DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Chancen und Grenzen von Religion und Spiritualität in der EZA.

Analyse des Reflexions- und Arbeitspapiers
„Rolle und Bedeutung von Religion und Spiritualität in der Entwicklungszusammenarbeit“ (DEZA)
und des Weltbankberichtes “Mind, Heart and Soul in the Fight against Poverty“

Verfasserin

Christina Blätterbinder

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol)

Wien, im April 2009

Studienkennzahlen lt. Studienblatt: A-011; A-057 390
Studienrichtungen lt. Studienblatt: Katholische Fachtheologie; Internationale Entwicklung
Betreuerin: O. Univ.-Prof. MMag. Dr. Ingeborg Gerda Gabriel

– Charles de Foucault, einem – bis heute – in weiten Teilen der muslimischen Welt des Maghreb geachteten christlichen Missionars, wird folgende Überzeugung in den Mund gelegt:

„Man muss zunächst die Achtung der Menschen
durch ein vorbildliches und heiliges Leben erwerben.
Dann ihre Freundschaft erlangen durch Güte, Geduld, durch kleine Dienstleistungen jeder Art,
die man allen Leuten erweisen kann.
Versuchen, mit ihnen so viele Beziehungen wie nur möglich zu haben.
Aber diskret sein, zurückgezogen, so dass man sie eher anzieht, als dass man zu ihnen geht.
Nicht ohne Notwendigkeit in ihre Dörfer, Zelte oder Häuser eintreten,
es sei denn, man werde gerufen.
Soweit wie möglich wie sie leben.
Mit allen in Freundschaft sein, Reichen und Armen, aber vor allem und zunächst zu den Armen
gehen, gemäß der evangelischen Tradition.
Versuchen, sie dazu zu bringen, dass sie Fragen stellen.“
(Schalück 2006: 29)

– Xhosa Sprichwort aus Südafrika

People
Are People
Through other People
(Thomas 2000: 815)

Gewidmet meinem Cousin Tobias,
der uns leider viel zu früh verlassen hat.

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis……10

0. Vorwort……...13

1. Einleitung: Religion und Spiritualität im sozialethischen Kontext……...16

2. Religion und Entwicklung in Dokumenten des kirchlichen Lehramtes…...30

2.1. Mission und Entwicklung……..……..……30
2.2. Wirtschaftliche Entwicklungshilfe von Pius XI. bis zum II. Vatikanum……...32
2.3. Integrale Entwicklungspolitik – von Paul VI. bis Johannes Paul II……35

3. Analyse des Berichts *„Rolle und Bedeutung von Religion und Spiritualität in der EZA“*……39

3.1. Entstehungsgeschichte und Hintergrund des Berichtes……...39
3.2. Die Ambivalenz von Religion……40
3.3. Religion/en und ihr Beitrag zu Kulturleistungen…….....47
3.4. Kultur/en im Blickpunkt der internationalen Ethik……49
3.5. Stellung von Religion/en in der postmodernen Gesellschaft……...55

3.6. Religion/en und Spiritualität als Tabuthemen der EZA? Der Wandel von 1950 bis in die jüngste Gegenwart……...57
3.6.1. Kurt Alan Ver Beeks' Enttabuisierung der Spiritualität in der EZA……...58
3.6.2. Amartya Sens' These von der Entwicklung als Freiheit……64

3.7. Religion und Spiritualität in der Praxis der EZA……...……67
3.7.1. Klärung und Vermittlung des eigenen Standpunktes……..67
3.7.2. Wahrnehmung der soziokulturellen Kontextrealität……70
3.7.3. Wahrnehmung und Berücksichtigung der Auswirkungen von EZA-Programmen auf soziokulturelle Umfelder…….....72
3.7.4. Dialog mit den örtlichen Partnerorganisationen……..74
3.7.5. Gemeinsame Basis für Institutionen……75
3.7.6. Impulse für die Leitungsebene von EZA-Institutionen……...76

4. Analyse des Weltbankberichts *"Mind, Heart and Soul in the Fight against Poverty"*……...78

4.1. Die Weltbank und ihr Verhältnis zu religiösen Organisationen……..78
4.1.1. Vorgeschichte.....78
4.1.2. World Faiths Development Dialogue (WFDD)……...79

4.2. Die Mitarbeit von Religionsgemeinschaften am Implementierungsprozess der Poverty Reduction Strategy Papers (PRSPs)……..…...81
4.2.1. Zum konkreten Prozess der PRSP-Erstellung……82
4.2.2. Der Konsultationsprozess rund um die PRSPs im Speziellen……87

4.3. Staatliche Schuldenerlässe – eine moralische Pflicht?.....89
4.3.1. Entschuldungskampagne *„Erlassjahr 2000"* – The Jubilee 2000 Debt Campaign…….....……90
4.3.2. Die Schuldensituation in den ärmsten Ländern der Welt……93
4.3.3. Die erste offizielle HIPC-Initiative……..95
4.3.4. Die HIPC-Initiative verbindet sich mit den PRSPs……97
4.3.5. Vision eines Jubeljahres im Spiegel der Zukunft……99

4.4. Die International Labour Organisation (ILO) im Dialog mit dem World Council of Churches (WCC)……100
4.4.1. Der Grundgedanke: Regelungen für *decent work*...……..101
4.4.2. Der ILO-WCC-Dialog konkret……..…103

4.4.3. *Decent work* aus der Sicht religiöser Traditionen……...……...…..104
4.4.3.1. Zwangsarbeit……107
4.4.3.2. Kinderarbeit……...108
4.4.3.3. Diskriminierung……109
4.4.4. Arbeit und ethische Verantwortung……...109

4.4.5. Zusammenfassung des ILO-WCC-Dialogs……...111

4.5. Partnerschaften religiöser Organisationen und staatlicher Akteure zur Erreichung der MDGs……..……..113

4.5.1. Engagement im Kampf gegen HIV/AIDS……116
4.5.1.1. Uganda in einer Vorreiterrolle……...117
4.5.1.1.1. Vorgehensweise der Politik……...118
4.5.1.1.2. Die Rolle religiöser Führungspersönlichkeiten am Beispiel des Christentums……..……..122
4.5.1.1.3. Der Islam und sein Engagement im Kampf gegen HIV/AIDS in Uganda……125
4.5.1.1.4. Sich Organisieren und in Netzwerken zusammenschließen…….....127
4.5.1.1.5. Ugandas' Herausforderungen für die Zukunft……...129

4.5.1.2. Die *Sant'Egidio Community* und der Kampf gegen HIV/AIDS in Mozambique……..131

4.5.2. Bildungsinitiativen…….133
4.5.2.1. Die Bewegung *Fe y Alegría*…….....……...133
4.5.2.2. Die *AVINA*-Stiftung……...138
4.5.2.3. Das *Centro Magis*……..139
4.5.3. Die muslimische Bildungsinitiative *Madrasa Early Childhood Program*……..……141

5. Resumeé: Ergebnisse und Schlussfolgerungen…….143

6. Nachwort…….....147

Bibliographie……148

Abstract……...…….....158

Lebenslauf……160

Abkürzungsverzeichnis

AIDS	Acquired immunodeficiency syndrome
ACP	AIDS Control Program
AKF	Aga Khan Foundation
BIP	Bruttoinlandsprodukt
CAJ	Christliche Arbeiterjugend
CDF	Comprehensive Development Framework
DAC	Development Assistance Committee
DBK	Deutsche Bischofskonferenz
DDVE	Development Dialogue on Values and Ethics
DEZA	Schweizer Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit
DFID	Department for International Development
EDA	Eidgenössisches Departement für Ausländische Angelegenheiten
EZA	Entwicklungszusammenarbeit
FAEPTI	Family AIDS Education and Prevention through Imams Project
FBO	Faith Based Organisation
GS	Gaudium et Spes (Die pastorale Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute 1965)
HACI	Hope for African Children Initiative
HDI	Human Development Index
HIPC	heavily indebted poor country
HIV	Human immunodeficiency virus
IDA	International Development Association
IKT	Informations- und Kommunikationstechnologien
ILC	International Labour Conference
ILO	International Labour Organisation
IREZ	Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit
IMAU	Islamic Medical Association of Uganda
IMF	International Monetary Fund
KSPM	Konfliktsensitives Programm-Management
ksoe	Katholische Sozialakademie Österreichs

LE	Laborem exercens (Enzyklika von Johannes Paul II. über die Arbeit 1981)
Lev	Buch Levitikus (Altes Testament)
Lk	Evangelium nach Lukas
MDG	Millennium Development Goal
MDRI	Multilateral Debt Relief Initiative
MHS	Mind, Heart and Soul in the fight against Poverty (Weltbankbericht 2004)
MRC	Madrasa Resource Center
Mt	Evangelium nach Matthäus
NGO	Non Governmental Organisation
OA	Octogesima advenies (Apostolisches Schreiben von Paul VI. 1971)
OECD	Organization for Economic Cooperation and Development
ÖGPP	Österreichischen Gesellschaft für Politikberatung und Politikentwicklung
ÖRK	Ökumenischer Rat der Kirchen
PCAI	Peace and Conflict Impact Assessment
PCM	Project Cycle Management
PP	Populorum progressio (Enzyklika von Paul VI. 1967)
PRSP	Poverty Reduction Strategy Paper
QA	Quadragesimo anno (Rundschreiben Pius' XI. 1931)
QD	Quaestiones Disputatae
RN	Rerum novarum (Enzyklika von Leo XIII. 1891)
SPD	Sozialdemokratische Partei Deutschlands
SAP	Structural Adjustment Program
SRS	Sollicitudo rei socialis (Enzyklika von Johannes Paul II. 1987)
SWAP	Sector Wide Approach
TASO	the AIDS Service Organization
UAC	Uganda AIDS Commission
UN	United Nations
UNCED	United Nations Conference on Environment and Development
UNCTAD	United Nations Conference on Trade and Development
UNDP	United Nations Development Programme
UNEP	United Nations Environment Program
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
USA	United States of America

WCC	World Council of Churches
WCED	Weltkommission für Umwelt und Entwicklung
WFDD	World Faiths Development Dialogue
WHO	World Health Organization

0. Vorwort

„Eine andere Welt ist möglich!"[1] „Lohnt es sich (noch), oder haben wir es verlernt, für unsere Utopien zu kämpfen?" Diese Feststellung und diese Frage möchte ich meiner Diplomarbeit voranstellen, da mich beide Sätze persönlich sehr berührt haben, als ich sie im Zuge der Ringvorlesung „Hoffnung nach dem Enden der Utopien?" an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien gehört habe. Dr. Andreas Novy stellte im Verlauf seines Vortrages in dieser Ringvorlesung fest: *„Wir haben unsere Utopien und auch den Mut zu kämpfen verloren*. Uns fehlen der Glaube und die Hoffnung, Utopien auch heute noch verwirklichen zu können."[2] Dabei lehnte sich Novy an ein Zitat von Martin Luther King an: *„Wer keine Kraft und keinen Mut zum Kämpfen hat, hat auch keinen Mut zum Träumen!"* Dr. Markus Schlagnitweit[3] meinte in einem Kurzstatement zum Vortrag Novys: *„Theolog/inn/en würden so sagen: Wer keinen Mut zum Träumen hat, hat keine Kraft zum Kämpfen!"* Es

---

[1] Dieser Satz gilt außer in dem Zusammenhang, in den ich ihn im Folgenden schildere, auch in einem anderen Kontext als prägend. Ich verweise auf die *Sozialforumsbewegung*, die sich unter dem Leitspruch „Eine andere Welt ist möglich!" im Jahr 2001 vom brasilianischen Porto Alegre ausgehend rasch über Kontinente hin verbreitete. Die dahinter stehende Idee einer *Solidarischen Ökonomie* wendet sich gegen kapitalistische Vorstellungen von einer permanenten Steigerung der Profite und hin zu demokratischeren und egalitäreren Strukturen in der Wirtschaft. Brasilien gilt aber nicht nur als Ursprungsland der Solidarischen Ökonomie, sondern auch als die Heimat der *Befreiungstheologie (Leonardo Boff)*, wie auch der *Befreiungspädagogik* (*Paulo Freire)*. Auch das *Theater der Unterdrückten* hat mit *Augusto Boal* einen brasilianischen „Gründervater". Weiterführende Literatur:

HÖRTNER, Werner: *Das Modell Brasilien*. In: Südwind. Magazin für internationale Politik, Kultur und Entwicklung, 30. Jg., Nr. 1-2, Februar 2009, 42f.;

BOFF, Leonardo: *Unser Haus, die Erde. Den Schrei der Unterdrückten hören*. 1. Aufl., Düsseldorf: Patmos Verlag, 1996. [Übers. aus dem Portug. und Bearb. für die dt. Ausg.: Horst Goldstein];

DE MESA, José M.: *Why Theology is never far from home*. Manila: De La Salle University Press, 2003. In einem Abschnitt dieses Werkes unter der Überschrift: "de-stigmatizing the indigenous culture" geht de Mesa, Professor für Systematische Theologie an der De La Salle University-Manila, im Zuge der Thematisierung der indigenen Kultur auf den Philippinen auch auf die Person von Paulo Freire ein. Freires' Lehre gemäß, wirkt sich eine Situation der Unterdrückung über lange Zeit hinweg unbewusst auf ein unterdrücktes Individuum bzw. eine unterdrückte Bevölkerung in dem Sinne „negativ" aus, dass die Unterdrückten die Haltungen und Verhaltensweisen der/des sie unterdrückenden Akteurin/Akteurs meist unbewusst *internalisiert*, d. h. verinnerlicht haben. (de Mesa 2003: 58)

[2] Im Folgenden zitiere ich aus einem mündlichen Vortrag mit dem Titel „Perspektiven zur ökonomischen Globalisierung" von ao. Univ. Prof. Dr. Andreas Novy, Professor am Institut für Regional- und Umweltwirtschaft an der Wirtschaftsuniversität Wien, den er im Wintersemester 2008/09 im Rahmen einer gemeinsam von der Katholisch-theologischen und der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien getragenen Ringvorlesung unter dem Thema: „Hoffnung nach dem Ende der Utopien?" am 21. 10. 2008 gehalten hat. Vgl. dazu: Homepage der Wirtschaftsuniversität Wien unter http://www.wu-wien.ac.at/ruw/mitarbeiter/mitarbeiter/novya (Zugriff 04.03.2009).

[3] Dr. Markus Schlagnitweit, Direktor der Katholischen Sozialakademie Österreichs (ksoe) hat im Anschluss an den – wirtschaftlichen – ausgerichteten Vortrag von Dr. Andreas Novy ein Kurzstatement aus der Sicht eines Theologen gegeben. Vgl. dazu die Homepage der ksoe unter: http://www.ksoe.at/ksoe/index.php?option=com_content&task=view&id=80&Itemid=122 (Zugriff 04.03.2009).

braucht heutzutage also ein mutiges Träumen, um Utopien einer anderen, „besseren“ Welt verwirklichen zu können. Um nicht in Traumwelten zu verweilen und stattdessen die Utopie einer „besseren Welt“ zumindest bruchstückhaft schon in dieser Welt zu verwirklichen, brachte sich das Christentum von jeher gemäß seiner *caritativ-diakonischen* Grundhaltung in die konkrete Sorge um den Menschen ein.

Glaubensgemeinschaften haben „der Welt“ immer schon ein spezifisches Gepräge gegeben, umgekehrt haben politische Diskurse in der Geschichte immer wieder die Religion/en ins Zentrum ihres Denkens gestellt. Büchereien und Buchläden bergen heute in Hülle und Fülle Literatur über Religion/en, Glaube und Spiritualität. Heutzutage nimmt Religion im Entwicklungsdiskurs langsam aber unaufhaltsam die – aus meiner Sicht begrüßenswerte Rolle ein, einen kritischen Blick auf Entwicklungsprozesse zu werfen. Es bahnt sich allerdings ein Wandel an hin zu einer vermehrten Verquickung der Glaubensgemeinschaften mit „der Welt“, wovon die EZA-Praxis in den nächsten Jahren wesentlich profitieren sollte. Man erwartet sich in Entwicklungsfragen ein positives Vorwärtskommen, wenn nationale Regierungen, Entwicklungsagenturen und Glaubensinstitutionen beispielsweise in Fragen rund um *Entschuldung, sozial verantwortlichem Investment,* in Fragen rund um *HIV/AIDS* und der *Ökologie* nicht mehr, wie es bisher oft der Fall war, nur nebeneinander arbeiten, sondern die immensen Herausforderungen gemeinsam anzugehen trachten. Diese gewaltigen Herausforderungen machen auch das engagierte Mittragen von Entwicklungsprozessen durch NGOs aus dem Grassroots-Bereich unerlässlich.

