

Aloys Joh. Buch

Entwicklung und Kultur

Bemerkungen zu einer notwendigen Neuorientierung

Wenige Bereiche politischer Gestaltung und internationaler Kooperation sind derart anhaltender grundsätzlicher Kritik ausgesetzt wie die Entwicklungspolitik und Entwicklungszusammenarbeit. Möglicherweise muß man in der Problematik der Entwicklung der sogenannten Dritten Welt ungewohnt, vielleicht auch provozierend ansetzen, um in einer sehr komplexen Sachlage neue Orientierung zu finden. Schwierig ist die Sachlage jedenfalls dann, wenn man sich die Situation heutiger Entwicklungszusammenarbeit realistisch vor Augen führt.

Zur „Bilanz“ der Entwicklungszusammenarbeit

Es scheint ein leichtes, eine ausnahmslos negative Bilanz der Entwicklungszusammenarbeit im staatlichen und nichtstaatlichen Bereich aufzumachen. Dabei wird oft die enge Verflechtung der Entwicklungsbemühungen mit globalen, insbesondere die Wirtschaftskraft der sogenannten Entwicklungsländer massiv beeinflussenden Faktoren (wie etwa die Entwicklung der Weltmarktpreise speziell für Rohstoffe, die Ölkrise, die Bevölkerungsentwicklung, Naturkatastrophen, kriegerische Auseinandersetzungen wie der Golfkrieg etc.) unterschätzt. Ähnliches gilt für eine angemessene Bewertung der ökonomischen, ökologischen und politischen Rahmenbedingungen als sehr komplexen, Entwicklung auf nachhaltige Weise fördernden bzw. hemmenden Faktoren. Gerade wenn man dies alles aber mitberücksichtigt, ist gegenüber einer undifferenzierten Kritik zunächst festzuhalten, daß die bisherige staatliche und nichtstaatliche Entwicklungszusammenarbeit zumindest *auch* Positives bewirkt hat (z. B. Basisversorgung, Infrastruktur, Ausbildung, Selbsthilfeinitiativen etc.).

Gleichwohl: Auch wenn man nicht in den unüberhörbaren Chor der Kritiker mit zum Teil generalisierender Verwerfung „der“ Entwicklungspolitik und Entwicklungszusammenarbeit einstimmen will, so darf man doch die Augen nicht vor einer aufs Ganze gesehen zumindest nachdenklich stimmenden Bilanz verschließen. So zieht auch der Weltentwicklungsbericht 1990 der Weltbank, bei aller notwendigen regionalen Differenzierung, insgesamt eine eher ambivalente Bilanz: Zwar haben von 1960 bis 1990 global gesehen „die Entwicklungsländer

enorme wirtschaftliche Fortschritte gemacht... In den Ländern, die an dem allgemeinen wirtschaftlichen Fortschritt partizipiert haben, ist die Armut geringer geworden, und die Einkommen selbst derjenigen, die weiterhin in Armut leben, sind gestiegen.“ Allerdings sei es demgegenüber „um so erschütternder – und beschämender –, daß mehr als eine Milliarde Menschen in den Entwicklungsländern in Armut leben“. Gemeint sind damit jene Menschen, „die mit weniger als 370 Dollar im Jahr ums Überleben kämpfen“¹.

So sehr für einige wenige Länder beachtliche Ausnahmeentwicklungen festzustellen sind (etwa in einigen Ländern Asiens und Lateinamerikas), so ist doch insgesamt die Zahl der sogenannten „ärmsten Länder“ (gemäß den Kriterien der Weltbank: äußerst geringes Pro-Kopf-Einkommen, weniger als 10 Prozent Industrieanteil am Bruttosozialprodukt, Alphabetisierungsrate unter 20 Prozent) der Erde in den letzten zehn Jahren von 31 auf 42 gestiegen; von ihnen liegen allein 28 in Afrika. „Die Rückschläge der achtziger Jahre konzentrieren sich besonders auf bestimmte Ländergruppen. In Afrika südlich der Sahara und in Lateinamerika gingen während dieses Jahrzehnts die Einkommen vieler Menschen zurück, und die Armut verbreitete sich.“² Neben nicht bestreitbaren internen Faktoren ist diese negative Seite der Bilanz in besonderer Weise auch beeinflusst von äußeren Faktoren wie etwa der Entwicklung der Austauschverhältnisse zwischen Export- und Importpreisen sowie der komplexen Verschuldungsproblematik.

Die Behauptung, das Gefälle zwischen sogenannten Industrieländern und sogenannten Entwicklungsländern werde trotz der Anstrengungen im Bereich der Entwicklungshilfe bzw. der Entwicklungszusammenarbeit immer größer, hat gewichtige Gründe für sich. Außerdem muß gesehen werden, daß die Erschwerung der Lebensverhältnisse in vielen Ländern der sogenannten Dritten Welt von einem massiven Raubbau an sogenannten natürlichen Ressourcen begleitet wird, eine Entwicklung, die – sofern sie nicht irreversibel ist – jedenfalls eine zusätzliche enorme Belastung für die nachfolgenden Generationen bedeutet.

