Einheit. Es wäre daher zu kurz gegriffen Buen Vivir mit der Erhöhung des individuellen Wohlbefindens und einem hohen Lebensstandard gleichzusetzen. Politisch verfolgt wird das Konzept vor allem von progressiven Regierungen in Ecuador und Bolivien. Diese haben Privatisierungen gestoppt und teilweise rückgängig gemacht und akzentuieren eine stärkere Rolle des Staates in der Wirtschafts- und Sozialpolitik. In beiden Ländern hat Buen Vivir Verfassungsrang.³⁹

Dass die „Gesellschaftsutopie“⁴⁰ des *Buen Vivir* in den letzten Jahren gerade auch im Westen auf eine breite positive Resonanz stößt und unter anderem von Vertretern von Theorien über nachhaltiges Wachstum oder Postwachstum zitiert wird,⁴¹ offenbart wohl weniger, dass dieses Modell gänzlich überzeugt, als vielmehr die wachsende Kritik bestimmter Kreise an traditionellen, auf permanentes wirtschaftliches Wachstum ausgerichteten Entwicklungsmodellen. Darüber hinaus legt sich der Verdacht nahe, dass sich in der Begeisterung für diese exotisch anmutende Entwicklungsalternative und im Kontext des Frusts über die als zerstörerisch erlebte Moderne koloniale Stereotype vom exotischen „Anderen“ wiederholen. Gerade weil *Buen Vivir* wie andere Post-Development Ansätze die Tendenz hat, die Vergangenheit und mit ihr vorkoloniale und vormoderne Traditionen neu zu erfinden und als Modernekritische alternative Zukunftsmodelle darzustellen, liegt die Wiederholung von Othering-Prozessen nahe.

Nichtsdestotrotz offenbaren Post-Development Ansätze ein besonderes, widerständiges und politisches Potential, indem sie dominante, auf permanentes ökonomisches Wachstum fokussierte Epistemologie über die Zukunft von Entwicklung hinterfragen. Diese Kritik ist bedeutsam, denn die heute dominanten Entwicklungsmodelle scheinen den Bruch mit eigenen Traditionen, religiösen und kulturellen Werten und damit die Aufgabe zentraler Aspekte der Identität als „Voraussetzung für wirtschaftliches Wachstum“ zu betrachten.⁴² Alternative Zukunftsmodelle stellen in dieser Situation Formen des „strategic essentialism“⁴³ oder gar Strategien des „Exit“⁴⁴ dar, die das nicht nur wirtschaftliche, sondern auch kulturelle Überleben und die *eigene* Zukunft sichern.

³⁹ https://www.nachhaltigkeit.info/artikel/buen_vivir_1852.htm [01.09.2017].

⁴⁰ Acosta: *Das Buen Vivir. Die Schaffung einer Utopie* (2009).

⁴¹ Z. B. Paech: *Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie* (2012).

⁴² Sadie: *The Social Anthropology of Economic Underdevelopment* (1960), S. 302, zitiert nach Berthoud: *Art. Market* (1992), S. 72–73.

⁴³ Der Begriff wurde von Gayatri Spivak eingeführt. Vgl. Spivak: *Subaltern Studies. Deconstructing Historiography* (1996), S. 217.

⁴⁴ Die Vorstellung vom „Exit“ als postkolonialer Strategie verdanke ich dem Vortrag, der von Leela Gandhi im Rahmen der Konferenz am IWM gehalten wurde, auf die dieser Band zurückgeht.

8. The Future's Not Ours To See: Ausblick

Ich habe versucht, einige Spuren des so genannten *religious turn* in der gegenwärtigen Entwicklungspolitik und seine Entstehungshintergründe aufzuzeigen. Aus der Perspektive postkolonialer Kritik mit ihrem Fokus auf Themen wie Repräsentation, Agency, Othering und der Fortsetzung kolonialer Stereotype und Machtkonstellationen erscheint es jedoch als sehr fraglich, dass es sich bei diesem vermeintlichen „turn“ wirklich um eine Wende handelt. Die Dokumente gegenwärtiger Entwicklungspolitik weisen vielmehr eine deutliche Kontinuität zu klassischen Meistererzählungen der Entwicklungszusammenarbeit und Entwicklungshilfe auf. Denn die Einbeziehung von VertreterInnen von Religionen vermittelt zwar einen partizipatorisch-gleichberechtigten Anschein. Indem die Interessen dieser jedoch den weitestgehend klassischen Entwicklungszielen untergeordnet werden, lassen sich auch in den gegenwärtigen Entwicklungskonzeptionen koloniale Muster erkennen. In vielen der analysierten Ansätze ist an die Einbeziehung von Religion die Erwartung geknüpft, dass die Effizienz der Entwicklungsarbeit gefördert und nachhaltiger gesichert wird.