Allerdings sehen sich religiöse Führungspersönlichkeiten und Organisationen angesichts des Phänomens der Globalisierung immer mehr mit veränderten Aufgaben konfrontiert. Im Zuge dieses Prozesses rückt die Welt immer näher zusammen. Dieses Zusammenrücken konfrontiert aber zuallererst die Industrieländer mit ihrer Verantwortung für die globale Gemeinschaft, die immer noch unter erschreckender Armut, Ungleichheit und Gewalt leidet bzw. wo sich auch neue Gräben auftun (Stichwort *digital divide*).[4] Trotz mancher stark differierender Ansichten zwischen Entwicklungs- und Glaubensorganisationen, versprechen sich beide Seiten von einem

---

[4] Der Grund für diese *digitale Spaltung* liegt darin, dass viele, v. a. sog. Entwicklungsländer, an den „Segnungen“ der neuen Informations- und Kommunikationstechnologien (IKT) aufgrund fehlender technischer Voraussetzungen nur mangelhaft teilnehmen können. Doch diese Spaltung nur als infrastrukturelles Problem zu betrachten, wäre laut Willi Jäger zu kurz gegriffen. (Jäger 2008: 90-97) Seine Erklärung:

„Die digitale Spaltung von heute kann zur sozialen und kulturellen Spaltung von morgen führen. Denn der Zugang zur globalen Informations- und Kommunikationsgesellschaft ist mitentscheidend für soziale und kulturelle Entwicklung und für Wohlstand.“ (Jäger 2008: 92)

Vgl. auch Nuscheler 2004: 58-62.

grundsätzlichen Zusammenwirken positive Veränderungen weltweit. (Marshall/Keough 2004: 1-4)

Neben diesen zahlreichen Aspekten, soll diese Diplomarbeit u. a. noch zur Klärung der Frage einen kleinen Beitrag leisten, inwiefern in der EZA tätige religiöse Institutionen mit internationalen Finanzinstitutionen kooperieren sollen, bzw. inwieweit dies wünschenswert ist. Die diesbezügliche Grundfrage nach „Chancen und Grenzen von Religion und Spiritualität in der EZA“ lässt sich aus der Sicht der Sozialethik in den Bereichen *Internationale Ethik*[5], wie auch in der *Ethik der Entwicklung* verorten. Für die Entwicklung einer anderen Welt als der uns momentan gegebenen, ist sowohl der globale internationale Diskurs von Bedeutung, als auch das Engagement jedes einzelnen Menschen. In der freien Wiedergabe eines afrikanischen Sprichworts, kommt diese gegenseitige Verwiesenheit von Welt und Mensch zum Ausdruck: „Wenn Menschen in den unterschiedlichsten Ländern viele kleine Schritte tun, dann können sie das Gesicht der Welt verändern!“ Dieses Sprichwort leitet gewissermaßen auch mein persönliches Verständnis von Entwicklung und EZA aus christlicher Perspektive.

[5] Vgl. GABRIEL, Ingeborg: *Weltethos in Bewegung zwischen religiöser und säkularer Ethik*. In: BADER, Erwin [Hrsg.]: *Weltethos und Globalisierung*. Berlin: LIT-Verlag, 2008.

„Eine internationale Ethik muss sich […] dieser Spannung von säkularen und religiösen Werten stellen und Lösungen für ihre Überwindung bieten.“ (Gabriel 2008: 152)

1. Einleitung: Religion und Spiritualität im sozialethischen Kontext

In meiner Arbeit möchte ich die Bedeutung von Religion und Spiritualität in Theorie und Praxis der EZA beleuchten. Dabei lege ich meiner Untersuchung zwei für den entwicklungspolitischen Diskurs relevante Berichte zu Grunde, die ich analysieren und deuten werde.

Dieser erste Teil (Einleitung) situiert die gestellte Grundthematik der Rolle von Religion und Spiritualität im wissenschaftlich-entwicklungspolitischen Diskurs. Für die Arbeit wichtige Grundbegriffe werden geklärt wie Entwicklung/ Unterentwicklung, Industrieländer/ Entwicklungsländer, Religion/ Spiritualität.

Im zweiten Teil gehe ich auf die Katholischen Soziallehre und ihr Grundverständnis von Entwicklung ein.

Im dritten Teil setze ich mich mit dem Reflexions- und Arbeitspapier „Rolle und Bedeutung von Religion und Spiritualität in der Entwicklungszusammenarbeit“ auseinander. Dieses wurde von der Schweizer Entwicklungstheoretikerin Anne-Marie Holenstein im Rahmen der DEZA erstellt.

Im vierten Teil analysiere ich den Bericht der Weltbank “Mind, Heart and Soul in the Fight against Poverty“, der im wesentlichen Chancen und Grenzen einer Zusammenarbeit der Weltbank mit religiösen Organisationen auf dem Hintergrund der Erreichung der MDGs der Vereinten Nationen thematisiert. Von den zahlreichen Praxisbeispielen kann ich nur auf eine Auswahl eingehen: den World Faiths Development Dialogue (WFDD), die Erstellung der Poverty Reduction Strategy Papers (PRSPs), die Jubilee 2000 Debt Campaign, den Dialog der International Labour Organisation (ILO) mit dem World Council of Churches (WCC) und von den MDGs auf Ziel 2 (Erziehung und Bildung) und 6 (vermeidbare Krankheiten).

Der abschließende fünfte Teil meiner Diplomarbeit sichert die Ergebnisse meiner Analyse und wird auch einen Blick in die Zukunft wagen.

Ich bin persönlich der festen Überzeugung, dass unsere Welt, die immer mehr an sozialen Wunden infolge ungeheurer Verteilungsungerechtigkeit leidet, nicht mehr lange so wie bisher weitermachen kann. Es gilt, christlich gesprochen, die Gleichheit und Würde aller Menschen vor dem Angesicht Gottes wieder konsequenter ins Bewusstsein zu bringen. Nicht nur von den

drei „abrahamitischen“ und monotheistischen Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam, sondern auch von zahlenmäßig kleineren und regionalen Religionen und Formen von Spiritualität werden diesbezüglich in Zukunft Beiträge erwartet! Dabei ist eine Öffnung von Religionsgemeinschaften für entwicklungs- und gesellschaftspolitische Anliegen gefragt, bis hin zu einer Solidarisierung im Widerstand gegen ungerechtes Leid in der Welt. Johann Baptist Metz sieht gerade in dieser *indirekten* und *erweiterten* „Ökumene“ die einzigartige Chance von Religionen, gegen die „trivialisierende Weltkultur“ angesichts der Globalisierung Stellung zu beziehen. Wenn der Geist der *Compassion*, des teilnehmenden und wahrnehmenden Mitleidens am Leiden der Fremden, der Anderen – d. h. wenn die Autorität der Leidenden zum unhintergehbaren Kriterium aller Kultur- und Religionsdialoge werden könnte –, würden Religionen in der EZA der Zukunft, prophetisch betrachtet, „potentiell unersetzlich“ werden! (Metz 2006: 174f.)

Zu Beginn meiner Arbeit muss ich auf ein Problem eingehen, welches mit meinem Thema eng verknüpft ist: Aufgrund sehr unterschiedlicher Sichtweisen z.B. von Religion und Spiritualität in entwicklungstheoretischen Diskursen, ist es notwendig, zentrale Begriffe vorab möglichst gut zu klären. Dies soll im Folgenden geschehen.

- **Entwicklung**

Darunter verstand man bis in die Moderne hinein meist die heilsgeschichtliche Entwicklung des Menschen. Insofern ist der Begriff lange beinahe ausschließlich im theologischen Kontext verwendet worden. Erst in der Moderne erhielt der Begriff Entwicklung eine biologische Färbung, bis er schließlich mit dem Evolutionsbegriff gleichgesetzt wurde. Ab diesem Zeitpunkt war der Entwicklungsbegriff von einem steten Fortschrittsglauben nicht mehr zu trennen. Der Fortschrittsmythos und imperiale Bestrebungen der Großmächte trugen dazu bei, dass vor allem eurozentristische bzw. westliche Perspektiven den Begriff Entwicklung bestimmten. Die *Modernisierungstheorie* verfestigte später diesen eindimensionalen Blickwinkel.

In den späten 1960er Jahren hatte sich auch bei den Modernisierungstheoretiker/inne/n immer mehr die Erkenntnis durchgesetzt, dass die *nachholende Entwicklung* in den „armen“ Ländern nicht die gewünschten positiven Wirkungen erzielen konnte. Dies war auch die Zeit, in der sich das kapitalistische Weltsystem selbst im „Westen“ mit immer mehr Kritiker/inne/n konfrontiert sah. Entwicklungspolitische und -theoretische Debatten brachten viele Neuerungen mit sich.

Die *Erklärung von Cocoyoc*[6] aus den Jahr 1974 eröffnete erstmals neue Horizonte, indem sie Entwicklung als ein Gehen verschiedener Wege und als ein Verfolgen unterschiedlicher Strategien bezeichnete.

Die beiden Berichte, die im Zuge der von *Willy Brandt* geleiteten *„Nord-Süd-Kommission"* 1980 und 1981 entstanden sind, spiegeln ebenfalls die Bemühungen wider, Entwicklung umfassender und ganzheitlicher zu denken. In dem von ihnen verfassten Arbeitsbuch gehen Nohlen und Nuscheler vom Modell eines Fünfecks aus, um Entwicklung zu definieren: Entwicklung kommt nicht ohne Wirtschaftswachstum aus, um den Wohlstand einer Gesellschaft zu steigern. Zweitens ist Entwicklung auch auf einen guten Arbeitsmarkt angewiesen, um produktive und ausreichend bezahlte Beschäftigungsverhältnisse für die Menschen zu gewährleisten. Gleichheit und Gerechtigkeit stellen den dritten Eckpfeiler für Entwicklung dar. Die letzten beiden Ecken füllen Nohlen und Nuscheler mit den Begriffen Teilhabe und Demokratie, sowie mit Unabhängigkeit und Eigenständigkeit. (Fischer/Hödl/Parnreiter 2004: 24f.)

Abstrakt formuliert, spricht man von Entwicklung auch als „gerichteter Veränderung" eines materiellen Objekts, eines Produktionsprozesses oder einer sozialen Struktur. Doch mit der Veränderung des Gegenstandes verändert sich immer auch seine Umwelt mit. Auf dem Feld der EZA bedeutet Entwicklung demnach neben der gerichteten immer auch eine in gewisse Richtungen „gesteuerte Veränderung". Im Entwicklungsprozess gilt daher in der Regel eine dreifache Unterscheidung:

Als *Akteur/inn/e/n* gelten im EZA-Diskurs jene Personen, die Entwicklungsziele definieren, Programme planen und sich um deren Finanzierung kümmern. Diese Personen haben es auch in der Hand, die nötigen politischen und technischen Mittel zur Durchführung der Programme zu lukrieren, zu kontrollieren und zu verwalten. D. h. Akteur/inn/e/n, welche auch im entsprechenden wissenschaftlich-akademischen Umfeld beheimatet sind, besitzen global wie lokal die Macht, Entwicklung zu gestalten.

Der *Gegenstand* von Entwicklung bezeichnet folglich das Tätigkeitsfeld der Akteur/inn/e/n. Konkret werden mit „Gegenstand" die Handlungen und Maßnahmen der EZA-Arbeit in einem spezifischen gesellschaftlichen Kontext erfasst.

---

[6] Diese Erklärung wurde im Oktober 1974 vom UN-Umweltprogramm (UNEP) zusammen mit der UN-Konferenz für Handel und Entwicklung (UNCTAD) im Rahmen eines Symposiums im mexikanischen Cocoyoc abgegeben. Es hatten sich dabei in der Mehrzahl diejenigen Wissenschaftler/innen zusammengefunden, die für eine Neuorientierung der Entwicklungspolitik in Richtung der *Grundbedürfnisstrategie* standen. (Nuscheler 2004: 617.621)

Unter *Zielgruppen* bzw. *Betroffene* versteht man jene Personen, deren Lebensumstände und Umwelt durch einen initiierten Entwicklungsprozess verändert werden sollen. Diese dritte Gruppe steht solchen Veränderungen in vielen Fällen – leider – passiv gegenüber! (Schicho/Nöst 2006: 46f.)

- **Unterentwicklung**

Im Phänomen der Unterentwicklung sah man auch in der wissenschaftlichen Diskussion lange Zeit das vom Wortursprung her Naheliegendste, nämlich ein bloßes Fehlen, einen Mangel von Entwicklung. Nach Meinung traditionalistischer Entwicklungstheoretiker/innen bedeutet Unterentwicklung per se unzureichendes Wirtschaftswachstum sowie schlechte Industrialisierung. Es entbehrt nicht einer gewissen Problematik, wenn internationale Institutionen wie die *Weltbank* sich in ihren Publikationen noch immer an Indikatoren orientieren, die Entwicklung auf Wachstum auf möglichst vielen Ebenen reduzieren. Die Weltbank legt noch immer das Bruttosozialprodukt pro Kopf, sowie eine Einkommensschwelle von weniger als 1 US-$ pro Person und Tag in realer Kaufkraft als Maßstäbe für Entwicklung fest.

Obwohl mit der sog. *Einkommensarmut* ein guter Vergleichspunkt für diverse Analysen und Statistiken gegeben ist, muss nicht jede Unterentwicklung mit Armut gleichgesetzt werden. Zu den charakteristischen sozio-ökonomischen Merkmalen der Unterentwicklung zählen heute beispielsweise niedrige Spar- und Investitionsquoten, im Gegensatz dazu aber eine hohe Konsumquote. Die hohe Konsumquote rührt daher, dass ein Großteil des Einkommens der Bevölkerung für Nahrungsmittel und einfache Konsumgüter aufgewendet werden muss. Unterentwickelte Gesellschaften zeichnen sich weiters durch niedrige Arbeitsproduktivität in allen drei Wirtschaftssektoren aus. Die Tatsache einer niedrigen Industrialisierungsquote rührt daher, dass den Unternehmen wenig Kapital zur Verfügung steht, z. B. infolge einer unzureichenden Ausstattung mit Kreditorganisationen. In der Regel zeichnet sich auch die Landwirtschaft durch niedrige Arbeitsproduktivität aus, obwohl ein großer Anteil der Bevölkerung in der Landwirtschaft tätig ist. Die hohe Arbeitslosenquote, u. a. auch eine Folge der rasch anwachsenden Bevölkerung in diesen Ländern, stellt unterentwickelte Gesellschaften vor weitere Schwierigkeiten. Bedingt durch die Landflucht sprießen außerdem die *Slums* in den Megastädten wie Pilze aus dem Boden. Neben der meist unzureichenden Infrastruktur, könnte die Liste der Charakteristika für unterentwickelte Gesellschaften noch in vielen Bereichen erweitert werden.

Ein weiteres Augenmerk sollte immer auf die soziokulturellen Unterschiede und die politischen Faktoren im jeweiligen Land gelegt werden. In als „unterentwickelt“ bezeichneten Gesellschaften gilt das allein auf Rationalität beruhende Handeln noch nicht so vorherrschend wie in den Industrieländern und Säkularisierungsprozesse stehen dort m. E. erst am Beginn. Stammesgesellschaften geben den unterentwickelten Ländern ein spezifisches Gepräge. Im Allgemeinen gelten diese Länder als stark religiös geprägt. Diese modernisierungstheoretische Betrachtungsweise muss aus heutiger Sicht grundlegend in Frage gestellt werden.

Besser scheint hingegen der Index des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen, das *United Nations Development Programme* (UNDP), in das Bild einer *umfassenden Entwicklungsdefinition* zu passen. Das UNDP hat sich beispielsweise für Differenzierungen zwischen hoher, mittlerer und niedriger menschlicher Entwicklung *(high, medium, low human development)* entschieden. Gemäß dem UNDP beinhaltet Entwicklung neben Wirtschaftswachstum auch Charakteristika wie Gleichheit, Gerechtigkeit und Eigenständigkeit. Folglich stellen sich mit dem Phänomen von Unterentwicklung auch Fragen entlang der Trennlinie zwischen Rassen, unterschiedlichen Klassen und zwischen den Geschlechtern. (Fischer/Hödl/Parnreiter 2004: 25-28)

- **Erste Welt versus Dritte Welt**

Der Begriff der *Dritten Welt* wird im allgemeinen Sprachduktus für die unterschiedlichsten Länder verwendet, denen man ungefragt Armut oder zumindest einen Mangel in der Versorgung mit grundlegenden Gütern zuschreibt.