Man mag darüber streiten, welche der immer wieder präsentierten und nie ohne Widerspruch gebliebenen Analysen und Prognosen eher zutrifft: Angefangen bei der frühen Position der unter dem Stichwort „Grenzen des Wachstums“ (1972) bekanntgewordenen Studien des Club of Rome, der die Folgeprobleme eines fortgesetzten weltweiten industriellen Wirtschaftswachstums untersuchte hinsichtlich der aufeinander bezogenen Faktoren Ausbeutung von Rohstoffen, Energieerzeugung, Weltbevölkerungswachstum sowie Nahrungsmittelproduktion; über das „Bariloche-Modell“ (einer argentinischen Stiftung), das 1977 unter dem Titel „Grenzen des Elends“ eine Gegenposition zum Club of Rome bezog, wonach die Ursachen der Überlebensprobleme der Menschheit nicht in den physischen Grenzen der Erde, sondern in den sozioökonomischen und politischen Verhältnissen, besonders in ungleicher Einkommens- und Machtverteilung zu

suchen sind und folglich überwindbar erscheinen; bis hin zu neueren, vor allem ökologischen, ökonomischen und partizipationsorientierten Entwürfen einer künftigen Lösung der Nord-Süd-Problematik. Man mag auch trefflich darüber streiten, ob die zum Teil sehr spezifischen, an konkreten Beispielen festgemachten massiven Kritiken angemessen sind, wie sie in der Bundesrepublik etwa in den Büchern von Randolph Baumann: „Afrika wird totgefüttert – Plädoyer für eine neue Entwicklungspolitik“ oder, fast noch massiver, von Paul Alexander: „Der Trost des Entwicklungshelfers“ in den Jahren 1986 und 1987 vorgelegt worden sind.

Bei aller notwendigen Detailbetrachtung wird man aufs Ganze gesehen jedenfalls bezüglich des besonders problematischen afrikanischen Kontinents der Feststellung von Martin Büscher zustimmen müssen, daß „nach zwei Dekaden von politischer Unabhängigkeit und Bemühungen um wirtschaftliche Entwicklung sowohl im Industriesektor als auch in der Landwirtschaft im großen und ganzen von Stagnation gesprochen werden kann. Eher zementiert als aufgehoben wird diese Stagnation durch die Förderung von Anlagen und Projekten, die sich heute als künstlich und unrentabel erweisen, Staatsapparate aufblähen, zu Budgetmiseren führen und die Vorstellung nähren, diese Art von Förderung sei unabhängig von der Kostenentwicklung aufrechtzuerhalten. Eine Fiskalpolitik des Over-Lending hat die Erhöhung der Verschuldung bewirkt und auch dort Nachfrage entfaltet, wo kein tatsächliches Bedürfnis festzustellen war und Verträge wegen großzügiger Kreditlinien seitens der Anbieter abgeschlossen worden sind. Dadurch wurden die Strukturen des modernen Sektors künstlich gestärkt, der Mißbrauch von Mitteln, die individuelle Akkumulation von Reichtum erleichtert und die Abhängigkeit von ausländischen Finanzen, Know-how und Kompetenzen nicht verringert, einheimische Produktivkräfte konnten nicht entfaltet werden.“³

Angesichts der Komplexität der in diesen Hinweisen zur „Bilanz“ von Entwicklungsarbeit nur angedeuteten Probleme ist vor zu einfachen Lösungsvorschlägen zu warnen. Es ist offenkundig, daß etwa Forderungen nach Erhöhung der (gewiß zu niedrigen) Haushaltsmittel der Industrieländer für Entwicklungszusammenarbeit allein nicht schon weiterhelfen; auch nicht die Konzentration auf monokausale Erklärungsversuche, oder einfach die Suche nach Sündenböcken etwa in Form der (oft nicht zu Unrecht so bezeichneten) „korrupten Eliten“.

Denn auch wenn zweifellos umfassende Rahmenbedingungen wesentliche Faktoren gelingender oder scheiternder Entwicklungszusammenarbeit bilden und somit besonderer Aufmerksamkeit bedürfen, so steht doch zu vermuten, daß auch die Konzeptionen von Entwicklungszusammenarbeit und das Verständnis von Entwicklung noch einmal grundsätzlich bedacht werden müssen; jedenfalls dann, wenn sich vielerlei Prognosen zumal über die Wirkung bestimmter Maßnahmen in der Bevölkerung der Partnerländer als unzutreffend erwiesen.