Büschel und Speich konstatieren, dass Entwicklungsdiskurse „immer eine homogenisierende Perspektive eingeschlagen [haben], indem sie universalistische Konzepte propagierten [und] die Vielfalt der Verhältnisse vor Ort oftmals aus[blendeten]“.⁴⁵ Diese Beobachtung wird durch die neuere, die Rolle von Religion betonende Entwicklungszusammenarbeit insofern verifiziert, als hier Religion in diese homogenisierende Perspektive des Entwicklungsdiskurses aufgenommen, mittels einer funktionalen Betrachtungsweise den Entwicklungszielen angepasst und in diesem Sinne homogenisiert wird. Neben dem Scheitern bisheriger Entwicklungskonzepte ist ein zentraler Auslöser dieser homogenisierenden Integration – so lassen die genannten Veröffentlichungen zumindest erkennen – die Wahrnehmung und Deutung, dass globale religiöse Konflikte in den letzten Jahren zugenommen haben.

Was diese Einbindung von Religion in die Entwicklungszusammenarbeit ausblendet, ist die Vielfalt und bisweilen Widersprüchlichkeit der Ziel- und Zukunftsvorstellungen von Religionen, die „anderen Zukünfte“, von denen Castro Varela und Nikita Dhawan am Ende der zweiten Auflage ihrer „Postkoloniale[n] Theorie“ sprechen: „Noch allerdings erscheint es uns möglich, mit ihrer [gemeint ist postkoloniale Theorie] Hilfe andere Zukünfte denkbar zu machen“.⁴⁶ Es gehört meines Erachtens zu den zentralen Arbeitsfeldern postkolonialer Analyse im heutigen Entwicklungsdiskurs, diese alternativen und widersprüchlichen Zukunftsvorstellungen sichtbar zu machen. Fern jeder

⁴⁵ Büschel/Speich: Einleitung – Konjunkturen, Probleme und Perspektiven der Globalgeschichte von Entwicklungszusammenarbeit (2009), S. 23.

⁴⁶ Varela/Dhawan: Postkoloniale Theorie (2015), S. 340.

abstrakten Theorieverliebtheit kann sich postkoloniale Theorie hier als politisch hochwirksam erweisen, ohne den methodischen Zugang differenzierter theoretischer Analysen und Kritik über Bord zu werfen.

Welche anderen Zukünfte sind denkbar, aus kultureller und religiöser Perspektive? Der gegenwärtige Entwicklungsdiskurs stellt die Zukunfts- und Zielvorstellungen von Religion sehr homogen und wenig differenziert dar: Religionen fördern, so die Darstellung des BMZ, Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, es sei denn, sie sind – „fundamentalistisch“ – auf das genaue Gegenteil ausgerichtet. Dieses Entweder-Oder greift zu kurz und blendet die Vielfalt und Widersprüchlichkeit in religiösen Ziel- und Zukunftsvorstellungen aus. So gibt es beispielsweise im Christentum neben Vorstellungen von der Zukunft als Zeit des Friedens, der Gerechtigkeit oder der Bewahrung der Schöpfung auch die Idee des apokalyptischen Endes – eines Exit –, das zugleich ein Ende von Entwicklung impliziert. Ein Beispiel dafür gibt James Ferguson in seinem Aufsatz „Decomposing Modernity“: Angesichts des gefährlichen Ausbruchs eines Vulkans in unmittelbarer Nähe eines Flüchtlingslagers, in dem sich ein aus dem Kongo geflohener Mann befand, kommentierte eben dieser Mann, der vor vergleichbaren, wenn nicht viel schlimmeren Gräueln im Kongo geflohen war, erstaunlich ungerührt: „In der Bibel sind Ereignisse wie diese angekündigt als Vorboten für das baldige Wiederkommen des Herrn“.⁴⁷ Es gibt neben den Träumen von einem Leben in Frieden und Gerechtigkeit, die den Mann zur Flucht veranlasst haben, auch die Vorstellung der Zukunft als eines Exits aus Entwicklung: Das Ende der Welt ist nahe und schickt seine apokalyptischen Zeichen vorweg.