Seine wesentliche Prägung erhielt der Begriff der *Dritten Welt* in den 1960er Jahren. Damit wurden jene Länder begrifflich zusammengefasst, die sich durch einen „verpassten“ sozialen und wirtschaftlichen Aufschwung nach dem 2. Weltkrieg auszeichneten. In seiner ursprünglichsten Bedeutung war der Begriff eine Bezeichnung für die sog. *blockfreien Staaten*, die während des Kalten Kriegs zwischen Ost und West, de facto zwischen Washington und Moskau, einen dritten Weg zu gehen suchten.[7] *Frantz Fanon*, ein algerischer Widerstandskämpfer, fasste die *Dritte Welt* synonym für die „Verdammten dieser Erde“ auf, entsprechend seinem gleichnamigen Buch aus dem Jahr 1966. Heute wird dieser Begriff jedoch nur mehr sehr zögerlich verwendet, da man ihm Umdifferenziertheit hinsichtlich der Länder

[7] Auf der *Konferenz von Bandung* 1955 wurde den blockfreien, nicht-alliierten Ländern das erste Mal offiziell der Beiname „Dritte Welt“ gegeben. (Schreiter 2001: 105)

der weltwirtschaftlichen Peripherie vorwirft, die innerhalb ihres Spektrums in den letzten Jahren bzw. Jahrzehnten durch eine viel größere Verschiedenheit bestimmt waren, als der Begriff „Dritte Welt“ suggeriert. Wirtschaftliche, soziale und kulturelle Unterschiede und Abstufungen innerhalb dieser Länder erschweren die begriffliche Fassbarkeit zusätzlich. (Fischer/Hödl/Parnreiter 2004: 27-29) Postkommunistische Länder und in die Unabhängigkeit entlassene Teilrepubliken der ehemaligen Sowjetunion werden etwa unter dem Begriff „Zweite Welt“ zusammengefasst oder auch als *Transformationsländer* bezeichnet. (Nuscheler 2004: 114)

Im Bewusstsein dieser Begriffsproblematik entschieden sich internationale Organisationen für die Verwendung anderer Begriffe, um „die Länder des globalen Südens“ bzw. die sog. Entwicklungsländer zu erfassen. Die Weltbank differenziert zwischen Ländern mit hohem Einkommen, den *high income countries*, und solchen mit Einkommen in der höheren und der unteren Mittelklasse, den *upper middle* und *lower middle income countries*. Die Länder mit niedrigem Einkommen, die sog. *low income countries* bilden die unterste Stufe. Dass es neben den quantitativen Maßstäben noch andere Kriterien braucht, um ein Land der sog. Dritten Welt zuzuordnen, sollte aus dem bisher Gesagten deutlich geworden sein. Aus ökonomischer Sicht gelten die Abhängigkeit von Technologien und technischen Neuerungen, sowie die Rolle, die ein Land in der internationalen Arbeitsteilung einnimmt, als wichtige Zuordnungskriterien. Aus einem soziologischen Blickwinkel betrachtet, spielen historisch-politische Aspekte als Zuordnungskriterien auch immer mit hinein. Erfahrungen im Zuge des Kolonialismus wirken in den Ländern der sog. Dritten Welt bis heute nach und sind in den Mentalitäten der Menschen noch tief eingeprägt. So unterschiedlich all diese Länder in ihrer geschichtlichen Entwicklung auch sein mögen, weisen sie zumindest aus geographischer Sicht ein gemeinsames Merkmal auf: Es sind in der Mehrzahl afrikanische Länder, Staaten in Lateinamerika und der Karibik, sowie viele asiatische Länder. (Fischer/Hödl/Parnreiter 2004: 27-29)

➢ Industrieländer versus sog. Entwicklungsländer

Eine Einteilung der Welt in diese zwei „Typen“ wird nicht erst seit Ende des Kalten Krieges von Grund auf kritisiert, da damit ohne Hinterfragen Entwicklung nur in Koppelung mit Industrialisierung gedeutet wird. (Kesselring 2003: 9)

Trotzdem soll an dieser Stelle die historische Genese der Beziehungen zwischen sog. Entwicklungsländern und Industrienationen seit der Kolonialisierung kurz in den Blick kommen:

Mit der Phase des expansiven Kolonialismus beginnt die Zeit der Universalisierung westlicher Werte und Normen in der Lebensgestaltung der Menschen. *Theodor H. von Laue* bezeichnete schon 1987 in einer seiner Veröffentlichungen diesen Prozess sehr treffend als eine *„Weltrevolution der Verwestlichung"*![8] Die Entkolonialisierung tat der Hegemonie westlicher Werte keinen Abbruch. Räumliche Distanzen verlieren heute immer mehr an Bedeutung, die Welt wird zu einem *globalen Dorf*. Doch der kulturelle Riss, der sich durch die sog. Entwicklungsländer zieht, ist schwerwiegend. Diese Länder vergleichen sich (zu) oft – unbewusst – mit Industrieländern und messen sich an ihnen. Damit verbinden sich vielerorts Hoffnungen, die trotz der zunehmenden globalen Interaktionen vielfach unerfüllt bleiben. (Gabriel 1988: 254)

Die sog. *"Oxford School"* repräsentiert eine wissenschaftliche Gruppe, welche die Haltung der Industrieländer im EZA-Diskurs durchwegs positiv bewertet und deren finanzielle Hilfeleistungen als „menschenfreundliche Antwort" auf die Schreie der Machtlosen definiert.

Eine zweite Forschungsrichtung geht an die Tatsache der Zweiteilung der Welt gänzlich anders heran. Vertreter/innen dieser Richtung deuten ausländische Finanzflüsse in sog. Entwicklungsländer als Relikte eines kolonialen Erbes. Dabei kritisieren sie die oft mangelnde Zielgenauigkeit dieser Hilfen aus dem „reichen Westen".[9] (Ezeokana/Okeke 2006: 247-249) Entwicklungspsychologisch betrachtet, bleiben sog. Entwicklungsländer nach dieser Vorstellung in einem „Kindheitsstadium" stecken. Man assoziiert sie mit hilflosen Wesen, die von Aufsichtspersonen, symbolisiert durch den Westen, umsorgt werden müssen. Solche Vorstellungen artikulieren einen eminenten *kulturellen Imperialismus*, der lokale Kulturen fast gänzlich einer globalen Kultur unterordnet. (Ezeokana/Okeke 2006: 251) In dieser Perspektive weiterdenkend, kann sich die westliche Gebergemeinschaft durch ihre finanziellen Hilfeleistungen von unterdrückten Schuldgefühlen im Zuge von Kolonialismus und Sklaverei

---

[8] Vgl. dazu von LAUE, Theodor H.: *Die Ausbreitung der ‚westlichen' Kultur als Weltrevolution betrachtet*. In: Beiträge zur Konfliktforschung, Jg. 17, Heft 2, 1987, 5-26.

[9] Zur „mangelnden Zielgenauigkeit" von Entwicklungshilfen bzw. zu einem „Geschäft gegen jede Fairness" folgendes Beispiel:
Die philippinische Regierung hat 1997 in Form einer Anleihe von der Bank Austria Aktiengesellschaft 26 Verbrennungsanlagen für medizinische Abfälle erworben. Nach kurzem Betrieb im Land haben sich schon größere Defekte an den Anlagen ergeben. Hinzu kam ein Gutachten über die hohe Gesundheitsgefährdung für die Bevölkerung. Seit dem *Clean Air Act 1999* werden diese Verbrennungsanlagen in den philippinischen Spitälern auch nicht mehr verwendet. Die Homepage der *Freedom from Debt Coalition* reiht dieses österreichische Projekt deshalb unter die Rubrik „illegitime Schulden" ein, für deren Erlass sie sich einsetzen. Vgl. dazu:
http://www.fdc.ph/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=41&&Itemid=89 unter dem Link: "The Austrian Medical Waste Project (Incinerators)" (Zugriff 31.03.2009).

„freikaufen“. Neben der durch Aussöhnung mit der Vergangenheit neu erlangten Zufriedenheit der Geber, können sie ihr Tun zusätzlich religiös legitimieren. (Ezeokana/Okeke 2006: 249)

> *“From a religious perspective, foreign aid also expresses good will towards another, as most religious organizations believe that there is joy in giving than in receiving. However, giving aid in form of alms has a spiritual relief also on the mind of the giver.”* (Ezeokana/Okeke 2006: 249)

Allerdings lässt sich Ezeokanas und Okekes Vorstellung einer gebenden Seite, die sich durch diesen Akt des Gebens ein „spirituelles Gefühl“ der Erleichterung verschaffen will, auf bi- bzw. multilaterale Geber von Entwicklungshilfe ausgeweitet, nicht ganz durchhalten. Dazu der folgende Hinweis:

Das seit 1961 bestehende *Development Assistance Committee* (DAC), dem neben der Mehrzahl der OECD-Staaten auch die Europäische Kommission angehört, gilt heute als eine der führenden EZA-Institutionen und nimmt als Gremium von Geberstaaten auch in der Politik eine bedeutende Rolle ein. Diese Gebergruppe erarbeitet Richtlinien, um die Umsetzung entwicklungspolitischer Leitprinzipien in der EZA-Praxis zu regeln. Da jedoch die DAC-Mitglieder als einzelne Staaten dabei immer auch ihre individuelle Entwicklungspolitik verwirklichen wollen, werden die DAC-Richtlinien gerne vorgeschoben, um sich als Staat der eigenen Verantwortung für entwicklungspolitisches Handeln zu entziehen. (de Abreu Fialho Gomes 2006: 15) Die Verantwortung für entwicklungspolitisches Handeln auf anonyme Richtlinien abzuwälzen, widerspricht aber der im obigen Zitat genannten „Freude am Geben“ deutlich.

In den weiteren Ausführungen meiner Arbeit entschied ich mich für die Schreibweise *sog. Entwicklungsländer*. Den Begriff Industrieländer behalte ich bei.

➢ Entwicklungshilfe versus EZA

US-Präsident Harold *Truman*, als bedeutende politische Persönlichkeit, nimmt das Wort *Entwicklungshilfe* in seiner Amtseinführungsrede 1949 in den Mund. (Holenstein 2005: 18)

> *„1950 genehmigte der amerikanische Kongress den* Act for International Development, *der Präsident Trumans Vorschlag* (Point Four Programme, *Trumans Doktrin*) *beinhaltete, ‚von Kommunismus bedrohte Entwicklungsländer’ im* US-Foreign Aid Programm *zu berücksichtigen.“*
> (de Abreu Fialho Gomes 2006: 13f.)

Mit Bezug auf den Ost-West-Konflikt kündigte er an, die Vorteile des wissenschaftlich-industriellen Fortschritts sollten in Zukunft auch „unterentwickelten Regionen“ zur Verfügung gestellt werden, um die Lebenssituation der Menschen entscheidend zu verbessern und um

ihnen zu wirtschaftlichem Wachstum zu verhelfen. Hinter dieser vordergründig als sehr menschlich und solidarisch empfundenen Rede stand allerdings am Beginn des Kalten Krieges der Versuch, die „unterentwickelten Länder“ stärker an die USA zu binden, um sie nicht der Einflusssphäre der Sowjetunion zu überlassen. Die Angst vor dem Kommunismus war damals latent und allgegenwärtig. In seiner Rede rief Truman außerdem alle westlichen Industrieländer auf, diese Strategie der USA zu unterstützen. Rückblickend kann man Trumans Initiative als eine Art „weltlicher Mission“, als säkulare Heilslehre verstehen, was andere politische Zitate aus diesen Jahren untermauern. Dabei wurde auch eine sehr problematische Parallelisierung der Vorstellung der minderen Religion/en der „Anderen“ mit der Vorstellung von technisch und kulturell rückständigen Kulturen vorgenommen. (Holenstein 2005: 18) Zu dieser Zeit, als man sog. Entwicklungsländer vielfach lediglich als passive Empfänger von Hilfeleistungen betrachtet hatte, waren die Verantwortlichkeiten klar geregelt, allerdings sehr eindimensional und schwerpunktmäßig den Geberländern zugeteilt.

Als mit dem Übergang zum Prinzip der *Zusammenarbeit* in Entwicklungsfragen, also dem Übergang von Entwicklungshilfe zur EZA, aus sog. Entwicklungsländern plötzlich aktive Partner werden, wird ihnen Eigenverantwortung zuerkannt und Entwicklungsziele werden nun partnerschaftlich zu erreichen versucht.[10] (Klöckner 2006: 46) Trotz des Partnerschaftsprinzips und des angestrebten aktiven Einbeziehens der sog. Entwicklungsländer als „Partner auf Augenhöhe“, ruhen EZA-Konzepte grundlegend auf zwei „westlichen“, „modernen“ Prinzipien: Erstens auf einem Weltverständnis, in dem der Raum des Heiligen oder Religiösen vom alltäglichen Leben in der Regel abgetrennt verstanden wird und zweitens, auf der Vorherrschaft der zweckrationalen Vernunft. Infolge dieser zwei dominierenden „modernen“ Prinzipien prallen in EZA-Projekten oft zwei gänzlich verschiedene Welten aufeinander, was für beide Seiten eine – durchaus auch positiv verstandene – Herausforderung mit sich bringt. (Holenstein 2005: 21) Diese Arbeit plädiert demnach für eine Öffnung des konzeptionellen Rahmens von EZA-Projekten und Programmen auf die vermehrte Beachtung religiös-spiritueller Dimensionen hin.

---

[10] Eine intensive Auseinandersetzung hinsichtlich des Überganges von Entwicklungs*hilfe* zur tatsächlichen Entwicklungs*zusammenarbeit* findet sich im 11. Kapitel von: KESSELRING, Thomas: *Ethik der Entwicklungspolitik. Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung.* München: C.H. Beck Verlag, 2003, 203-229 (= Schriftenreihe Ethik im technischen Zeitalter).