Zum Verständnis von Entwicklung und Entwicklungszusammenarbeit

Wer die Diskussion über die Frage der Entwicklung in den letzten 30 Jahren in den Blick nimmt, weiß, wie unterschiedlich, zum Teil verwirrend sie beant-

wortet wurde. Am Anfang der Überlegungen herrschte eine gewisse naive Leichtgläubigkeit vor. Weil in Deutschland nach der Kriegskatastrophe in überraschend kurzer Zeit ein sogenanntes „Wirtschaftswunder“ entstanden war, glaubten manche Vertreter der sogenannten Entwicklungsländer, gerade die Deutschen seien die richtigen Wegweiser im Aufbau ihrer Länder. Und hierzu-land waren viele der Auffassung, im Grund gehe es nur um die Kombination von Fachwissen, ökonomisch-technologischem Know-how und entsprechender Kapitalausstattung, um die Länder der sogenannten Dritten Welt rasch auf die „Entwicklungshöhe“ Europas führen zu können. Die Erfahrungen allerdings bereits der ersten Entwicklungsdekade brachten eine ernüchternde Enttäuschung. Im Gefolge dieser Ernüchterung entstanden eine Fülle von Entwicklungstheorien, die je nach Herkunft und Position ihrer Autoren sehr unterschiedliche Analysefaktoren und Zielkonzeptionen enthielten.

In der vollständig überarbeiteten Neuausgabe des „Lexikons Dritte Welt“ aus dem Jahr 1989 wird Entwicklung (lediglich erweitert um den Hinweis auf den „Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen“ als Entwicklungsziel) in der Linie der seit Anfang der achtziger Jahre geltenden Definition von Dieter Nohlen und Franz Nuscheler beschrieben: Entwicklung ist „die eigenständige Entfaltung der Produktivkräfte zur Versorgung der gesamten Gesellschaft mit lebensnotwendigen materiellen wie lebenswerten kulturellen Gütern und Dienstleistungen im Rahmen einer sozialen und politischen Ordnung, die allen Gesellschaftsmitgliedern Chancengleichheit gewährt, sie an politischen Entscheidungen mitwirken und am gemeinsam erarbeiteten materiellen Wohlstand teilhaben läßt“⁴. Eine solche Definition hat – und man kann mit Martin Büscher sagen: fast alle entwicklungstheoretischen Erklärungsmuster europäischer Provenienz haben als gemeinsames Merkmal „die Perspektive eines wissenschaftlich-technischen Weltbildes... Diese Perspektive läßt die Frage unberücksichtigt, ob überhaupt in einem anderen Kulturkreis ähnliche soziale Werte und Gewohnheiten des Denkens vorausgesetzt werden können.“⁵ Im Klartext formuliert: So sehr die genannte Definition vielleicht die heute beste Definition sein mag, so sehr macht sie doch deutlich, daß in ihr die europäische Gesellschaft und deren Denkweise Modell gestanden haben. Dies gilt selbst an der Stelle, wo von „kulturellen Gütern“ die Rede ist; die (längst vorhandene) Kultur der Partner bleibt dennoch aus dem Blick.

Einige Beispiele können das Gemeinte aus anderem Blickwinkel verdeutlichen. Es fördert durchaus den Zugang zu materiellen und kulturellen Gütern und Dienstleistungen, wenn die Regierung Nigerias im Rahmen ihrer Bemühungen, in Abuja die neue (Verwaltungs-)Hauptstadt des Landes aufzubauen, den Menschen in Zentralnigeria mit massiven wirtschaftlichen und infrastrukturellen Anreizen die Umsiedlung in dieses Gebiet der künftigen Hauptstadt anbot – mit dem Effekt, daß zunächst die wirtschaftlichen Anreize die Bewohner nicht ver-

anlassen konnten, die angestammte Gegend zu verlassen. Die Regierung war mit ihrem Ansinnen erst erfolgreich, als den betroffenen Menschen vertraglich zugesichert wurde, daß ihre bisherigen Lebensorte, die sie von ihren Ahnen ererbt haben und an denen sie ihre Ahnen verehren, auch nach ihrem Weggang unberührt bleiben würden, so daß sie – was für sie in ihrer kulturellen Identität unabdingbar ist – jederzeit an diese heiligen Plätze ihrer Herkunft zurückkehren können. Oder: Es dient der Förderung der Chancengleichheit und der Beteiligung an politischen Entscheidungen, wenn ein Schulzentrum – zumal mit künftiger afrikanischer Leitung – als Mittelpunktsschule durch eine europäische Regierung in Westafrika geplant wird. Es muß jedoch nicht verwundern, wenn über lange Zeit kaum Kinder aus den umliegenden Dörfern in die neuentstandene Schule geschickt werden, wurde die Schule doch an einem heiligen Ort gebaut, den man nicht einfach für Alltagsangelegenheiten „verzwecken“ durfte.

Die Beispiele mögen noch wenig erklären, aber sie deuten auf ein grundlegendes Problem hin: „Die Nichtberücksichtigung der Anschauungen, Haltungen und Handlungsweisen der allgemein üblichen und kulturspezifischen ‚Selbstverständlichkeiten‘, damit der ‚Wirklichkeitsebene‘ (K. Mannheim) eines Kulturkreises, scheint... von wesentlichem Einfluß, wahrscheinlich sogar eine kaum zu überschätzende Ursache der Krise der Entwicklungstheorie und -politik zu sein.“⁶ In solcher Perspektive sind schon die Begriffe der oben zitierten Definition aufschlußreich: „Soziale und politische Ordnung“, „Chancengleichheit“, „Mitwirkung an politischen Entscheidungen“ und „Teilhabe am erarbeiteten Wohlstand“ sind Begriffe, die den Kriterien einer europäischen Vorstellung von Gesellschaft und Ökonomie entspringen – Begriffe, die unter dem Aspekt einer andersartig gestalteten Kultur grundsätzlich hinterfragt, zumindest aber relativiert oder anders formuliert werden müßten. Mit einer solchen oder einer ähnlichen Definition die entwicklungspolitische Diskussion führen, bedeutet, allein in eurozentrischem Denken zu verbleiben. Wenn man sie als theoretischen Hintergrund für praktische Entwicklungszusammenarbeit nutzt, wird man am Ende, wenn auch ungewollt, neokoloniale Entwicklungsinitiativen kaum vermeiden können.