Auch der Wunsch nach einem Exit aus klassischen Entwicklungsprogrammen erscheint, laut Ferguson, in jüngerer Zeit immer häufiger und wird zu einer Art Überlebensstrategie. Vermehrt werden Entwicklungshelfer heute von Menschen des „globalen Südens“ nicht mehr gefragt: „Was könnt ihr für uns tun?“, sondern: „Wie komme ich hier weg: Not progress, then, but egress“.⁴⁸

In sehr grundsätzlicher Weise kann aus theologischer Perspektive jeder Entwicklungsvorstellung entgegengehalten werden: „Wir sind bereits entwickelt!“ Im Sinne der Rechtfertigungstheologie ist der Mensch von Gott bereits gerechtfertigt und angenommen, bevor er selbst glaubt oder handelt. Auch hier findet sich in nuce ein Narrativ, das dem der klassischen Entwicklungstheorie und -praxis und ihrer Zukunftstheorie konträr entgegensteht.

Die Befreiungstheologie und die Theologie der Hoffnung haben dieses Narrativ weiterentwickelt und konstatieren, dass sich das christliche Zeitverständnis von säkularen Zeit-Narrativen deutlich unterscheidet: Die gegenwärtige Welt und Zeit seien im Horizont der Hoffnung und der kommenden Welt zu denken, die sich nicht an der Agenda eines herrschenden Zeitgeistes orien-

⁴⁷ Ferguson: *Decomposing Modernity* (2015).

⁴⁸ Ebd., S. 179.

tiere, sondern an der Zeit, die als befreite Geschichte schon, aber noch nicht ganz da sei.

Neben diesen „anderen Zukünften“ gibt es eine innige Beziehung zwischen technologisch ausgerichteten Entwicklungsvorstellungen und religiösen Zukunftsvorstellungen. Das übersehen die genannten Ansätze der Entwicklungspolitik nach dem *religious turn*, die eher einen Gegensatz von Religion und Entwicklung inszenieren. Hartmut Böhme etwa hat in seinem Aufsatz „Zur Theologie der Telepräsenz“ auf die implizite Verbindung zwischen Cyberspace und Theologie hingewiesen⁴⁹ und Cyberspace als „die aktuellste Form der Gnosis perennis“ bezeichnet, der es darum geht, aus der Welt auszusteigen, dem Elend der Welt zu entfliehen:

Es sind wilde Transzendenz-Sehnsüchte und keineswegs Problemlösungsstrategien, welche an der Behebung des Weltelends interessiert wären. Der Schrotthaufen Erde und der Madensack des menschlichen Leibes sind vielmehr das Opfer, das dem Ausstieg aus der Bioevolution umso leichter gebracht werden kann, als Erde und Leib insgeheim mit dem religiösen Stigma der Heillosigkeit und der Verdammnis belegt sind.⁵⁰

Neben dieser Fluchtvorstellung zielt, zwar nicht Cyberspace, aber doch Entwicklung zugleich auf die Verbesserung der Welt und der Lebensbedingungen ab. Entwicklung und Religion teilen also sowohl die Sehnsucht nach Leiblosigkeit und Freiheit von der Heillosigkeit der Welt, die sich in Krankheit, Tod, Elend, Verfall und Schmerz so deutlich erweist. Ihnen gemeinsam ist auch die Suche nach Lösungen zur Behebung des Weltelends. Der Entwicklungsdiskurs steht also nicht jenseits von Religion und Transzendenz oder der Entzauberung der Welt.

The future's not ours to see! Alternative Zukunftsszenarien hinterfragen die in der klassischen Entwicklungszusammenarbeit für die „Dritte Welt“ vorgeplante Zukunft einer industrialisierten, säkularisierten Gesellschaft, und sie unterstreichen die *Agency* der Betroffenen, ihre Fähigkeit und Handlungsmacht in der Gestaltung eigener Vorstellungen für die Zukunft. Wenn diese Vorstellungen und kulturellen Konzepte den westlichen Vorstellungen von Entwicklung und Lebensqualität (wie auch westlich-ökonomischen Interessen) widersprechen, wird die Frage nach Entwicklung zu einer Machtfrage. In dieser Situation ist, so fordert zumindest der Wirtschaftsexperte und Nobelpreisträger Amartya Sen, die Agency der Betroffenen das ausschlaggebende Kriterium:

If a traditional way of life has to be sacrificed to escape grinding poverty or minuscule longevity (as many traditional societies have had for thousands of years),

⁴⁹ Böhme: Zur Theologie der Telepräsenz (1996), zitiert nach: <https://www.hartmutboehme.de/media/Telepraesenz.pdf> [01.09.2017].