➢ Religion und Spiritualität

Der Begriff *Religion* wird in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung theologisch, funktionalistisch, ethisch oder auch rein politisch verstanden. (Faschingeder/Six 2007: 10) Will man Religion als strukturiertes soziales System mit institutionalisiertem Charakter verstehen, „beherbergt“ Religion gewissermaßen die individuelle Religiosität eines Menschen. Religiosität des Individuums bezieht sich auf die Fähigkeit der Transzendenz, des Übersteigens des eigenen Selbst. *Interreligiöse Vergleiche* haben jedoch immer wieder gezeigt, dass die eben genannte Definition nicht ungeschränkt auf alle Religionen übertragbar ist. In einigen Religionen hat Transzendenz keinen oder zumindest nicht jenen hohen Stellenwert wie im westeuropäischen Christentum. In diesem Zusammenhang steht die unhintergehbare und auch für die EZA wichtige Frage im Raum: Wie sehr können in einem Land, in dem ein EZA-Projekt durchgeführt wird, Religion und Gesellschaft als getrennte Bereiche aufgefasst werden? Die Tatsache, dass Religion und das alltägliche Leben in vielen sog. Entwicklungsländern von den dortigen Menschen nicht getrennt gedacht werden und dadurch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Religionsbegriff auf Basis seiner christlichen Entstehungsgeschichte oft schlichtweg obsolet wird; dieses wird uns im Verlauf der Arbeit noch öfter vor Augen gestellt werden. (Faschingeder 2007: 22f.) Diese Tatsache aufgreifend gilt v. a. für Afrika, aber auch für anderen Teile der Welt, folgende Annäherung an das „Phänomen Religion“: Der Begriff bezieht sich wesentlich auf den Glauben an die Existenz einer unsichtbaren Welt, die sich – obgleich von der sichtbaren Welt nicht *getrennt* –, doch wesentlich von ihr unterscheidet. Spirituelle Wesen, oft als Geister der Ahnen bezeichnet, wirken aus der unsichtbaren Welt wesentlich in die „materielle Welt“ hinein und können dortige Geschehnisse, aufgrund der holistischen Wahrnehmung der Welt, wesentlich beeinflussen. (Ter Haar/Ellis 2006: 353f.) Gewissermaßen in einer Weiterführung dieses Gedankengangs definiert der Anthropologe Kurt Alan Ver Beek die zwei zentralen Begriffe Religion und Spiritualität wie folgt:

> *„I will define spirituality as a relationship with the supernatural or spiritual realm that provides meaning and a basis for personal and communal reflection, decisions, and action. While religion is generally considered an institutionalised set of beliefs and practices regarding the spiritual realm, spirituality describes the personal and relational side of those beliefs, which shape daily life. So while one could be spiritual without being religious or vice versa, in practice the two are commonly intertwined as people experience and describe their spirituality through a religous perspective.“*
> (Ver Beek 2000: 32)

In seiner Definition von Spiritualität lehnt er sich stark an diejenige von Deborah Eade und Suzanne Williams im Oxford Handbook of Development and Relief von 1995 an. Demnach geht es bei Entwicklung wesentlich darum, bei den „zu entwickelnden Personen“ überhaupt

- das Vermögen für etwas auszubilden und zu stärken,
- dass sie über ihre eigenen Werte bestimmen,
- dass sie sich selber Prioritäten setzen können und zum Letzten,
- dass sie sich auch entsprechend organisieren, in Gesellschaft und Politik auftreten und Gehör finden können. (Ver Beek 2000: 32)

➢ **Kultur**

Von seinem Wortursprung her deutet man heute „Kultur“ als ein Lehnwort aus dem lateinischen *cultura.* Daraus bildete sich das lateinische *colere,* das mit pflegen bzw. bebauen übersetzt wurde. Bis ins 17. Jahrhundert verwendete man den Begriff für die Landwirtschaft, für Ackerbau und Viehzucht. Neu war ab dieser Zeit die Übertragung des Wortes auf (Faschingeder 2001: 23)

> *„die ‚Erziehung zum geselligen Leben, zur Kenntnis der freien Künste und zum ehrbaren Leben’, wie dies Puffendorf formulierte.“* (Faschingeder 2001: 23)

Die uns erstmals bekannte Verwendung des Begriffs „Kultur“ findet sich im 18. Jahrhundert in einem außer-landwirtschaftlichen Kontext. Gemeinsam mit Begriffen wie Nation, Gesellschaft oder Institution entstand der Kulturbegriff also in der Zeit der Ausbildung moderner Gesellschaften und Machtsysteme. (Faschingeder 2001: 23) Im Zuge seiner persönlichen Auseinandersetzung mit Kultur im Rahmen der EZA, zieht Gerald Faschingeder die Schlussfolgerung, dass es nur zwei Definitionen von Kultur bzw. zwei Kulturbegriffe geben könne.

Der erste stammt aus der Tradition des *Bildungsbürgertums* und definiert Kultur, neben Politik oder Religion, als einen eigenständigen und unabhängigen Bereich der Gesellschaft. Als Zweites nennt er einen *ethnologischen* Kulturbegriff, welcher für die vorliegende Arbeit bedeutsam ist, weil er auch wesentlich die religiöse Dimension von Entwicklung integriert. Kultur wird dabei als Totalität verstanden, d. h. alle gesellschaftlichen Bereiche werden von ihr umfasst. Insofern in „nicht säkularisierten Gesellschaften“ von sog. Entwicklungsländern Religion den Alltag ganz durchdringt, muss in diesen Ländern von einem engen Konnex zwischen Religion und Kultur ausgegangen werden. (Faschingeder 2001: 19f.) Heutzutage gilt

deshalb: verantwortlich und effektiv wirksame EZA kann in Anbetracht des gesamten *gesellschaftlichen Erbes* eines Volkes, das eine spezifische Kultur in ihren Grundfesten ausmacht, auf *interkulturellen Dialog* nicht (mehr) verzichten (Ibeh 2006: 289) und damit auch spirituelle und religiöse Lebensdimensionen nicht ausklammern.

- **Globalisierung**

Mit diesem Begriff können die unterschiedlichsten Aspekte betont werden.
Wirtschaftswissenschaftliche Definitionen legen den Schwerpunkt auf die zunehmende Entgrenzung des Welthandels und sehen die Internationalisierung von Produktion und Konsum als prägendste Merkmale der Globalisierung. Der Fokus von Sozialwissenschaftler/inne/n liegt hingegen auf der Tatsache der sich stark ausweitenden und verdichtenden transnationalen Beziehungen. Weiters untersuchen die Sozialwissenschaften das Phänomen einer Weltgesellschaft mit allen damit verbundenen Problemen aber auch Chancen. Aus politikwissenschaftlicher Sicht geht mit der Globalisierung die Tendenz einer entgrenzten Staatenwelt einher. Damit verbindet sich auch die Beobachtung eines zunehmenden Bedeutungsverlustes der Nationalstaaten.[11] Der Schwerpunkt einer kulturwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Globalisierung liegt in einer immer stärker beobachtbaren globalen *Einheitskultur*. Adaptierungsbestrebungen an die nordamerikanisch-europäische Kultur werden nicht nur durch die Omnipräsenz von Konzernen wie *Coca Cola* weltweit sichtbar.[12] Den unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen und Definitionen in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen ist allerdings eines gemeinsam: Globalisierung gilt als *weltgeschichtlicher Megatrend*. Die Problematik dabei besteht allerdings in der Tatsache, dass einige Gesellschaften gewissermaßen durch den „Rost der Globalisierung“ fallen. Aufgrund von Regionalisierungs- und Fragmentierungstendenzen stellt sich im wissenschaftlichen EZA-Diskurs die fundamentale Frage, was gegen die Abkoppelung bzw. Abschottung von einzelnen Weltregionen von diesem (angeblichen) Megatrend unternommen werden kann oder soll.

---

[11] Globalisierungsprozesse führen tendenziell zu einer Verschiebung der Kompetenzen auf die supranationale Ebene. Die demokratische Grundidee einer Gemeinschaft, die sich selbst regiert und über die eigene Zukunft entscheiden kann, wird dadurch inhaltlich ausgehöhlt, in den Augen einiger Kritiker/innen sogar gänzlich untergraben. Jean-Marie Guéhenno bezeichnet den Verlust der politischen Entscheidungsmacht des Nationalstaates gar als *„Ende der Demokratie“*. (Gabriel 2002: 122)

[12] Vgl. exemplarisch für die Präsenz von Konzernen wie Coca Cola auf indischem Boden: SIX, Clemens: *Hindu-Nationalismus und Globalisierung. Die zwei Gesichter Indiens: Symbole der Identität und des Anderen*. 1. Aufl., Frankfurt a. M./ Wien: Brandes und Apsel/ Südwind, 2001, 36-40 (= Geschichte, Entwicklung, Globalisierung; Bd. 2).

(Nuscheler 2004: 52f.) Durch die „Globalisierungsbrille“ betrachtet wird heute oft von *globalen öffentlichen Übeln* gesprochen, z. B. im Zusammenhang mit weltweit eskalierender Gewalt, extremer Armut, der Umweltverschmutzung, dem Klimawandel oder der Verschuldungskrise. Jede/r einzelne *Weltenbürger/in* hat zumindest indirekt an einem dieser Übel zu leiden.

Am stärksten direkt betroffen sind jedoch meist die ärmsten Schichten der Gesellschaften – als Globalisierungsverlierer/innen. Diese Menschen sind globalen Übeln und Krisen am schutzlosesten ausgeliefert. Hier gebieten die Prinzipien der Freiheit und Verantwortung, dass jede/r für das Wohl der Gemeinschaft Sorge zu tragen hat. Dafür braucht es *globale öffentliche Güter*, die auf Dauer auch nur bereitgestellt werden können, wenn man vor den globalen öffentlichen Übeln nicht kapituliert, sondern sie immer wieder aufs Neue zu bekämpfen sucht. Reinhard Marx verweist dabei auf die Notwendigkeit, dass der Prozess der ökonomischen Globalisierung dringend einer politischen Steuerungsinstanz bedarf, durch die die Beachtung sozialethischer Kriterien einmahnt wird! (Marx 2006: 37)

Der Theologe Clemens Sedmak unterscheidet in seiner Auseinandersetzung mit der Globalisierung drei Ebenen, in denen christliche Theologie diesem Phänomen begegnet. Neben der lokalen und der globalen Ebene nennt er eine universale Begegnungsebene, die mir im Rahmen dieser Arbeit am bedeutungsvollsten erscheint. Sedmak sieht die Theologie auf dieser universalen Ebene mit drei Ansprüchen konfrontiert. Von ihr wird erstens erwartet, dass sie in einer globalisierten Welt Ziele, sog. *teloi*, bestimmt. In der Frage nach dem Ziel menschlichen Lebens oder dem Zweck des guten und friedlichen Zusammenlebens wagt sich die Theologie an Themenbereiche heran, welche die globalisierte Welt oft einfach vermeiden möchte. In dieser „neuen Welt“ tritt nämlich der Mensch als relationales Wesen in den Hintergrund zugunsten der Vorstellung einer „produzierend-konsumierenden Einheit“. Gegen diese vereinfachenden und abstrahierenden Tendenzen der Globalisierung hat die Theologie ihre Stimme zu erheben. Zugleich gilt es allerdings wahrzunehmen, wie gewisse Aspekte, beispielsweise Gerechtigkeit, in einer begrenzten Welt auch nur begrenzt zu realisieren sind. Im Lichte der Globalisierung wird die Theologie zweitens immer mehr herausgefordert, ihre allgemeinen Gesellschaftsprinzipien neu zu überprüfen und gegebenenfalls zu ändern. Hier kommt die Katholische Soziallehre, die durch Leo XIII. grundgelegt worden ist, prominent ins Spiel. In Kapitel 2 meiner Arbeit werde ich mich damit intensiver auseinandersetzen. Seit ihrer Geburtsstunde liefert die Katholische Soziallehre einen wichtigen Beitrag zu weltweiten sozialen und entwicklungspolitischen Debatten. Als dritte globale Herausforderung an die

Theologie nennt Sedmak den *interreligiösen Dialog*, dem heute neben anderen auch in EZA-Bereichen Kooperationen und Zusammenarbeit folgen müssen. Es gilt die spezifischen Ressourcen der Weltreligionen für Solidarität und Weltfrieden zu heben. Auf Hans Küng und sein prominentes „Projekt Weltethos“ werde ich unter 3.7.1. näher eingehen. (Schreiter 2001: 112.122f.)

2. Religion und Entwicklung in Dokumenten des kirchlichen Lehramtes

2.1. Mission und Entwicklung

Fragen nach Entwicklung und einer Ethik der Entwicklung erhalten bis heute aus dem kirchlichen Lehramt wesentliche, oft auch kritische Impulse. Das aus der Denkweise der Kolonisatoren herrührende Verständnis von Entwicklung als der *Zivilisierung* anderer Menschen und Völker, war mit einem *sublimierenden, unterschwelligen Sendungsbewusstsein* verwoben. Fortschritt und wirtschaftliches Wachstum sollten auch in den eroberten Gebieten in Übersee zu den vorherrschenden Prinzipien werden. In Auseinandersetzung mit den Geschehnissen in den Kolonien müssen aber die päpstliche Ablehnung der *Sklaverei* und auch die Grundlegung der *Menschenrechte* verstanden werden. Seit Beginn der Kolonisierung ist ein Zusammenhang zwischen Mission und Entwicklung beobachtbar. Aufgaben im Bildungs- und Gesundheitsbereich, früher von christlichen Missionar/inn/en übernommen, fallen heute Entwicklungshelfer/inne/n mit christlicher oder säkularer Gesinnung zu. (Langhorst 2006: 14f.) Karl Müller verdeutlicht 1963 in „Die Weltmission der Kirche“ den Missionsbegriff, indem er ihn durch die grundsätzlich territoriale Denkweise der Kirche zu begründen versucht (‚Territorium regit acceptum’). Zu dieser Zeit verstand man die Missionstätigkeit dementsprechend noch stärker an ein bestimmtes Gebiet gebunden, obwohl durchaus schon Tendenzen hin zu einem „personalen Missionsverständnis“ gegeben waren. (Müller 1963: 9)

Das *II. Vatikanum* (1962-1965) hat sich angesichts der Entkolonialisierungsprozesse nach dem II. Weltkrieg zu einem Paradigmenwechsel im Missionsverständnis entschlossen. Der Begriff sollte aus seiner geographischen Engführung heraustreten, um universale Zielbestimmungen besser zu verdeutlichen. Die *vertikale Aufgabe* der *Mission* sollte nun der Weg der eschatologischen Einheit der Völker im Reich Gottes, wie auch die Verwirklichung der Einen Welt sein. Die Kirche sollte aber auch die Wichtigkeit der *horizontalen Aufgabe*, der *EZA*, erkennen und dafür ihren Beitrag leisten. Dabei soll der Mensch in seiner Ganzheit, d. h. mit ökonomisch-materiellen, aber auch mit religiös-kulturellen Anliegen und Sorgen in den Blick kommen. Es gilt zu betonen, dass beide Wege als integrale Bestandteile der *einen* Heilssendung der Kirche fungieren. Beide Heilsdienste der Kirche sollen in einem möglichst

ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen und jeweils auch in ihrer Eigenständigkeit beachtet werden. (Langhorst 2006: 14f.)

> *„Es geht der Entwicklung um ein ‚Mehr sein´, weniger um ein ‚Mehr haben´. Mission und Entwicklung lassen sich nicht begreifen im gegenseitigen ‚vorher´, auch nicht schlechthin im ‚zugleich´ bzw. ‚nebenher´, sondern im ‚zusammen´ und ‚gemeinsam´. Die Konkurrenz beider darf als überwunden gelten.“* (Langhorst 2006: 15f.)

Das Zweite Vatikanische Konzil hat dabei auch den Dialog zwischen den Religionen in neue Bahnen gelenkt und ihm neue Möglichkeiten eröffnet. Die zwei wichtigsten Dokumente in diesem Zusammenhang sind: *Dignitatis humanae*, die Erklärung über die Religionsfreiheit und *Nostra aetate*, die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Über beide Dokumente wurde erst 1965, gegen Ende des Konzils, endgültig abgestimmt.

Im Missionsverständnis gab es durchaus Weiterentwicklungen (*Ad gentes*), doch für das spannungsreiche Verhältnis von Dialog und Mission konnte das Konzil keinen Lösungsvorschlag präsentieren, der alle Seiten zufrieden stellen hätte können. In den Jahren unmittelbar nach dem Konzil kam es diesbezüglich größtenteils in Asien zu Verstimmungen der Ortskirchen mit Rom, die den interreligiösen Dialog in asiatischen Ländern vor einige Bewährungsproben stellte.

Nach einem größeren zeitlichen Sprung wurde das Thema „Dialog und Mission“ 1990 in der Enzyklika *Redemptoris missio* von Papst Johannes Paul II. thematisiert. In der Nr. 55 dieser Enzyklika räumt der Papst eindeutig der Verkündigung den Vorrang ein. Trotzdem gesteht er die Notwendigkeit eines ehrlichen interreligiösen Dialogs ein. Von der Intention her positiv zu bewerten, unterlässt es der Papst – zum Leidwesen einiger –, zwischen den Aufgaben der Verkündigung und des interreligiösen Dialogs eine substantielle Relation herzustellen. Trotz alledem gibt diese Enzyklika wertvolle, auch für die Praxis sinnvolle, Hinweise für eine Intensivierung des interreligiösen Dialogs. Nur ein Jahr später veröffentlichte der Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog zusammen mit der Kongregation für die Evangelisierung der Völker das gemeinsame Dokument *„Dialog und Verkündigung“*. Dieses führt wesentliche Gedanken der Enzyklika weiter und beschreibt in der Nr. 42 einen vierfachen Dialog, der die interreligiöse Zusammenarbeit wesentlich prägen soll:

a) Im *„Dialog des Lebens“* sollen Menschen weltweit Freude und Leid teilen und auch Bewusstsein für die ihnen allen gemeinsamen Probleme bekommen.

b) Im *„Dialog des Handelns“* sind Christ/inn/en und Nichtchrist/inn/en aufgefordert, sich für

Menschen in Not einzusetzen und gemeinsam an einer umfassenden, integralen Entwicklung zu arbeiten.

c) Dem *„Dialog des theologischen Austauschs"* liegt wesentlich das Ziel zugrunde, gegenseitige Traditionen und Werte als schützenswert anzuerkennen und sie schätzen zu lernen.

d) Im *„Dialog der religiösen Erfahrung"* soll dem spirituellen Reichtum Raum gegeben werden. Dieser kann z. B. durch gemeinsames Beten miteinander geteilt werden.