Die leidvollen Erfahrungen und die zahlreichen Fehlschläge der entwicklungspolitischen Zusammenarbeit auf staatlicher und nichtstaatlicher Seite lassen mehr und mehr die Erkenntnis wachsen, daß sehr oft in der Durchsetzung allein eurozentrischer Konzeptionen die betroffenen Menschen in ihrer kulturellen Identität als eigentlicher Bezugspunkt übersehen worden sind – trotz manch anderer Bemühungen. Die zumeist unvorbereitete Konfrontation mit der technologisch-ökonomischen „Überlegenheit“ der weißen Kultur hat viele Völker der sogenannten Dritten Welt zusätzlich in politische und ökonomische Schwierigkeiten gestürzt, mehr noch: Die unverstandene und unverkraftete „Überlegenheit“ der europäischen Welt bewirkte massive Minderwertigkeitskomplexe, die in erschüt-

ternden Identitätskrisen zum Ausdruck kamen. H. Bosse hat schon im Jahr 1979 darauf hingewiesen, daß Entwicklung deswegen auch die Rückgewinnung des „enteigneten Bewußtseins“, der eigenen Geschichte und der kulturellen Identität sei⁷. Peter L. Berger hatte bereits 1974 geschrieben: „Selbst für diejenigen, die am höchst brüchigen Rand der Existenz leben, ist Entwicklung nicht einfach eine Frage verbesserter materieller Bedingungen; sie ist zumindest auch eine Vision eines erlösenden Wandels. Solange man das nicht begreift, bleibt viel von dem, was sich heute in der Dritten Welt abspielt, unverständlich.“⁸

Gewiß liegt hier nicht der einzige, aber wohl ein wesentlicher Schlüssel für die Tiefenwirkung des frühen Kolonialismus gegenüber den Völkern der sogenannten Dritten Welt: Die Konfrontation der jeweiligen Kultur, die aus einem grundlegenden religiösen Gesamtbezug lebt, mit der davon gänzlich unterschiedenen europäischen Denk- und Lebensweise mußte das Selbstverständnis, das Lebensgefühl, aber auch die davon nicht abtrennbare religiöse Tradition der betroffenen Völker und mit ihr die ganze eigene Welt ins Wanken bringen. Die „überseeischen Besitzungen“ wurden oft den „Mutterländern“ einverleibt; diesem Ziel diente vor allem auch die meist sehr effiziente Gestaltung der Administration, des Schul- und Ausbildungswesens, des Wirtschaftens etc.

Was für die Europäer aber ein Eroberungs- und Kolonialisierungsprozeß war, stellte sich für die betroffenen Völker zugleich als eine geistig-religiöse Problematik dar: Die als immens überlegen erfahrene Macht der Weißen war nach ihrem ganzheitlichen Denken nur religiös zu begründen. Solch umwälzende Erfahrung bedeutete für viele Völker der sogenannten Dritten Welt, aber auch der nordamerikanischen Indianerwelt, in gewissem Sinn eine umfassende Krise und Bedrohung, teilweise auch das Ende ihrer Kultur. Leider haben wenige, auch zu wenige Missionare, diese Problematik rechtzeitig erkannt. Heute, in einigem zeitlichen Abstand von den Prozessen der Entkolonisierung, beobachten wir unübersehbare Versuche, die tiefverwurzelten Elemente traditioneller Kulturen zu revitalisieren – ein Prozeß, den man auch als Wiederentdeckung beinahe (oder tatsächlich) verlorener Identität immer deutlicher wahrnimmt.

Auch dieser Situation begegnen die Europäer in der Regel mit Entwicklungstheorien, die nahezu allesamt eben jene die traditionelle Identität prägenden geistig-religiösen Grunddimensionen entweder bewußt ausblenden oder sich als unfähig erweisen, diese Dimensionen mit zu berücksichtigen. Wie kommt es, daß in den Entwicklungsdefinitionen und Entwicklungskonzeptionen zumeist die religiöse Dimension keine Rolle spielt, obwohl es in der sogenannten Dritten Welt praktisch keine Kultur gibt, die nicht in ihren Grundorientierungen religiös zu verstehen ist? Diese Frage führt zu einem knappen Blick auf das Problem der am Entwicklungsgeschehen beteiligten Kulturen.