⁵⁰ Ebd., S. 8.

then it is the people directly involved who must have the opportunity to participate in deciding what should be chosen.⁵¹

Das Plädoyer für die Agency der Betroffenen darf jedoch nicht in eine spät-koloniale Euphorie über die Authentizität der einheimischen Experten übergehen, die übersieht, dass Macht zirkuliert und auch Agency deutlich differenziert werden muss. Auch die so genannten Betroffenen sind keine homogene Gruppe mit einheitlichen Interessen. Das Argument für den Erhalt einer „traditionellen Lebensweise“ kann daher durchaus einem dominanten Teil einer Gesellschaft nützen, die Unterdrückung eines anderen Teils jedoch fortsetzen.

Ich möchte abschließend noch einmal das Plädoyer von Varela und Dhawan aufnehmen, dass postkoloniale Theorie alternative Zukünfte denkbar machen kann. Dabei erscheint mir die Aufnahme religiöser Perspektiven zentral, denn sie enthalten solche alternativen, widersprüchlichen und differenzierten Zukunftsszenarien. Um diese von der Deutungsmacht mächtigerer Entwicklungs- und Zukunftsszenarien verdeckten – oder auch mit ihnen verwickelten – und unsichtbar gemachten Zukunftsszenarien transparent zu machen, muss postkoloniale Theorie und Kritik sich zukünftig noch mehr auch dem Thema Religion annähern⁵² und in den interdisziplinären Dialog mit Religionswissenschaft und Theologie treten.

Literaturverzeichnis

- Acosta, Alberto: Das Buen Vivir. Die Schaffung einer Utopie, in: Juridikum. Zeitschrift für Kritik, Recht, Gesellschaft 4 (2009), S. 219–223.
- Berthoud, Gérald: Art. „Market“, in: Sachs, Wolfgang (Hg.): The Development Dictionary, London 1992, S. 70–87.
- Böhme, Hartmut: Zur Theologie der Telepräsenz, in: Hager, Frithjof (Hg.): Körper-Denken. Aufgaben der historischen Anthropologie, Berlin 1996, S. 237–249.
- Bosch, David J.: An die Zukunft glauben. Auf dem Wege zu einer Missionstheologie für die westliche Kultur, Hamburg 1996.
- „Buen vivir“, in: Industrie- und Handelskammer Nürnberg für Mittelfranken (Hg.): Lexikon der Nachhaltigkeit. https://www.nachhaltigkeit.info/artikel/buen_vivir_1852.htm [08.09.2017].
- Büschel, Hubertus/Speich, Daniel: Einleitung – Konjunkturen, Probleme und Perspektiven der Globalgeschichte von Entwicklungszusammenarbeit, in: Dies. (Hg.): Entwicklungswelten. Globalgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit, Frankfurt am Main 2009, S. 7–29.

⁵¹ Sen: Development as Freedom (1999), S. 31.

⁵² Dieses Defizit haben María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan in der zweiten Auflage ihres Grundlagenwerkes „Postkoloniale Theorie“ aufgegriffen und ein eigenes Kapitel zu „Religion, Säkularismus und Empire“ ergänzt.

- Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) (Hg.): Die Rolle von Religion in der deutschen Entwicklungspolitik, Berlin 2015.
- Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) (Hg.): Zukunftscharta – Eine Welt, unsere Verantwortung, Berlin 2014.
- Bundesministerium für wirtschaftliche Entwicklung und Zusammenarbeit (BMZ)/Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) (Hg.): Voices from Religions on Sustainable Development, Bonn 2016.
- Chambers, Robert (Hg.): Farmer First. Farmer Innovation and Agricultural Research, London 1989.
- Clifford, James/Marcus, George E. (Hg.): Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, Berkeley u. a. 1986.
- Dube, Musa W.: Reading for Decolonization (John 4,1–42), in: Dube, Musa W./Staley, Jeffrey L. (Hg.): John and Postcolonialism. Travel, Space and Power, London/New York 2002, S. 51–75.
- Dube, Musa W.: Savior of the World but not of This World. Post-Colonial Reading of Spatial Construction in John, in: Sugirtharajah, Rasiah S. (Hg.): The Postcolonial Bible, Sheffield 1998, S. 118–135.
- Dübgen, Franziska: “Respect the Poor?” Postkoloniale Perspektiven auf Armut, in: Peripherie 120 (2010) 30, S. 452–477.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Umkehr zum Leben. Nachhaltige Entwicklung im Zeichen des Klimawandels. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche Deutschlands, Gütersloh 2009.
- Fabian, Johannes: Time and the Other. How Anthropology Makes its Object, New York 1983.
- Ferguson, James: Decomposing Modernity. History and Hierarchy after Development, in: Loomba, Ania/Kaul, Suvir/Burton, Antoinette M. (Hg.): Postcolonial Studies and Beyond, Duke 2015, S. 166–181.
- Fountain, Philip: The Myth of Religious NGOs. Development Studies and the Return of Religion, in: Carbonnier, Gilles (Hg.): International Development Policy. Religion and Development, Genf 2011, S. 9–30.
- Garling, Stephanie: Vom Störfaktor zum Operator. Religion im Diskurs der Entwicklungszusammenarbeit, Wiesbaden 2013.
- Hobsbawm, Eric: Die Erfindung der Vergangenheit, in: Die Zeit 37 (09.09.1994).
- Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence: The Invention of Tradition, Cambridge 1992.
- Holenstein, Anne-Marie (u. a.): Religionen – Potential oder Gefahr? Religion und Spiritualität in Theorie und Praxis der Entwicklungszusammenarbeit, Zürich/Münster 2010.
- Jahnel, Claudia: „Entwicklung“: ein säkulares Heilsversprechen? Religion und Entwicklung post-säkular denken und interpretieren, in: Berliner Theologische Zeitschrift 32 (2015) 2, S. 319–342.
- Jahnel, Claudia: „Religion kann Brücken bauen für Entwicklung“. Postkoloniale Perspektiven auf den *religious turn* in der (deutschen) Entwicklungszusammenarbeit, in: Nehring, Andreas/Wiesgickl, Simon (Hg.): Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018.
- Jenkins, Philip: Gottes Kontinent? Über die religiöse Krise Europas und die Zukunft von Islam und Christentum, Freiburg 2008.

- Kothari, Uma: Commentary. History, time and temporality in development discourse, in: Bayly, Christopher A.: History, historians and development policy. A necessary dialogue, Manchester/New York 2011, S. 65–70.
- Marshall, Katherine: Ethics of Hunger. Development Institutions and the World of Religion, in: Pinstrup-Andersen, Per/Sandøe, Peter (Hg.): Ethics, Hunger and Globalization. In Search of Appropriate Policies, Dordrecht 2007, S. 51–70.
- Menzel, Ulrich: 40 Jahre Entwicklungsstrategie = 40 Jahre Wachstumsstrategie, in: Nohlen, Dieter/Nuscheler, Franz (Hg.): Handbuch der Dritten Welt, Bd. 1: Grundprobleme, Theorien, Strategien, Bonn 1993, S. 131–155.
- Paech, Niko: Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie, München 2012.
- Rees, John A.: Religion in International Politics and Development. The World Bank and Faith Institutions, Cheltenham 2009.
- Sadie, Jan L.: The Social Anthropology of Economic Underdevelopment, in: The Economic Journal 70 (1960), S. 294–303.
- Scoones, Ian/Thompson, John: Beyond Farmer First.: Rural People's Knowledge. Agricultural Research and Extension Practice, London 1994.
- Sen, Amartya: Development as Freedom, Oxford 1999.
- Smith, Jonathan Z.: A Slip in Time Saves Nine. Prestigious Origins Again, in: Bender, John/Wellerby, David E. (Hg.): Chronotypes. The Construction of Time, Stanford 1991, S. 67–76.
- Spivak, Gayatri Ch.: Subaltern Studies. Deconstructing Historiography, in: Landry, Donna/MacLean, Gerald (Hg.): The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak, New York/London 1996, S. 203–253.
- Sylvester, Christine: Development Studies and Postcolonial Studies. Disparate Tales of the 'Third World', in: Third World Quarterly 20 (1999) 4, S. 703–721.
- Taylor, Mark C.: Introduction, in: ders. (Hg.): Critical Terms for Religious Studies, Chicago/London 1998, S. 1–19.
- Truman, Harry S.: Inaugural Address (20. Januar 1949). <http://www.bartleby.com/124/pres53.html> [02.09. 2017].
- Varela, Castro/Dhawan, Nikita: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, 2. Aufl., Bielefeld 2015.
- Wissenschaftlicher Beirat des Bundesregierung Globale Umweltveränderung (WBGU): Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation. <http://www.wbgu.de/hauptgutachten/hg-2011-transformation/> [03.09. 2017].
- Ziai, Aram: Postkoloniale Perspektiven auf „Entwicklung“, in: Peripherie 120 (2010) 30, S. 399–426.