Zwischen diesen Ausprägungen bzw. Formen des Dialogs braucht es ganz wesentlich eine Wahrnehmung ihres inneren Zusammenhangs. In multireligiös geprägten Gesellschaften haben praktische Erfahrungen folgende Faktum untermauert: interreligiöse Dialog sind dort am meisten von Erfolg gekrönt, wo Menschen in einem „Dialog des Handelns" im Alltag selbstverständlich zusammenleben.[13] (Müller 2006: 17)

2.2. Wirtschaftliche Entwicklungshilfe von Pius XI. bis zum II. Vatikanum

Mit Papst *Pius XI.* (1922-1939) beginnt sich das katholische Lehramt dezidiert mit dem sozialen Thema der Ungleichheit zwischen der Nord- und der Südhalbkugel zu befassen. Ein zentrales Anliegen war für ihn die Entwicklung eines neuen universalen Denkens, das den Eurozentrismus überwindet, der auch im Weltbild der Kirche dieser Zeit vorherrschend war.

Im Rundschreiben *Quadragesimo anno* (QA) von 1931 wird zum ersten Mal auf die gesamte menschliche Gemeinschaft Bezug genommen. (Langhorst 2006: 16) Der 1990 verstorbene Marie-Dominique Chenu[14] zählt zu den bedeutendsten Kirchenmännern

---

[13] Weiterführende Literatur zu einer noch jungen EZA-Konzeption bzw. Form der interreligiösen Praxis, der sog. *Interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit (IREZ).* Im Zuge dieser IREZ verbindet sich der „interreligiöse Dialog" mit dem „Dialog des Handelns". Ich halte diesen Ansatz persönlich für zukunftsweisend, da sich damit auch Aspekte der Friedensbildung und -sicherung verbinden.

DIETRICH, Karoline: *Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit. Erfahrungen der Hilfswerke und Literaturstudie zu Indonesien, Malaysia, Philippinen.* Münster [u. a.]: LIT Verlag, 2005 (= Reihe Projekte/ hrsg. von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz; Bd.12).

MÜLLER, Johannes/ REDER, Michael [Hrsg.]: Interreligiöse Solidarität im Einsatz für die Armen. Beiträge zu einer Fachkonferenz zur Interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz am 27./28. März 2006. Berlin: LIT Verlag, 2007 (= Reihe Projekte/ hrsg. von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz; Bd.17).

[14] In seiner Deutung der Schriften des kirchlichen Lehramts zur sozialen Frage entfernt er sich von einer im strengen Sinn kirchlichen „Sozial*lehre*". Eine solche Lehre würde für sich die Autorität beanspruchen, die

Frankreichs. In seiner Deutung von QA geht er auf den Hauptbegriff der „sozialen Gerechtigkeit“ näher ein. Der Gesellschaft kommt, wie auch dem Staat, in ihrer Ganzheit ein höherer Rang zu als der Summe der Teile, aus denen beide bestehen. Soziale Gerechtigkeit gilt dabei als eine übergeordnete Tugend im Kontext einer Weltgesellschaft. Im Gegensatz dazu wirkt das Gemeinwohl auf die/den Einzelne/n zurück und soll der Persönlichkeit einen möglichst idealen Entfaltungsraum bieten. (Chenu 1991: 40f.) In die Literatur zur Geschichte der kirchlichen Sozialverkündigung ging Pius XI. jedenfalls als „Entdecker der globalen sozialen Frage“ ein.

Pius XII. (1939-1958) legt in seiner Soziallehre mit einer Analyse der unterschiedlichen Entwicklungsstufen der Länder weltweit den Grundstein für die konkrete Entwicklungsförderung der armen durch die reichen Länder. In diplomatischer Zusammenarbeit mit den Vereinten Nationen war die katholische Kirche von Beginn an gewillt, praktische Lösungen für die Entwicklungsprobleme der Zeit zu finden. Im Zentrum jedes Entwicklungsprozesses muss dabei der Mensch stehen. Obwohl Pius XII. wiederholt auf die ethische Verpflichtung der reichen Länder zur Entwicklungshilfe hinwies, hat er es nicht geschafft, ein Gesamtbild der Entwicklungsproblematik zu zeichnen. Bei ihm liegt daher der Fokus auf *wirtschaftlicher Entwicklungshilfe*, wodurch sich die Entwicklungsniveaus der Staaten schrittweise annähern sollten. (Langhorst 2006: 16f.)

Das Pontifikat von *Johannes XXIII.* brachte eine wesentliche theologische Neuausrichtung. Die Abkehr von einer reinen philosophisch-naturrechtlichen Methode öffnete die Soziallehre grundsätzlich für Human- und Sozialwissenschaften und somit für empirisch-soziologische Argumentationen. In der Aufnahme des Entwicklungsthemas in seinen Sozialenzykliken *Mater et magistra* 1961 *und Pacem in terris* 1963 knüpfte Johannes XXIII. inhaltlich an Pius XII. an. (Langhorst 2006: 16f.) Fortschrittlich denkende und weltoffene Kreise der Kirche forderten schon damals die Politik auf, wirtschaftliche Rahmenbedingungen zu schaffen, die zu mehr sozialer Gerechtigkeit führen. (Holenstein 2005: 17f.) Dieser Tendenz der „Internationalisierung“ der Entwicklungsthematik hat Johannes XXIII. durch die umfassende Hereinnahme der sog. Entwicklungsländer in seine Enzykliken den Weg bereitet. Außerdem hatte Johannes XXIII. noch die später von der Befreiungstheologie aufgenommene

---

Gesellschaft entsprechend eines christlichen Modells zu organisieren und zu leiten, welches sich an abstrakten Prinzipien *a priori* (vor jeder Erfahrung) orientieren würde. Demgegenüber erhebt Chenu den Anspruch, die sozialen Fragen seiner Zeit im Lichte des Evangeliums, entsprechend den unterschiedlichen Lebenskontexten der Menschen und gemäß den „Zeichen der Zeit“ zu deuten. (Chenu 1991: Klappentext)

zukunftsweisende Idee, den Themenkomplex Entwicklung in drei Schritte zu unterteilen: Die Wirklichkeit *sehen*, sie ethisch zu *beurteilen* und dann nach praxisorientierten Richtlinien zu *handeln*. (Langhorst 2006: 16f.) Dieser Dreischritt wurde im Umfeld der christlichen Arbeiterjugend (CAJ) geboren. Jugendliche sollten mithilfe dieser einfachen Methode gestärkt werden, sich den durch die Industriegesellschaft an sie gestellten Herausforderungen besser stellen zu können. (Heimbach-Steins 2005: 313)

Das II. Vatikanum schafft es mit der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS) von 1965 die Entwicklungsthematik innerhalb der Einen Weltgemeinschaft abzuhandeln. Probleme sog. Entwicklungsländer werden in der Kirche seit dieser Zeit als Weltprobleme verstanden. Auf das Entwicklungsthema bezogen, lässt sich das Zweite Vatikanum als „Konzil des Übergangs“ folgendermaßen charakterisieren: Einerseits hat sich an der Grundeinstellung zur Entwicklungsthematik seit Pius XI. nichts Wesentliches geändert, andererseits unterzieht sich die Kirche selbst einer großen Reform und auch in wichtigen kirchlichen Positionen wurden Neuerungen eingeleitet. Die wirtschaftliche Entwicklung stellte aus der Sicht des Konzils immer noch die Basis eines sozialen Entwicklungsprozesses dar. GS weitet allerdings den Blick über wirtschaftliche Fragen hinaus hin zu religiös-kulturellen und gesellschaftspolitischen Fragestellungen. (Langhorst 2006: 17f.)
In diesem Zusammenhang bringt GS aus der unendlichen Fülle von Möglichkeiten eine Definition von Kultur als eine Summe derjenigen Aspekte (Gabriel 1988: 251)

> *„wodurch der Mensch seine vielfältigen geistigen und körperlichen Anlagen ausbildet und entfaltet;“* (GS 53)[15]

In dieser Definition unterliegt Kultur nicht der Selbstzweckhaftigkeit, sondern sie wird ganz wesentlich als potentielle Kraft für eine gesamtmenschliche Entwicklung verstanden. Kultur hat existenzielle Bedeutung, um materielle Bedürfnisse zu verstehen, aber auch um die sozialen, geistigen und religiösen Komponenten des menschlichen Lebens adäquat zu deuten und zu verarbeiten. Ein Grundtenor von *Gaudium et spes* liegt weiters in der Betonung der Einzelkultur und deren Wesensmerkmal, dass diese nur im Verbund mit allen anderen Kulturen existieren kann. Bei der Betonung der ethischen Relevanz der Einzelkultur für eine normative Sichtweise von Entwicklung, besteht die allgegenwärtige Gefahr eines *kulturellen*

---

[15] Zitiert nach: RAHNER, Karl/ VORGRIMMLER, Herbert: *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums.* Allgemeine Einführung – 16 spezielle Einführungen – ausführliches Sachregister. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, [33]2006.

Relativismus, dem auch routinierte Entwicklungsexpert/inn/en allzu leicht verfallen können. Deshalb heißt es immer, sich zu bemühen, die Einzelkultur in ihrer Bedeutung für den individuellen Menschen zu betonen, aber zugleich jede Kultur als Teil der größeren Ganzheit der Menschheit bzw. Humanität zu verstehen. Bei der Herausbildung bzw. Identitätsfindung ist für jeden Menschen seine Verwobenheit in einem kulturellen Umfeld grundlegend. Als primäre Ebene menschlicher Identitätsbildung wird die Familie angesehen. Weiters führt der Weg über eine Vielzahl von gesellschaftlichen Institutionen, auf welche wiederum die Einzelkultur wesentlich Einfluss nimmt. In der Pastoralkonstitution wird auch die Einzelkultur als *„anerkennungs-würdig“* (GS 59)[16] bezeichnet, da der einzelne Mensch als soziales Wesen sich in ihr geschichtlich konkret findet. Dementsprechend zieht sich die Betonung der Bedeutung und des Werts der Kultur für die Verwirklichung der Menschenwürde durch die ganze katholische Soziallehre. Logisch folgt daraus, dass ein mutwilliges Zerstören kultureller Traditionen einen schweren Verstoß gegen die Menschenwürde darstellt. (Gabriel 1988: 251f.) Eine Conclusio dieser kirchlichen Lehrdokumente lautet: Von Entwicklung kann nur sinnvoll im Rahmen der Kultur gesprochen werden. (Gabriel 1988: 250) Die Tatsache, dass in der Phase seit den 1930er Jahren in der kirchlichen Sozialverkündigung in Bezug zum Thema Entwicklung vielfach auf die Unentbehrlichkeit von wirtschaftlicher Zusammenarbeit hingewiesen wurde, kann durchaus als zeitgemäß gewürdigt werden. (Langhorst 2006: 17f.)

2.3. Integrale Entwicklungspolitik – von Paul VI. bis Johannes Paul II.

Paul VI. (1963-1978) hat in seiner Enzyklika *Populorum progressio* (PP) aus dem Jahr 1967 die Bedeutung des wirtschaftlichen Wachstums für die Entwicklung der Menschheit relativiert und die Entwicklungsthematik in einen interdisziplinären Rahmen gestellt. Zur Entwicklung braucht es grundlegend ein dauerhaft friedliches Umfeld. Zusätzlich zu humanitär-ethischen Hilfeleistungen, sollten kulturelle, soziale und religiöse Belange in Entwicklungsprogrammen ebenfalls die ihnen zustehende Beachtung finden. Eine heute sehr aktuelle Forderung, Hilfeleistungen gut zu koordinieren und untereinander abzustimmen, hat

[16] Sinngemäß findet sich diese Aussage in GS 59, zitiert nach: RAHNER, Karl/ VORGRIMMLER, Herbert: *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums.* Allgemeine Einführung – 16 spezielle Einführungen – ausführliches Sachregister. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, [33]2006.

Paul VI. schon in PP Nr. 50 ausgesprochen. Diese Forderung des Papstes bedeutet auch für heutige EZA-Bemühungen eine große Herausforderung, da mangelnde Koordination unter den Akteur/inn/en immer noch ein großes Problem darstellt![17]

In der Zeit seines Pontifikats hat sich die kirchliche Entwicklungstheorie wesentlich gewandelt. Das Konzept einer ganzheitlichen, integralen menschlichen Entwicklung, das Paul VI. in PP forciert, geht von „in der Welt" stehenden Menschen aus, die gleichzeitig auch für die transzendente Komponente des Lebens, für das überirdische Lebensziel der Vollendung in Christus offen sind. (Langhorst 2006: 18f.) In PP 21 nennt er verschiedene Entwicklungsziele, die in der (Müller/Wallacher 2007: 169)

> *„‚Anerkennung letzter Werte von seiten des Menschen und [in] die Anerkennung Gottes, ihrer Quelle und ihres Zieles' [münden]."* (PP 21)[18]

Auf die transzendente Dimension des menschlichen Entwicklungsprozesses wird in dieser Enzyklika explizit hingewiesen im Sinne einer grundsätzlichen Offenheit für das Absolute und darin gründend, nicht notwendigerweise im Sinne dezidierter „christlicher Wurzeln". Somit wird grundsätzlich allen Menschen – unterschiedlicher Kulturen und Wertvorstellungen – die Befähigung zuerkannt, sich selbst, ihre Umwelt und die Welt menschengerecht zu „entwickeln". (Müller/Wallacher 2007: 169) Im Einleitungsteil bin ich auf den Kulturbegriff schon näher eingegangen. Zur Zeit der Abfassung der Enzyklika, 1967, war die Modernisierungstheorie noch gesellschaftlicher Konsens, weshalb Entwicklung in kaum einem anderen als einem wirtschaftlichen Kontext von Wachstum und Industrialisierung reflektiert wurde. Der Weitblick von PP mag deshalb noch mehr erstaunen, da darin Entwicklung grundlegend auch als *kultureller Prozess* aufgefasst wurde. Gleichzeitig scheint es wichtig zu betonen: Die Enzyklika ist sich durchaus auch der Ambivalenzen, die jeder Kultur innewohnen, bewusst. In Nr. 62 formuliert der Papst eine klare Warnung vor Gefahren, welche übersteigerter Nationalismus und Rassenwahn potenziell mit sich bringen können. Weiters erteilt PP in einer sehr differenzierten Sichtweise *kulturessentialistischen* Vorstellungen und einem *statischen Kulturverständnis* eine definitive Absage. Wenn verschiedene Kulturen

---

[17] Ein Beleg für diese Feststellung findet sich in MARSHALL, Katherine: *The World Bank. From reconstruction to development to equity*. London/ New York: Routledge, 2008.

> *"It is no accident that a focus on achieving aid harmonization is one of the leading issues of the day within development circles."* (Marshall 2008: 4)

[18] Zitiert nach: PAUL VI.: *Enzyklika Populorum progressio. Rundschreiben über den zu fördernden Fortschritt der Völker*. Leutesdorf am Rhein: Johannes-Verlag, 1968.

aufeinander treffen, können einerseits Spannungen und Probleme auftreten, andererseits bieten sich vielfältige Chancen bei gegenseitigem Kennenlernen. (Müller/Wallacher 2007: 170f.)[19]

In seinem Apostolischen Schreiben *Octogesima adveniens* (OA) von 1971 betont Paul VI. wesentlich das Prinzip der menschlichen Verantwortung. (Langhorst 2006: 18f.)

> *„ […] Johannes XXIII. bezeichnet in seinem Rundschreiben „Mater et magistra" die Übernahme von Verantwortung als eine elementare Forderung der Natur der Menschen und zugleich als Bestätigung seiner Freiheit und als Weg zur persönlichen Entfaltung; er zeigt auch Wege auf, wie diese Mitbestimmung sich im Bereich der Wirtschaft, insbesondere in den Unternehmungen verwirklichen lässt."* (OA 47)[20]

Weiters fordert der Papst in diesem Schreiben außerdem Christ/inn/en und Nichtchrist/inn/en u. a. angesichts der ausufernden Umweltproblematik zum gemeinsamen Engagement auf. Das diplomatische Geschick Paul VI. auf dem Parkett der internationalen Politik wird von der Nachwelt mehrheitlich kritisch gewürdigt. Dabei lehnte er jede politische Positionierung hinsichtlich Kapitalismus oder Sozialismus ab. Aus diesem Grund waren einzelne Staaten, sog. Entwicklungs- wie auch Industrieländer versucht, die „quasi-neutralen" päpstlichen Aussagen zur Stärkung der eigenen Interessen zu verwenden. Industrieländer meinten mithilfe der päpstlichen Aussagen ihre Sichtweise einer stärkeren Betonung der Eigenverantwortung der sog. Entwicklungsländer wieder finden zu können. Dementsprechend drehten die sog. Entwicklungsländer die Argumentation ins genaue Gegenteil um.