Ein Ausgangspunkt: unterschiedliche Kulturen

Der Blick zunächst auf die hochindustrialisierten Gesellschaften Europas, für die der sogenannte wissenschaftlich-technische Prozeß ein prägendes Charakteristikum ist, läßt einen wesentlichen Ausgangspunkt europäischer Entwicklung in der mit der Renaissance beginnenden Verschmelzung von Naturwissenschaft und Technik deutlich werden, und zwar dergestalt, „daß hier zum erstenmal die praktische Naturbewältigung *theoretisch* durchdrungen wird“⁹.

Von den vielfältigen Hintergründen in der Geschichte des Abendlands, die diese Entwicklung ermöglichten bzw. förderten, seien nur erwähnt: Zunächst das Aufkommen eines anthropozentrischen Bewußtseins, das heißt die Ablösung einer christlich geprägten Weltsicht, in der der Mensch als *ein* Element des Ganzen seinen Platz hatte, durch ein den Menschen, sein Selbstbewußtsein und seine Selbstgewißheit ins Zentrum stellendes Selbst- und Weltverständnis. Gerade in Forschung und Technik als ausgezeichneten Feldern seiner Selbstentfaltung vertraut der Mensch zunehmend allein auf seine eigene Schaffenskraft, er begreift Weltgestaltung mehr und mehr als seine ureigene Aufgabe und Chance.

Sodann der Aufbruch zu systematischer Naturerforschung: Der Verlust einer vom christlichen Schöpfungsglauben her eng auf Gott bezogenen Sicht der Welt veranlaßt den Menschen, sich forschend der Welt und vor allem der Natur als Gegenständen seines Erkenntnisbemühens – ohne jeden Bezug zu religiösen Hintergründen – zuzuwenden. Der Chemiker und Philosoph Hans Sachsse hat nicht grundlos darauf aufmerksam gemacht, daß die modernen Umweltprobleme heutiger europäischer Gesellschaften auch durch die besonders bei René Descartes greifbar werdende Trennung der materiellen Natur von ihrem religiös-geistigen Ursprung mitverursacht sind. Ein vordem die abendländische Kultur prägendes Wirklichkeitsverständnis, das die gesamte Schöpfung religiös interpretiert, worin der Mensch gewissermaßen ehrfürchtig der Natur begegnet, wird in einem solchen „technisch-wissenschaftlichen“ und damit experimentellen Zugang zur Natur eher hinderlich. Der geistesgeschichtliche Weg des sogenannten „technischen Zeitalters“ wird in diesem Sinn auch als ein Prozeß der Emanzipation von Religion begriffen; letztere fand im großen Gang des „Fortschritts“ keinen Platz mehr und wurde – wovon wir heute, sozusagen in den „Ausläufern“, Zeitzeugen sind – zunehmend allenfalls zur Privatsache des einzelnen¹⁰.

Im Lauf dieser Entwicklung kam es mit der besonderen Betonung der Rationalität zu einer dichotomischen Unterscheidung zwischen vornehmlich technisch bestimmter Kultur auf der einen und Religion auf der anderen Seite, so daß Alltagsleben und privater Glaube in unterschiedliche, unverbundene „Welten“ auseinanderfielen. In der faszinierenden Fähigkeit zur Dichotomie und Analyse hat der Europäer seine Erfahrungswelt so weit in Sektoren aufgeteilt, daß sie in ihrer Gesamtheit unübersichtlich geworden ist und durch ihre unüberschaubare Kom-

plexität den Eindruck vermittelt, der jeweils wahrgenommene Sektor sei die ganze Wirklichkeit. Das sogenannte Spezialistentum hat neben aller notwendigen Konzentration aufgrund der quantitativen und qualitativen Explosion des Wissens hierin einen wesentlichen Hintergrund: Wer sich allein der Politik, der Forschung, der Wirtschaft verschrieben hat, droht in dem jeweiligen Feld aufzugehen; Techniker drohen von der technischen Welt absorbiert zu werden. Selbst Kultur wird (in einem eingegrenzten Verständnis) ähnlich wie Religion oft als gewissermaßen luxuriöser (Alternativ-)Sektor des ansonsten technisch bestimmten Lebens erfahren, wobei ihr im Unterschied zur Religion eine durchaus allgemeingesellschaftliche Funktion zugebilligt wird.

Demgegenüber läßt sich vor aller notwendigen Differenzierung zunächst generell festhalten: Die (ursprünglichen) Kulturen der sogenannten Dritten Welt unterscheiden in der Regel nicht zwischen Religion und Kultur. Auch wenn es diese Kulturen heute in reiner, ungebrochener Form nur noch selten geben mag: Selbst rascher kultureller Wandel gerade in der sogenannten Dritten Welt kann die jeweilige religiöse Verwurzelung der Menschen nicht ohne weiteres aufheben – viele der betroffenen Menschen in Afrika, Asien und Lateinamerika wollen dies auch ausdrücklich nicht. Religion bildet eine wesentliche Ressource ihres Lebens. Damit wird am Ausgangspunkt jedweder Entwicklungsbemühung (und damit jedweden Entwicklungsverständnisses) ein fundamentaler kultureller Unterschied zwischen den industrialisierten Gesellschaften und den Völkern der sogenannten Dritten Welt deutlich. Für die Begegnung mit den afrikanischen Kulturen hat Martin Büscher diesen Sachverhalt einprägsam dargestellt: „Es heißt, daß ein Besucher nach einer Woche in Schwarzafrika ein Buch, nach einem Monat einen Aufsatz, nach einem Jahr dann gar nichts mehr schreiben kann, weil erst dann langsam begreiflich wird, worin und in welchem Ausmaß Kulturunterschiede bestehen“. Bezogen auf das Thema Entwicklung heißt dies: „Ein angemessenes Verstehen von Problemen der Wirtschafts- und Entwicklungspolitik kann nur durch den Versuch erfolgen, afrikanische Weltanschauung und Religion mit in die Analyse einzubeziehen.“¹¹