Johannes Paul II. setzte mit seiner Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (SRC) 1987 den nächsten bedeutenden Schritt in der kirchlichen Sozialverkündigung. Darin bestätigt Johannes Paul II. die Enzyklika PP als unhintergehbares Fundament für den Themenkomplex „Dritte Welt/ Entwicklung". Paul VI. hat im Zuge seines integralen Entwicklungskonzepts ein sog. *dynamisches Friedensmodell* entworfen und in einer sehr modernen und klaren Formulierung (Langhorst 2006: 19f.) Entwicklung als *„den neuen Namen für Frieden"* bezeichnet. Johannes Paul II. knüpft in SRC 39 an diese Formulierung an und fügt den Begriff der *Solidarität* als ein

---

[19] In der Nr. 41 der Enzyklika werden die Probleme und Chancen im Aufeinandertreffen von Kulturen näher ausgeführt:

> *„Die Entwicklungsländer müssen also aus dem, was ihnen angeboten wird, auswählen: kritisch beleuchten und ablehnen die Scheinwerte, die den Charakter des menschlichen Lebens verderben, annehmen dagegen die gesunden und nützlichen Werte, um sie zusammen mit ihren eigenen ihrer Eigenart gemäß weiterzuentwickeln"*
> (PP 41 zitiert nach PAUL VI.: *Enzyklika Populorum progressio. Rundschreiben über den zu fördernden Fortschritt der Völker*. Leutesdorf am Rhein: Johannes-Verlag, 1968).

[20] Zitiert nach: Bundesverband der der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands [Hrsg.]: *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente/ mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning; Johannes Schasching*. 7., erw. Aufl., Köln: Ketteler Verlag; früher in: Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker, 1989.

wesentliches Prinzip hinzu, um gleichzeitig Frieden und Entwicklung zu erreichen. Der Weltfriede hat erst Chance auf Verwirklichung, wenn jede Form imperialer Bestrebung überwunden und das Misstrauen der verschiedenen politischen Blöcke zugunsten einer Zusammenarbeit abgebaut wird. Durch die Verwirklichung von sozialer und internationaler Gerechtigkeit kann unter der Prämisse des gemeinsamen Gebens und Nehmens eine bessere Welt geschaffen werden.[21]

[21] Vgl. dazu: JOHANNES PAUL II.: *Enzyklika Sollicitudo Rei Socialis*. Wien: Koordinierungsstelle der Österreichischen Bischofskonferenz für internationale Entwicklung und Mission, 1988.

3. Analyse des Berichts „Rolle und Bedeutung von Religion und Spiritualität in der EZA“

3.1. Entstehungsgeschichte und Hintergrund des Berichts

Im Jahr 2002 wurde in der Schweizer EZA-Szene ein gemeinsamer Reflexionsprozess von staatlichen und nichtstaatlichen Akteur/inn/e/n in die Wege geleitet, um über Rolle und Bedeutung von Religion in ihrem Arbeitsfeld größere Klarheit zu bekommen.

Nachdem im Rahmen eines Workshops für EZA-Mitarbeiter/innen im Umgang mit Religion und Spiritualität Unsicherheiten und Schwierigkeiten zu spüren waren, beschloss die *Schweizer Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit* (DEZA), den Umgang mit dem Faktor Religion zu untersuchen, um daraus brauchbare Ergebnisse für die EZA-Praxis zu gewinnen. Der Faktor Religion wurde zu einem Leitthema im Dialog zwischen der DEZA mit Sitz in Bern und dem *Eidgenössischen Departement für Ausländische Angelegenheiten* (EDA) erhoben. Dies betraf weiters Kooperationen mit verschiedenen Schweizer Hilfswerken und Entwicklungs-NGOs. Anne-Marie Holenstein, eine Konsulentin der Sektion NGO der DEZA, wurde mit der Leitung des diesbezüglichen Reflexionsprozesses beauftragt. Im Verlauf des Jahres 2003 fanden für Teilnehmer/innen aus NGOs und der DEZA fünf Workshops zu den Themen „Religion im ganzheitlichen Verständnis der EZA“ und „Religion als wichtiger soziokultureller Faktor“ statt. Parallel dazu wurde ein Grundlagenpapier zu Fragen des Verhältnisses von säkularer Gesellschaftsordnung bzw. Staat und Religion verfasst. Die Publikation *„Rolle und Bedeutung von Religion und Spiritualität in der EZA“* sammelt die Ergebnisse dieser intensiven Reflexionsphasen. Dieses offizielle Reflexions- und Arbeitspapier der DEZA wurde 2005 in deutscher, französischer, englischer und spanischer Sprache publiziert und ist auch Online zugänglich. (Holenstein 2006: 2)

Betont wird dabei aber, dass der in der Publikation erreichte Erkenntnis- und Wissensstand als vorläufig zu betrachten ist. (Holenstein 2005: 4)

3.2. Die Ambivalenz von Religion

Religion/en und Spiritualität bergen einerseits Chancen, Gesellschaften aufzubauen, zusammenhalten und zu vernetzen, andererseits aber auch Grenzen und gewisse Risiken, Entwicklungen in Gesellschaften zu erschweren oder Gesellschaften selber zu polarisieren. Religion und Spiritualität bergen demnach Kräfte gesellschaftlicher Erneuerung und Transformation, aber auch der Verhinderung gesellschaftlicher Veränderungen bzw. Verbesserungen.

Anne-Marie Holenstein beschreibt in ihrem Vorwort das Bemühen um interkulturelle Verständigung als grundlegenden Teil und Ausgangsbasis von Entwicklungsarbeit. Obgleich dieser Aspekt im internationalen Diskurs – leider – noch selten explizit thematisiert wird, wird den mit Religion/en und Spiritualität in Verbindung stehenden Werten grundsätzlich ihre positive Bedeutung für Entwicklung heute nicht mehr abgesprochen.

Spezifische kulturelle Hintergründe zu kennen und mit ihnen umgehen zu können, gilt mittlerweile als Basisvoraussetzung für die Durchführung von Entwicklungsprojekten. Wenn die Bereitschaft zum Dialog zwischen Einzelnen, aber auch zwischen religiösen und/oder politischen Gruppierungen fehlt, können Religion/en und Spiritualität entsprechend ihrer unauflösbaren Ambivalenz auch negative Entwicklungen in Gang setzen. Bei Umbrüchen und Verunsicherungen in einer Gesellschaft erhöht sich die Gefahr, religiöse Vorstellungen politisch zu instrumentalisieren, indem z. B. in grundsätzlicher Weise Haltungen von Toleranz untergraben oder polarisierende oder spaltende Tendenzen zwischen Bevölkerungsgruppen legitimiert und zementiert werden.[22] Dieser Art von bewusster oder auch unreflektierter Vereinnahmung von religiösen und spirituellen Vorstellungen gilt es entschieden zu widerstehen.

Positiv stabilisierend für Gesellschaften wirken religiöse Organisationen dann, wenn sie im sozialen Bereich – v. a. in wirtschaftlich schwächeren Ländern – Auffangnetze wie z. B. Krankenhäuser oder Schulen aufbauen. Religiöse und staatliche Organisationen, auf deren Partnerschaften im Kapitel 4 noch näher eingegangen wird, bemühen sich heute in partnerschaftlicher Zusammenarbeit weltweit

---

[22] Vgl. dazu folgenden Sammelband:
COLLET, Giancarlo/ ESTERMANN, Josef [Hrsg.]: *Religionen und Gewalt*. Münster/ Hamburg/ London: LIT-Verlag, 2002 (= Theologie und Praxis. Abteilung B; Bd. 15).

- Sozial- bzw. Nothilfe
- Wiederaufbauhilfe und
- langfristige Entwicklungsarbeit zu leisten. (Holenstein 2005: 4f.)[23]

Bei der Thematisierung von Religion und Spiritualität in der EZA sollte man sich über Eines im Klaren sein: Die stark eurozentrische Geprägtheit des Begriffs „Religion“ lässt sich – als einer von mehreren Gründen – u. a. auf die europäische Kolonialgeschichte zurückführen. Man kann auch nur schwer von einem einzigen interkulturell und interreligiös zu verwendenden Religionsbegriff sprechen, da es in einem Großteil außereuropäischer Länder, in deren oft von den Kolonialherrn unterdrückten Sprachen, für den Begriff Religion kaum exakte begriffliche Entsprechungen gibt.

Von diesem schwierigen Ausgangspunkt her, lassen sich Folgen für die Praxis der EZA ziehen: Generell gilt, dass in der EZA-Praxis Akteur/inn/e/n, aber auch Empfänger/innen, mit sehr weitläufigen und oft schwierigen Verhältnisbestimmungen von Religion und Kultur zu rechnen haben. Eine detaillierte Auseinandersetzung damit impliziert immer auch eine Reflexion über das westeuropäische Vorverständnis und Denken und den damit einhergehenden spezifischen religiösen Sprachgebrauch. Die Anerkennung einer grundlegenden Einbettung religiöser Vorstellungen in den allgemeinen, alltäglichen Lebensablauf der Empfänger/innen von EZA-Maßnahmen scheint aber ein unerlässlicher Ausgangspunkt zu sein. Für Zielgruppen in den sog. Entwicklungsländern scheint es also tendenziell selbstverständlich *religiös zu sein*;

---

[23] Ein Staat, der für das Wohl seiner Bürger/innen Verantwortung übernimmt, sollte ein staatliches *Sozialhilfe*system ins Leben rufen. Kirchen, Gewerkschaften oder private Institutionen wie etwa Versicherungen können und sollen aktiver Teil solcher sozialer Auffangnetze sein.
Die *Wiederaufbauhilfe* wird auch als *Katastrophen-* und *Hungerhilfe* bezeichnet. Die EZA begegnet hier Zerstörungen, die meist von Naturgewalten herrühren. Dabei wird getrachtet, Maßnahmen für einen Wiederaufbau oder der Bekämpfung einer Hungersnot möglichst gemeinsam mit der betroffenen Bevölkerung zu koordinieren, um Zielgenauigkeit und Effizienz zu gewährleisten.
Die konkrete *Entwicklungsarbeit* will Grundlagen und Strukturen schaffen, um den Menschen weltweit ein Leben in Würde zu ermöglichen. Dabei verfolgt die EZA das Prinzip der Nachhaltigkeit, des *“sustainable development“*. D. h. Entwicklungsarbeit kann auf Dauer nur über ihre Wirkungen in den folgenden Generationen beurteilt werden. Da Erfolge und Verbesserungen in diesem Sektor nicht sofort sichtbar sind, kann das Aufbringen von genügend finanziellen Mitteln mitunter problematisch werden. (Imfeld 2008: 22f.)
Das Leitbild der *nachhaltigen Entwicklung* als ein „Meilenstein der globalen Umweltpolitik“ geht wesentlich auf den *Brundtland-Bericht* mit dem programmatischen Titel *„Unsere gemeinsame Zukunft“* aus dem Jahr 1987 zurück. Die damals von den Vereinten Nationen eingesetzte Weltkommission für Umwelt und Entwicklung hatte diesen Bericht unter der Leitung der norwegischen Ministerpräsidentin Gro Harlem Brundtland herausgegeben. In weiterer Folge war dieser Bericht dann auch wesentlicher Ideenlieferant für die *UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung* (UNCED), die 1992 in Rio de Janeiro stattgefunden hat. Auf diesem Gipfel wurde u. a. die *Agenda 21* als globales Aktionsprogramm für eine nachhaltige Entwicklung verabschiedet. (Nuscheler 2004: 382.616)
Noch ein interessanter Hinweis zur Nachhaltigkeit aus Sicht der christlichen Ethik

GARDNER, Gary: *Die Einbeziehung der Religion in die Suche nach einer nachhaltigen Welt (Invoking the spirit: Religion and Spirituality in the Quest for a sustainable World)*. In: Worldwatch Institute [Hrsg.]: *Zur Lage der Welt 2003*. Münster, 291-327 (= Worldwatch Paper; Bd. 164).

Religion ist für sie evident und im Alltag unhintergehbar gegeben. Sie stellen also das Religiöse nicht infrage. Hingegen haben europäisch-westliche und christlich geprägte Vorstellungen das Religiöse wesentlich mit *dem Fragen* darum verbunden, wie im Anschluss näher ausgeführt wird.

Selbst unhintergehbar eurozentrische/n Denkweisen und Kategorisierungen verinnerlicht und ihnen verhaftet, schlägt Holenstein eine Umschreibung der Begriffe „Religion“ und „Religiosität“ vor. Im Gegensatz zur Selbstverständlichkeit des Religiösen in den sog. Entwicklungsländern gelten, mit Blick auf die europäisch-christliche Religionstheorie, Menschen als der *Frage* bedürftige Wesen, die sich somit auf dem Weg einer permanenten Antwortsuche befinden. Letzte Antworten wurden im Laufe der Geschichte – und werden immer noch – mit teils erstaunlicher Selbstverständlichkeit von Religionen erwartet. Der Begriff der Religiosität wird meist für die Klärung der je spezifischen Art und Weise, wie sich Religionen im einzelnen Menschen und in Gemeinschaften ausdrücken und somit auch für andere erkennbar sind, herangezogen. Die in den Religionen enthaltenen Sinnentwürfe sollten folglich in der EZA so gut als möglich auf konkrete menschliche Bedürfnisse hin bezogen werden. Zumindest sollte in den einzelnen Religionsgemeinschaften darüber ein Dialog entstehen. Im weiteren Verlauf des Berichts bringt Anne-Marie Holenstein drei charakteristische Merkmale, um die sehr abstrakten Begriffe der Religion, Religiosität bzw. Spiritualität genauer zu beschreiben und zu erfassen.

Ein erster wichtiger Punkt liegt in der Feststellung, dass aus einem europäisch geprägten Verständnis des Christentums heraus das „Nicht-Evidente“, d. h. für die Sinne nicht sichtbar Gegebene, den Bezugspunkt für Religiosität darstellt. In unseren religiösen Handlungen und Ritualen übersteigen wir alltägliche Erfahrungen der getrennten Sphären und eben dadurch üben diese Handlungen eine große Anziehungskraft auf uns aus.

Der zweite Punkt bezeichnet genau ein zum ersten Punkt gegenteiliges Merkmal von Religiosität: nämlich dieses Nicht-Evidente in Gemeinschaft mit anderen „auszuüben“. Religiöse Interaktionen berühren also immer zwei grundlegende Pole: den Pol des Unsichtbaren und Nicht-Evidenten und den Pol der konkreten gesellschaftlichen Verfasstheit von Religion. Erst wenn diese beiden Pole zusammentreffen, kann eigentlich erst von einer Religion gesprochen werden.

Drittens wohnt jeder Religion auch der Anspruch eines sog. "*ultimate concerns*" inne. *Paul Tillich*, ein evangelischer Religionsphilosoph,[24] hat hierfür eine sehr treffende Formulierung geprägt: *„Religion ist das, was mich unbedingt angeht."* (Holenstein 2005: 8f.)[25] Trotzdem muss sich das Ergriffensein eines Menschen von dem, was ihn unbedingt angeht, nicht notwendigerweise allein in religiösen Formen im engen Sinn ausdrücken. Literatur, Kunst und Kultur wohnt jeweils auch die Fähigkeit inne, den Menschen religiöse Inhalte zu vermitteln und zugänglich zu machen. Dass *die Substanz jeder Kultur die Religion ist*, zählt zu den Ecksteinen von Tillichs' Religionsphilosophie und Kulturtheologie. Doch auch die umgekehrte Formulierung, dass *der Ausdruck jeder Religion die Kultur ist*, hat ihre Gültigkeit. Eine mögliche Antwort auf die Frage nach der Religion als dem Unbedingten kann, in Aufnahme eines Gedankens von Tillich, beispielsweise in den Medien als einer „kulturellen Ausdrucksform" gefunden werden. (Baumotte 1995: 1260) Obwohl die Vermittlung religiöser Inhalte durch die Medien grundsätzlich positiv zu bewerten ist, sehen sich Religionen und Glaubensgemeinschaften diesbezüglich auch mit Schwierigkeiten konfrontiert.