Allerdings eröffnen sich damit nicht zu unterschätzende hermeneutische Probleme: Aufgrund der geschilderten Dichotomisierung und Segmentierung unseres Verstehens von Wirklichkeit wird es für uns Europäer außerordentlich schwierig, jenen ganzheitlichen, Religion und Kultur verbindenden Zugang zur Wirklichkeit bei vielen Völkern der sogenannten Dritten Welt angemessen zu begreifen. So kann es zumeist nur um den Versuch einer (mit europäischem Wirklichkeitsverständnis) vergleichenden Beschreibung gehen. Dazu sollen einige wenige, das Gemeinte andeutende, wenn auch die Sache nur unzulänglich treffende Hinweise genügen: Für viele Kulturen der sogenannten Dritten Welt ist in ihrer Wirklichkeitserfassung nicht die Rationalität, sondern die Intuition maßgebend. Dies bedeutet nicht, daß die Rationalität ausgeschaltet sei, vielmehr

ist sie der Intuition gewissermaßen nachgeordnet. Intuitive Wirklichkeitserfassung meint die Erfahrung und Erfassung der Wirklichkeit als ganzer, in der eine Unterscheidung des Lebens in zusammenhanglose Sektoren nicht möglich ist. Wo die traditionellen Wurzeln des Lebens nicht verstellt sind, wird in der sogenannten Dritten Welt Kultur zumeist als Ausgestaltung der gesamten geistig-religiösen Welt bis in die Gegebenheiten der Ökonomie, der Technik usw. gesehen; Kultur als die Gesamtheit des Lebens eines Volkes ist in solcher Perspektive zutiefst religiös begründet und verwurzelt.

Dies zeigt sich in afrikanischen Kulturen etwa im Verständnis der Zeit, die nicht lineare Ausdehnung von vorgegebenen, planbaren Intervallen, sondern vor allem aus der Erfahrung der Vergangenheit gelebte, ereignisbezogene Gegenwart bedeutet. Solches Zeitverständnis ist nur aus einem spirituellen Weltbild auf der Grundlage einer religiös verstandenen Lebensordnung zu begreifen, die alle Bereiche des Lebens in einer geistigen, auf das Göttliche bzw. auf Gott gründenden, über die Ahnen vermittelten, Mensch, Tiere, Pflanzen und die gesamte Weltwirklichkeit einbeziehenden Wirklichkeitserfassung festmacht.

In solcher Sichtweise ist die Individualität des einzelnen Menschen eher ein sekundäres Charakteristikum; ihm gegenüber bildet die menschliche Gemeinschaft das Zentrum des spirituellen Weltbilds. Zunächst ist der einzelne vor allem der Verwandte und Zeitgenosse vieler anderer Menschen. Gerade in der Respektierung der traditionellen Werte und Gebräuche dieser Gemeinschaft findet er Sicherheit für sich selbst. „Du kannst nur Mensch sein durch den anderen“, so sagt ein afrikanisches Sprichwort. Nicht selten werden deswegen auch in Afrika nicht nur die leiblichen Eltern mit Vater und Mutter angesprochen, sondern etwa auch deren jeweilige Geschwister bzw. überhaupt jene im konkreten Sozialgefüge, die der Generation der leiblichen Eltern zugehören.

Solche möglicherweise zunächst abstrakt wirkende Rede von der ganzheitlich-religiösen Sicht der Kultur in vielen Völkern der sogenannten Dritten Welt läßt sich an sehr konkreten Erfahrungen verdeutlichen: Es gibt zum Beispiel in Madagaskar Viehzüchterkulturen, in denen beim Tod des Besitzers die Herde geschlachtet wird; sie wird verkauft, und aus dem Erlös wird dem Besitzer ein Grabmal errichtet, das in seiner Schönheit und Ausgestaltung den Zugang des Besitzers zu den Ahnen sicherstellt. In anderen Kulturen wird das Haus des Toten vernichtet und sein Besitz mit ins Grab gegeben; sie sind ohne den Besitzer sinnlos geworden. Auch in der Begegnung mit der europäischen Kultur zeigen sich Konsequenzen:

„In Unkenntnis der verwandtschaftlichen Beziehungen konnte es vorkommen, daß weiße Arbeitgeber schwarze Mitarbeiter als gemeine Lügner entließen, weil diese zum zweiten Mal um Urlaub zur Beerdigung ihres Vaters baten. Für das Verhältnis von Wettbewerbsverhalten und afrikanischem Gemeinschaftsethos ist auch der Bericht über ein typisches westliches Spiel und seine Regeln ein Beispiel. Beim Brettspiel ‚Malefiz‘ gilt es, eine eigene Spielfigur vor den Figuren der anderen ‚Gegner‘

ins Ziel zu bringen und dabei mit Barrikaden deren Weg zu erschweren und zu blockieren. Nach kurzer Erläuterung des Spiels und einiger Spielzeit änderten afrikanische Studenten die Regeln in der Form, daß die Figur eines Mitspielers nicht hinausgeworfen werden darf, daß die Barrikaden so zu setzen seien, daß sie möglichst wenig hinderlich sind, und durch die Festlegung, daß derjenige gesiegt haben würde, der zuerst alle, statt nur eine der Figuren ... ins Ziel gebracht hat.“¹²

Ausdrücklich ist darauf hinzuweisen, daß die hier vornehmlich in Bezugnahme auf afrikanische Kulturen beschriebene religiöse Verwurzelung als zentraler Bestimmungsfaktor von Kultur in der sogenannten Dritten Welt in den unterschiedlichen Kulturen wiederum sehr verschieden ausgeprägt ist. Die geistigen Welten Afrikas, Lateinamerikas, Asiens und Ozeaniens – wenn man so generell überhaupt formulieren darf – unterscheiden sich bekanntlich erheblich. Es sei immerhin erwähnt, daß selbst für jene Kulturen, die etwa von Hinduismus und Buddhismus geprägt sind, wenn auch inhaltlich ganz andere, so doch nicht unvergleichbare Zusammenhänge gelten. Zum Beispiel wird ein Hindu überrascht reagieren, wenn man ihm gegenüber einfach von Entwicklung sprechen wollte, da es für ihn angesichts der Komplexität und der umfassenden religiösen Gültigkeit der Hinduwelt keine Entwicklung geben kann, die von außen kommen könnte. Mit Hindus über Entwicklung sprechen, erfordert sonach Gesprächspartner, die mit ihnen als Hindus gemeinsam klären können, was mit Entwicklung gemeint ist – dies aber ist offenbar ohne eine subtile Kenntnis des Hinduismus nicht möglich.

Auch die Begegnung etwa mit der Kultur der nordamerikanischen Indianer ist – wie die oft zitierte beeindruckende Rede des Häuptlings Seattle vor dem amerikanischen Senat beispielhaft dokumentiert – überhaupt nur möglich in einer Annäherung an die tiefreligiös geprägte Geisteswelt dieser Menschen, welche die Dimension jenes Frevels überhaupt erst erahnen läßt, als der das Eingreifen in die indianische Umwelt verstanden worden ist.

Noch schwieriger, aber damit auch die hier geschilderten Zusammenhänge verschärfend, stellt sich das Beispiel lateinamerikanischer Indianerreligionen (etwa in Mexiko, Guatemala, Peru) dar, wo nach den teilweise kulturzerstörenden Folgen der Kolonialisierung eine Annäherung an die oft nur noch rudimentär vorhandenen Elemente beinahe „versunkener Kulturen“ überhaupt erst möglich ist, wenn die betroffenen Menschen zunächst Mut und Kraft finden, die verheimlichte und verdrängte eigene kulturelle Grundlage, die in einer vermutungsweise großartigen religiös-kulturellen Zugangsweise zur Welt wurzelt, wieder aufzunehmen. Es wäre in hohem Maß aufschlußreich, dem Zusammenhang von Kultur, Religion und Entwicklung in den mehrfach gebrochenen Gesellschaften Lateinamerikas im einzelnen nachzugehen; insbesondere auch der Frage, wie sich die Begegnung bzw. das Aufeinanderprallen weit verzweigter und sehr unterschiedlicher religiös-kultureller Traditionen in der Geschichte Lateinamerikas bis in die komplexen aktuellen Probleme dieses Kontinents auswirken.

Neuorientierung der Entwicklungskonzeptionen

Aus all diesen Hinweisen läßt sich näher bestimmen, was mit Religion als wesentlichem integrierten Bestandteil von Kultur in der sogenannten Dritten Welt vornehmlich (wiederum in europäischer Interpretationsbemühung) gemeint ist. Religion bedeutet das letztlich Verbindliche, Unbedingte für das Leben, das dem Menschen erst die Orientierung in seinem Dasein erlaubt und ohne das er sich selbst und seine Identität aufgeben müßte. Wenn Religion und Kultur untrennbar miteinander verwoben sind, wenn im Wandel der Kulturen dieses Verhältnis zwar verändert, nicht aber einfach aufgelöst wird, und wenn Menschen ihre Lebenswirklichkeit auch nach langen Phasen der intensiven Begegnung mit europäischem Denken (wie zum Beispiel in den Philippinen) aus diesem differenzierten religiös-kulturellen Kontext interpretieren, dann darf Entwicklungszusammenarbeit an diesen Gegebenheiten nicht achtlos vorübergehen. Entwicklungskonzeptionen, die sich dieser bedeutsamen Dimension des Lebens in den Partnerländern verschließen, reduzieren die Wirklichkeit der Menschen in unzulässiger Weise.