Diese Schwierigkeiten für Religionen und Glaubensgemeinschaften rühren heutzutage in vielen Fällen von gänzlich konträren medial verbreiteten Bildern her, die in der Gesellschaft über sie vorherrschen. Um Vorverurteilungen und deren negative Verstärkung durch die Medien möglichst zu vermeiden, braucht es zwischen den religiösen Vertreter/inne/n und der Gesellschaft intensive Dialogprozesse. Denn einige gesellschaftliche Gruppen glauben in den Gläubigen Botschafter/innen des Friedens zu sehen, wohingegen die andere Seite ihnen oft sogar Kriegsgelüste unterstellt.[26] Diese fundamentale Ambivalenz liegt u. a. in der geschichtsträchtigen, – leider – oft zweideutigen Einstellung der Weltreligionen zur Gewalt begründet. Es gibt vielfältige religiöse Traditionen und Vorstellungen von Gott oder etwas Göttlichem, welche die Ausübung von Zwang unter gewissen Umständen erlauben oder

---

[24] Vgl. dazu http://www.theo.uni-trier.de/tillich/tillich.html (Zugriff 24.10.2008).

[25] Vgl. zu Paul Tillich, dem Unbedingtheitsanspruch von Religion und dessen, worauf sie sich bezieht: RADJUTUGA, Ferdinandus: *Gott als das, was uns unbedingt angeht: Paul Tillichs Gotteslehre und ihre Relevanz für den Dialog mit der säkularisierten Kultur und den Religionen*. (Diss.), Universität Wien, 2002.

[26] Vgl. dazu: GABRIEL, Ingeborg: *Ist die Re-Theologisierung der Politik ein Übel? Eine Antwort von Rudolf Burger*. In: GLEIßNER, Friedrich/ RUEDL, Hanspeter/ SCHNEIDER, Heinrich (u. a.) [Hrsg.]: *Religion im öffentlichen Raum. Religiöse Freiheit im neuen Europa*. Wien/ Köln/ Weimar: Böhlau Verlag, 2007b, 122 (= Iustitia et Pax. Dokumentationen; Bd. 5).
Es wird hingewiesen, dass im Umgang mit Gewalt weder die Religion/en noch säkulare Weltanschauungssysteme „eine weiße Weste" haben. Selber Theologin, stellt Ingeborg Gabriel mit Bezug auf Röm 3,9 fest, dass historisch betrachtet alle Menschen unter der Sünde stehen. Weil aber das Christentum in seinen Grundsätzen auf Gewaltverzicht und Vergebung basiert, schmerzt die Tatsache der Unausrottbarkeit des Bösen in der Welt aus theologischer Sicht noch mehr.

mitunter auch Opfer um des Glaubens willen akzeptieren. Gleichzeitig findet man aber auch genau gegenteilig lautende Quellen, in denen an der Unvereinbarkeit von Glaube und Gewalt unter allen Umständen festgehalten wird.[27] Der These folgend, dass Religionen infolge sich verstärkender globaler Vernetzungen in Zukunft bei politischen Konflikten an Bedeutung zunehmen werden, sollten wir mehr Wachsamkeit entwickeln, Religionen vor politischen Vereinnahmungen zu schützen und ihre positiven Effekte zu stärken. (Holenstein 2005: 10f.) Religionen müssen sich jedenfalls

> *„[…] in einer globalisierten Welt als friedensfördernd und gewaltmindernd bewähren […]"*
> (Gabriel 2007: 208)[28]

Religiöse Überzeugungen bergen, dem Grundzug der Ambivalenz entsprechend, einige Gefahrenquellen: Wie bereits angemerkt, bezieht sich Religion wesentlich auf das den Alltag übersteigende Unbedingte. Durch ihre Symbolkraft und die den Alltag oft transzendierenden Handlungen, spricht man auch vom *„symbolischen Mehrwert"* der Religion. Manche Expert/inn/en bringen hier den Einwand, dass eben dieser symbolische Mehrwert zu erhöhter Aggressivität und Gewaltbereitschaft der Anhänger/innen führen kann. In gegenwärtigen Diskussionen über totalitäre religiöse Ausformungen nehmen die wesentlich durch ihren ausschließlichen Geltungsanspruch charakterisierten monotheistischen Religionen eine prominente Stellung ein.[29] Monotheistischen Religionen werden von verschiedenen Seiten Schwierigkeiten bei der richtigen Unterscheidung zwischen göttlichen, absoluten Ansprüchen

---

[27] Exemplarisch für die Unvereinbarkeit von Glaube und Gewalt verkündet das Christentum mit der bereits anbrechenden Gottesherrschaft durch Jesus Christus zugleich eine Überwindung jeglicher Gewalt, die menschliche Beziehungen nur pervertiert. Die Bergpredigt in Mt 5,1-7,28 bietet hierfür das Fundament und zugleich gilt sie als *Magna Charta* dieses christlichen Gewaltverzichts, der in einer Realisierung des Gottes- und Nächstenliebesgebots gipfelt. Zwei Seligpreisungen der Bergpredigt beleuchten paradigmatisch das Verhalten, zu dem ein/e Christ/in angesichts von Gewalt aufgefordert ist. Mt 5,5.9 preist diejenigen selig, die keine Gewalt anwenden, namentlich die „Sanftmütigen" und die „Friedensstiftenden". Den Sanftmütigen haften dabei aus heutiger Sicht Konnotationen des passiven Widerstands an, wohingegen den Friedensstiftenden eine aktivere Rolle zukommt. Vgl. dazu:
GABRIEL, Ingeborg: *Gewalt in Europa. Ursachen Hintergründe Auswege*. Regensburg: Friedrich Pustet Verlag, 1995, 78 (= Soziale Perspektiven; Bd. 9).

[28] Vgl. dazu den gesamten Artikel:
GABRIEL, Ingeborg: Interreligiöse Dialoge – ein Weg zu Frieden und Verständigung. In: FASCHINGEDER, Gerald [Hrsg.]: Religion und Entwicklung. Wechselwirkungen in Staat und Gesellschaft. Wien: Mandelbaum-Verlag, 2007a, 205-235.

[29] Der Ägyptologe Jan Assmann hat durch seine These über den Zusammenhang von „intoleranten" monotheistischen Religionen mit erhöhter Gewaltbereitschaft in den letzten Jahren einen weitläufigen und spannenden Diskussionsprozess ins Rollen gebracht. Vgl. dazu:
ASSMANN, Jan: *Monotheismus und die Sprache der Gewalt. Vortrag im Alten Rathaus am 17. November 2004*. 2. Aufl., Wien: Picus-Verlag, 2007 (= Wiener Vorlesungen im Rathaus; Bd. 116).

und den Ansprüchen der menschlichen Existenz in ihrer geschichtlichen Verfasstheit nachgesagt.

Doch selbst in der EZA tätige *Faith Based Organisations* (FBOs)[30] sind vor Machtmissbrauch und der Verletzung von Grundrechten nicht gefeit. Bezüglich Letzteren wird die meist männlich dominierte Hierarchie dieser Organisationen kritisiert, was dem Erfordernis der Gendergerechtigkeit eindeutig zuwiderläuft. (Holenstein 2005: 10f.)

Diese wunden Punkte der Religion/en machen sie auch dementsprechend leicht für andere Zwecke instrumentalisierbar. In identitätspolitischen Debatten nehmen Politiker/innen mit ihren meist feinen Sensoren für ethnokulturelle und kulturell-religiöse Spannungen diese oft auf und verwenden sie zur Verwirklichung eigener politischer Ziele. Seit *9/11*[31] kommt man an der Problematik von terroristischen Anschlägen und deren missbräuchlicher religiöser Legitimierung kaum mehr vorbei. (Holenstein 2005: 12) Doch diese in der Öffentlichkeit negative Wahrnehmung, nicht nur des Islam, hat generell mit der Art und Weise der „Vermarktung“ und Repräsentanz von Religion/en in den Medien zu tun. Mediale Katastrophenberichterstattung scheint durch eine einseitige Bewertung von Religion/en als „gewalttätig“ der Devise *‚bad news are good news’* frönen zu wollen. Eine zerstörte, in Trümmern liegende Schule im Libanon, Irak oder in Israel lässt sich medial schlichtweg „besser verkaufen“, wohingegen das durch die Religion bewirkte Gute und Schöne trotz der Eindrücklichkeit „hintangestellt“ wird! (Gabriel 2007b: 118)

Der Soziologe *Thomas Meyer* hat den Missbrauch von kulturell-religiösen Unterschieden intensiv erforscht und der Bericht der Schweizer DEZA bringt einige seiner

---

[30] Holenstein weist darauf hin, dass der Begriff der *Faith Based Organisations* auch in der internationalen EZA immer häufiger gebraucht wird. Um zu verdeutlichen, dass sich die Auseinandersetzung mit Fragen rund um Religion/en, Spiritualität und EZA nicht nur auf christliche Glaubensgemeinschaften beschränkt, spricht sich Holenstein für eine Verwendung des englischen Begriffs auch im Deutschen aus. Dieser Meinung schließe ich mich an und werde im weiteren Verlauf meiner Arbeit auch die englische Bezeichnung bzw. die Abkürzung FBO verwenden. Vgl. dazu:
HOLENSTEIN, Anne-Marie: Rolle und Bedeutung von Religion und Spiritualität in der Entwicklungszusammenarbeit: Ein Reflexions- und Arbeitspapier. Bern: Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit DEZA, 2005, 30, Fußnote 46.

[31] Religiös-fundamentalistisches Gedankengut ist durch ein Ziel gekennzeichnet, das in der Regel die Bewältigung einer aktuellen Krisensituation bedeutet. Entsprechend einem sog. *verfallstheoretischen Ansatz*, muss die moralisch verdorbene Gegenwart durch eine „Wiederbelebung der ‚besseren’ Vergangenheit“ überwunden werden. Der einzige Ausweg aus der akuten Kulturkrise bietet sich in einer Rückkehr zur Religion in ihrer möglichst ursprünglichsten und unverfälschten Form.

„Darin zeigt sich der grundsätzlich rückwärtsgewandte Charakter des Fundamentalismus, für den das Heil in der Vergangenheit liegt.“

Vgl. dazu: GABRIEL, Ingeborg: *Gibt es einen fundamentalistischen Imperativ? Die Moderne zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*. Wien: Ringvorlesung Religiöser Fundamentalismus am 24.10.2005, 7f. [unpubl.].

Schlussfolgerungen. Meyer warnt trotz des Risikos des Missbrauchs davor, das Religiöse im öffentlichen Leben nicht mehr zu thematisieren und somit nur der Privatsphäre der/des Einzelnen zu überlassen. Damit würde der Fundamentalismus nicht als dasjenige thematisiert, was er im Wesentlichen ist; nämlich eine immanent politische Strategie. Im Gegenteil, man würde im Fundamentalismus einen ernstzunehmenden Glauben sehen und das wäre unzulässig, wenn nicht gar fahrlässig. Thomas Meyer postuliert deshalb: (Holenstein 2005: 12)

> *„Fundamentalismus ist gerade nicht die Rückkehr des Religiösen in die Politik, sondern die systematische Behinderung von religiösen und moralischen Diskursen in der Politik, sofern sie von der fundamentalistisch machthabenden Variante auch nur im Geringsten abweicht.“*
> (Thomas Meyer zitiert nach Holenstein 2005: 12)[32]

Er bezeichnet religiöse Lebensformen auch in der Moderne als eine der wichtigsten Bausteine für die Ausbildung von moralischen Motiven, um in der Öffentlichkeit verantwortungsvoll handeln zu können. (Holenstein 2005: 13) Der DEZA-Bericht erwähnt noch eine Initiative, die in der Schweiz ihren Ausgang genommen hat.

Um einen ganzheitlichen und konstruktiven Umgang mit der Ambivalenz von Religion/en zu ermöglichen, wurde im April 1999 in Genf ein sog. *Spiritueller Appell* verabschiedet, der in den Folgejahren von zahlreichen Vertreter/inne/n von Glaubensgemeinschaften und Organisationen der Zivilgesellschaft unterzeichnet worden ist. (Holenstein 2005: 22f.) Die wortgetreue Wiedergabe dieses Appells:

> *„Weil wir in unseren Religionen, oder aus persönlicher Überzeugung* gemeinsam die Würde der menschlichen Person respektieren * gemeinsam Hass und Gewalt ablehnen * gemeinsam auf eine bessere und gerechtere Welt hoffen, rufen wir, Vertreter der Glaubensgemeinschaften und der Zivilgesellschaft, die Führer der Welt auf – was auch immer ihre Einflusssphäre ist –, an den folgenden drei Prinzipien absolut festzuhalten: 1) Ablehnung, sich auf religiöse und spirituelle Macht zu berufen, um irgendwelche Gewalt zu rechtfertigen. 2) Ablehnung, sich auf religiöse und spirituelle Macht zu berufen, um Diskriminierung und Ausschluss zu rechtfertigen, 3) Ablehnung, andere auszubeuten oder zu beherrschen durch Kraft, intellektuelle Stärke, spirituelle Überzeugung, Reichtum oder soziale Stellung.“* (Holenstein 2005: 22f.)

Das mitunter zweideutige Verhältnis der Religion/en zur Gewalt wurde in diesem Abschnitt schon thematisiert. Einerseits werden Religion/en und Spiritualität als hilfreiche Potentiale gesehen, um zentrale Begrifflichkeiten in der EZA, wie z. B. Ganzheitlichkeit, Partizipation und Nachhaltigkeit nicht zu bloßen Worthülsen verkommen zu lassen, sondern sie aktiv zu verwirklichen. Andererseits sind religiöse Gemeinschaften immer dem Risiko ausgesetzt, dass

---

[32] Vgl. MEYER, Thomas: *Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede*. 1. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2002.

von Außen der Zugriff auf ihre spirituellen und materiellen Ressourcen gesucht und die damit verbundene Macht missbräuchlich verwendet werden kann.

Diese Ambivalenzen, mit denen sich das Religiöse im Umfeld der EZA immer wieder konfrontiert sieht, gelten als einer der wesentlichsten Gründe, weshalb Religion in Verbindung mit Spiritualität in der praktischen EZA-Arbeit so oft tabuisiert worden ist bzw. immer noch wird. Wenn man diesen Ambivalenzen aber immer nur ausweicht, wird dadurch vorsätzlich ein zentraler Teil der Lebenswirklichkeit, v. a. der Menschen in den sog. Entwicklungsländern, ausgeblendet. Daher scheint mir in der EZA eine Entscheidung „*entweder* Religion wird explizites Thema, *oder* sie wird gar nicht thematisiert“ nicht sinnvoll zu sein. Mit einem Sowohl-als-auch kann eher ein Weg nach vorne und in die richtige Richtung gefunden werden. Denn: Ohne Bereitschaft, auf gewisse Risiken einzugehen, können EZA-Projekte auf Basis von Ganzheitlichkeit und Kreativität keinesfalls verwirklicht werden. (Holenstein 2005: 23) Auch auf internationaler Ebene wurde in den letzten Jahren die vermehrte Bereitschaft spürbar, sich mit religiösen Motiven als Ursache von Konflikten intensiver auseinanderzusetzen und diese zu entschärfen. Im Rahmen von Dialoginitiativen sollen Vertreter/innen der verschiedenen Kulturen und Religionen ins Gespräch kommen, um die Verständigung untereinander zu fördern. Ein Beispiel dafür ist etwa der sog. *‚Dialog der Zivilisationen’*, den der damalige iranische Präsident Mohammed Khatami im Jahr 2000 initiiert hat. Gewissermaßen in einer Weiterführung dieses Gedankens erklärte die UNO das Jahr 2001 zum *‚Jahr des Dialogs zwischen den Zivilisationen’*. 2005 leitete schließlich UNO-Generalsekretär *Kofi Annan* das Projekt einer *‚Allianz der Zivilisationen’* in die Wege. Diese Dialogbemühungen werden zusammen mit bereits vorhandenen Initiativen, die sich *gegen* Extremismus und religiöse Vorurteile und *für* Verständigung und Frieden einsetzen, von einem eigens dafür geschaffenen Zentrum von New York aus koordiniert. (Gabriel 2007a: 207)

3.3. Religion/en und ihr Beitrag zu Kulturleistungen

Der vielschichtige und vieldeutige Begriff der Kultur fungiert im thematischen Zusammenhang mit Religion und Spiritualität als Überbegriff. Religionen partizipieren an und sind auch selbst ein Teil der alle gesellschaftlichen Bereiche umfassenden Leistungen der Kultur, indem sie *Wege des Glaubens (ways of believing), Wege des Lebens (ways of life)* und *Wege des*

gemeinschaftlichen Zusammenlebens (*ways of living together)* eröffnen. Die *ways of believing* bezeichnen vereinfacht das Hoffen auf metaphysische bzw. göttliche Sinngebung und das Hoffen auf Heil und Heilung nach dem Tod. Mit der Feststellung, dass Religionen *ways of life* eröffnen, wird auf eine spezifische Ordnung des Individuellen, aber auch des Gemeinschaftslebens *(ways of living together)* verwiesen. Es geht dabei um eine spezifische Gestaltung der Lebensweise, der Art am Produktionsprozess teilzunehmen, aber auch um die Art und Weise, wie die Alltagskultur aus fundamentalen sozialen und politischen Grundwerten heraus gestaltet wird. (Holenstein 2005: 9) Fremde Kulturen zu respektieren, d. h. Respekt vor ihren Leistungen und auch vor ihren Religionen zu zeigen, gilt schon als Grundvoraussetzung, um gute *ways of living together* entstehen zu lassen.