Wenn – was weitgehend unumstritten ist – vor allem die Menschen vor Ort selbst Entwicklung gestalten sollen, dann ist im Blick auf die Partner und die Unterschiedenheit ihrer Kulturen eine wesentliche Korrektur und Neuorientierung unseres Entwicklungsverständnisses dringend angezeigt. Unabhängig von der Frage, ob sich die jeweilige konkrete Religion förderlich oder hinderlich für Entwicklung auswirkt (und was dies nochmals für eine mögliche Entwicklung von Religion selbst bedeutet), muß Entwicklung in Kulturen der sogenannten Dritten Welt zunächst grundsätzlich auf ihrem geistig-religiösen Hintergrund gesehen werden. Sonst geht sie an den betroffenen Menschen weitgehend vorbei – mit der Folge erheblicher Verwerfungen. Wo diese geistig-religiöse Dimension nicht beachtet wird, kann vielleicht ein ökonomischer Fortschritt, nie aber wirkliche Entwicklung realisiert werden, die von verantwortlichen Menschen und aus ihrer Identität heraus gestaltet und getragen, letztlich auch innerlich bejaht wird.

Daß bereits die Akzeptanz der Bedeutsamkeit dieser religiös-kulturellen Entwicklungsbedingungen für viele in Europa – im Umfeld eines beachtlichen öffentlichen Bedeutungsverlusts von Religion (trotz neuer Bedeutsamkeit von meist privater Religiosität) – problematisch erscheinen und eher distanzierte Skepsis auslösen mag, ist die eine Seite. Die andere ist die Konfrontation mit der dramatischen Frage, was gegebenenfalls an die Stelle der traditionellen religiös-kulturellen Werte in den Gesellschaften der sogenannten Dritten Welt treten soll, wenn in Europa entworfene Entwicklungsstrategien einfach Religion übersehen und – wenn auch nicht immer intentional, so doch zumindest faktisch – den religiös geprägten Dimensionen der Kultur im Entwicklungsprozeß kaum Relevanz zukommen lassen. Diese Frage erhält ihre Brisanz schon im Blick auf die ambivalente Bilanz bisheriger Entwicklungsarbeit, mehr noch hinsichtlich

der offenkundig hohen menschlichen Kosten nicht angepaßter Entwicklungsprozesse in Afrika, Asien und Lateinamerika, nicht zuletzt aber auch aus der Erfahrung des Orientierungsverlusts in europäischen Gesellschaften selbst.

Damit ist aber eine beachtliche Herausforderung an das entwicklungspolitische Engagement jener impliziert, die selbst in einer von Wissenschaft und Technik gestalteten Kultur leben und von ihr geprägt sind; dies gilt – was hier nur vorläufig festgehalten werden kann – nicht zuletzt auch für das kirchliche Engagement¹³. Eine unzweifelhaft notwendige Neuorientierung der Entwicklungszusammenarbeit, die mehr denn je den Menschen konkret dienen und von ihnen vor Ort gestaltet werden soll, kann sich indes dieser Herausforderung nicht entziehen.

ANMERKUNGEN

¹ Weltentwicklungsbericht 1990 der Weltbank (Washington 1990) 1.

² Ebd. 2.

³ M. Büscher, Afrikanische Weltanschauung und Tiefenstrukturen der Probleme wirtschaftlicher Entwicklung. Zu Inhalt und Bedeutung kultureller Faktoren in der Entwicklungspolitik (Mskr. St. Gallen 1988) 25 f.

⁴ D. Nohlen, Art. Entwicklung/Entwicklungstheorien, in: Lexikon Dritte Welt (Reinbek 1989) 197.

⁵ M. Büscher, a. a. O. 1

⁶ Ebd. 1 f.

⁷ H. Bosse, Diebe, Lügner, Faulenzer. Zur Ethno-Hermeneutik von Abhängigkeit und Verweigerung in der Dritten Welt (Frankfurt 1979) 10.

⁸ P. L. Berger, Welt der Reichen, Welt der Armen (München 1976) 34.

⁹ K. Hübner, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft (Freiburg 1979) 363 f.; vgl. zum folgenden: A. J. Buch, Technischer Fortschritt und Zukunft der Gesellschaft. Zu einem Grundproblem der Technik-Diskussion, in: ZkTh 109 (1987) 48–68.

¹⁰ G. L. Müller, Der Auf-gang Gottes im anthropozentrischen Bewußtsein. Eine Alternative, in: Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen, hrsg. v. A. J. Buch, H. Fries (Düsseldorf 1981) 24–50.

¹¹ M. Büscher, a. a. O. 3 (Anm.), 2.

¹² Ebd. 11 f., dort unter Hinweis auf Th. Sundermeier, Die Ehrfurcht vor dem Menschen. Bestimmende Elemente der afrikanischen Ethik, in: Lutherische Monatshefte 6 (1977) 275–278.

¹³ Vgl. dazu: A. J. Buch, Entwicklung und Evangelisierung. Vorüberlegungen zu einer vernachlässigten Problematik, demnächst in dieser Zeitschrift.