Mit derselben Festigkeit soll aber auch Traditionen, welche den Menschen in seiner integralen und ganzheitlichen Entwicklung hemmen, nicht falscher Respekt entgegengebracht werden. Dies gilt vor allem deshalb, weil sich solche, die Entwicklung des Menschen hemmenden Traditionen und spirituellen Einstellungen, oft aus falschen Denkmustern und Machterhaltungsstrategien heraus, als religiös begründet legitimieren. Religiöse Führer/innen machen sich die oft mehrdeutigen religiösen Grundlagentexte zueigen, um etwa Genitalverstümmelungen von Frauen in Teilen Afrikas, aber auch allzu strikt praktizierte Fastenvorschriften, religiös einseitig in die von ihnen gewünschte Richtung zu interpretieren.

Der UN-Weltentwicklungsbericht 2004 mit dem Titel *Kulturelle Freiheit in unserer Welt der Vielfalt*, bringt auf Seite 5 eine Kulturdefinition, die zu einer sehr differenzierten Betrachtungsweise einlädt. Kultur wird dabei gewissermaßen als ein System von Werten und Bräuchen bestimmt, das aber ständig erneuert und mit Leben erfüllt wird. Das geschieht, wenn in dieser Kultur lebende Menschen Traditionen und Wertvorstellungen zu hinterfragen beginnen und somit im Diskurs mit Anderen an der eigenen Kultur Adaptationen und Neudefinitionen vornehmen. Kulturelle Freiheit erklärt der Bericht als einen Zustand, in dem Menschen je nach ihrem Willen und entsprechend ihren Vorstellungen leben können. Begriffe wie „Kultur“, „Tradition“ oder „Authentizität“ will der Bericht allerdings nicht mit dieser kulturellen Freiheit gleichsetzen. Damit soll vermieden werden, dass die weiter oben schon ausgeführten entwicklungshemmenden Traditionen eine Art rechtliche Grundlage bekommen könnten.

Eine mit *Cultures, Spirituality and Development* betitelte Studie des *World Faiths Development Dialogue* (WFDD)[33] beschäftige sich näher mit dieser komplexen Materie. Die Schlussfolgerung dieser Studie enthält grundlegende Feststellungen zu Kultur:

- Eine Kultur sollte adaptionsfähig sein.
- Eine Kultur sollte kreativ und selektiv mit äußeren Einflüssen umgehen können.
- Weiters sollte eine Kultur fähig sei, jeder Form von Unmenschlichkeit (von außen oder von innen) Widerstand zu leisten. (Ausbeutung, Ungerechtigkeit etc.)
- Eine Kultur hat sinnstiftende Funktionen zu erfüllen.

Letztlich findet in einer Kultur grundlegende Bedeutungssuche und Sinngebung für Menschen statt, weshalb sich auch der enge Bezug von Kultur und Spiritualität ergibt. Gleichzeitig soll jede Kultur ein hohes Potential kritischer Sensibilität gegenüber Instrumentalisierungen und Verzweckungen von Religion und spirituellen Vorstellungen enthalten. Kultur und Religion dürfen nicht für andere – vor allem letztlich inhumane – Zwecke funktionalisiert werden. (Holenstein 2005: 9f.)

3.4. Kultur/en im Blickpunkt der internationalen Ethik

Obwohl der Artikel *„Entwicklungspolitik als Kulturbegegnung. Einige Überlegungen zur Relevanz von Kultur für die internationale Ethik“* schon 1988 geschrieben wurde, hat er kaum an Aktualität eingebüßt. Ingeborg Gabriel zeigt darin grundsätzliche Entwicklungslinien in der Entwicklungspolitik auf. An dieser Stelle scheint es mir wichtig, kurz auf autobiographische Daten der Autorin dieses Artikels einzugehen. Sie arbeitete zwischen 1976 und 1980 für das Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen an solch unterschiedlichen Orten wie New York, Nepal und der (damaligen) Volksrepublik der Mongolei. Aus ihren eigenen Erfahrungen zieht sie die Schlussfolgerung: Der/Dem Entwicklungsarbeiter/in geht es in der Praxis gezielt darum, wie durch staatliche Entwicklungshilfegelder geförderte Projekte die Lebensbedingungen der Mehrzahl der Menschen in einem Land wesentlich verbessern können. Auf diese an sich „banale“ Frage geben die Entwicklungstheorien die unterschiedlichsten Antworten:

[33] Unter Punkt 4.1. dieser Arbeit gehen komme ich auf den WFDD noch genauer zu sprechen.

Von den *wachstumsorientierten Ansätzen der 1960er Jahre* mit dem wesentlichen Ziel der sog. *„nachholenden Entwicklung“* ausgehend, sah man v. a. in großen Infrastrukturprojekten den Schlüssel zum Erfolg. Diese These einer nachholenden Entwicklung verweist auf die lange Zeit gehegten Hoffnungen, dass es für sog. Entwicklungsländer möglich sein würde, innerhalb relativ kurzer Zeit einen Entwicklungsprozess zu durchlaufen, der ihnen einen im Vergleich zu den Industrieländern ähnlichen Wohlstandslevel ermöglicht. Dies ist in Verbindung mit einer vorrangigen Fokussierung auf ein stetig anwachsendes Bruttonationalprodukt zu sehen, an dem der Erfolg von Entwicklung primär gemessen wurde. (Gabriel 1988: 247f.)

Die *1970er Jahre* brachten eine Wende des Denkens mit sich, da sich in den „sich entwickelnden Ländern“ soziale Gegensätze eher vertieften anstatt sich aufzulösen. Von internationalen Entwicklungsorganisationen wie der *Weltbank* und der *Internationalen Arbeitsorganisation ILO* wurden in dieser Zeit neue Entwicklungsstrategien erdacht. Diese fokussierten auf verstärkte Förderung der Landwirtschaft und somit von Kleinbäuerinnen und Bauern, sowie auf die Erfüllung von Grundbedürfnissen armer Bevölkerungsschichten. Weiters begann man in den 1970er Jahren vermehrt meta-ökonomische Kriterien in den Begriff Entwicklung hineinzulegen. So ist seit dieser Zeit der Begriff *Partizipation* der Zielgruppen, d. h. von Entwicklungshilfeempfänger/innen, nicht mehr aus dem EZA-Diskurs wegzudenken. (Gabriel 1988: 248f.)

In den *1980er Jahren*, einer Zeit von massiven Schuldenkrisen in vielen sog. Entwicklungsländern, musste der Traum von einer neuen *Internationalen Weltwirtschaftsordnung* mit gerechten Rahmenbedingungen, auch von der katholischen Kirche unterstützt,[34] als „ausgeträumt“ bezeichnet werden. Enthusiasmus wich der Resignation, v. a. bezüglich der These der *„nachholenden Entwicklung“*. Mit diesem realistischeren Blick auf die Welt ging auch die Erkenntnis einher, dass natürliche Ressourcen mit ihrer Begrenztheit den Aufholbestrebungen der sog. Entwicklungsländer *„natürliche Grenzen“* auferlegen, die man auch mit technischem Know-how nicht überwinden kann. Ende der 1980er Jahre stellte sich darüber hinaus immer mehr die Frage, ob diese Angleichung der sog. Entwicklungs- an die Industrieländer für beide Seiten überhaupt wünschenswert wäre. Allerdings muss sich diese Feststellung mit einem Zynismusvorwurf auseinandersetzen, der aus Sicht der armen

[34] Vgl. dazu Nr. 61 und 64 von PP, zitiert nach: PAUL VI.: *Enzyklika Populorum progressio. Rundschreiben über den zu fördernden Fortschritt der Völker*. Leutesdorf am Rhein: Johannes-Verlag, 1968.

Bevölkerung von sog. Entwicklungsländern durchaus verständlich ist. Ein Land, das noch (fast) nie in den Genuss von Phasen wirtschaftlichen Wachstums und Erfolgs gekommen ist, nimmt wahrscheinlich, sollte es doch plötzlich die Möglichkeit dazu bekommen, durchaus auch negative Auswirkungen z. B. auf die Umwelt, in gewissem Ausmaß „leichter" in Kauf. (Gabriel 1988: 247f.) Seit den 1980er Jahren lässt sich allerdings auch ein neuer Trend erkennen. Dieser zeigt sich in Bemühungen, neben den grundlegenden sozialen Indikatoren auch vermehrt *kulturelle Faktoren*[35] in den Entwicklungsdiskurs explizit einzubeziehen und zu thematisieren. Dieser Wandel war ein weiterer, wichtiger Schritt in die Richtung, Entwicklungsprozesse umfassender zu sehen. Diese neue Sichtweise ermöglichte es, Entwicklung als einen Vorgang zu betrachten, der sozusagen alle Subsysteme einer Gesellschaft betrifft. Mit dem Einbezug von Kultur in den Entwicklungsprozess geht allerdings die Prämisse einher, dass der Entwicklungsbegriff auch eine normative Seite impliziert, d. h. einer Konkretisierung und inhaltlichen Füllung mit grundlegenden Werten bedarf. Auf diesen Fundamenten aufbauend, sollte es möglich sein, in einzelnen Teilbereichen der Gesellschaft, wie z. B. in der Wirtschaft, ethische Schwerpunktsetzungen vorzunehmen, die dann immer in einer bestimmten Kultur mit ihren Wertvorstellungen zu verorten sind. Eine weitere grundlegende Frage wäre: Kommt auf Basis dieser Überlegungen auch in einer *internationalen Ethik*, bei der es um die *sittliche Ordnung von Entwicklung und EZA* geht, der Kultur eine besondere Stellung zu und welche?

Will man in einem Entwicklungsprozess kulturelle Faktoren artikulieren, können sich allerdings leicht Schwierigkeiten ergeben. Eine besteht in der Tatsache, dass Werte bzw. grundlegende Verhaltensmuster nur schwer zu operationalisieren und einem konkreten Projekt „überzustülpen" sind. Außerdem herrscht in diesem Zusammenhang in sog. Entwicklungsländern oft die unbewusste Angst vor, dass es notwendig ist, die eigenen Traditionen und Werte aufzugeben, um an Fortschritt und Entwicklung teilhaben zu können. Von solchen Auffassungen, die den Entwicklungserfolg an die Übernahme oder gar Aufoktroyierung von fremden Wertsystemen und Verhaltensweisen binden, muss heute in jeder Hinsicht Abstand genommen werden.

---

[35] Die erst 2006 in Kraft getretene *UNESCO-Konvention zum Schutz des immateriellen Kulturerbes* ist eine noch junge, aber dennoch bedeutsame Initiative im Überschneidungsbereich von Kultur und Entwicklung. Dabei geht grundlegend um die Bewahrung von lebendigem Wissen und kulturellen Ausdrucksformen jenseits des Materiellen. (Kopf 2007: 27)
Vgl. dazu den Themenschwerpunkt „Immaterielles Kulturerbe" in Südwind, einem Magazin für internationale Politik, Kultur und Entwicklung in der April-Ausgabe von 2007 auf den Seiten 27-36.

Im Gegensatz dazu wäre es zu begrüßen, ein grundlegendes Ziel aller Entwicklungsbemühungen in einer situationsbezogenen und behutsamen Integration von Werten aus der Tradition und von übernommenen moderneren Lebensvorstellungen zu sehen. Um diese Synthese zu verwirklichen, brauchen Werte der Tradition und Werte eines menschlichen Fortschritts zweifelsohne einen kulturellen Rahmen mit einem integrierenden, übergeordneten Horizont, innerhalb dessen diese verschiedenen Werte in gegenseitiger Bezogenheit füreinander fruchtbar werden können.

Sozialethisch gedeutet, umfasst der Kulturbegriff alle Bereiche der menschlichen Lebensgestaltung wie auch alle Formen des sozialen Verhaltens, womit auch EZA inkludiert ist. Dabei ist der Kulturbegriff in seiner Differenzierung zum Begriff der Gesellschaft bedeutsam. Unter *„Kultur“* subsumiert man die Beschreibung von historisch einmaligen Ereignissen, wohingegen sich *„Gesellschaft“* eher auf das Universale bezieht. (Gabriel 1988: 249f.) Folgende drei Aspekte dienen zur Untermauerung der Unverzichtbarkeit des Kulturbegriffs für den Entwicklungsdiskurs:

- Erstens: Der Kulturbegriff erfüllt die Grundfunktion, die einzelnen Sachbereiche zum Gemeinwohl in das richtige Verhältnis zu setzen. Dabei wird erst durch den Kulturbegriff offensichtlich, in welch hohem Maß sich dieses Gemeinwohl im Rahmen des geschichtlich Gegebenen verwirklichen lässt. Hier die richtige Verhältnisbestimmung zu finden, nimmt in der Entwicklungsfrage im Vergleich zu anderen sozialen Fragen einen noch höheren Stellenwert ein. Ein gewichtiger Grund dafür muss in der schon mehrfach genannten Tatsache gesehen werden, dass in vielen sog. Entwicklungsländern die Sphäre des Alltagslebens mit derjenigen von Religion und Glaube einen noch viel größeren Überschneidungsbereich als in vielen Industrieländern aufweist.
- Der zweite Grund für die hohe Wertschätzung des Kulturbegriffs in der EZA wurzelt in der Feststellung, dass jeder Fortschritt, jeder höhere Grad an Humanität und positiver Lebenserfüllung, nur in einem kulturellen Raum möglich ist. Erfolgreiche EZA ist demzufolge auch nur von dieser Bindung an einen kulturellen Raum her durchführbar und verstehbar.
- Drittens hat schon zu Beginn der 1990er Jahre die Bedeutung und Wertschätzung des *interkulturellen Dialogs* als einer Basisvoraussetzung der internationalen Kooperation in großem Maß zugenommen. Damit soll jedem Versuch einer/eines Partnerin/Partners, in einem Entwicklungsprozess die eigenen Werte und Normen zu verabsolutieren und als einzige Chance für gelingende Entwicklungsprozesse zu sehen, schon im Vorhinein der Wind aus den Segeln genommen werden. Man kann es nicht oft genug anmerken: Einer Einzelkultur kann in

einer Sachfrage nie die oberste Priorität eingeräumt werden, da sie immer Relativierungen erfahren wird. Diese Relativierung kann von zwei Seiten her geschehen. Der einzelne Mensch, die Art wie sie/er ihr/sein Leben gestaltet und sich einzelne Wünsche erfüllt, relativiert in gewisser Weise eine vorgegebene Kultur. Außerdem ist Kultur an sich immer ein immanent offenes System, welches mit anderen Kulturen in Kontakt steht. (Gabriel 1988: 251)

Jeder kulturelle Rahmen, in welchen Menschen sich eingebettet finden, beinhaltet jedoch auch manche Elemente, die einer positiven, menschenwürdigen Entwicklung entgegenstehen. In vielen sog. Entwicklungsländern sind auch Mischkulturen eine prägende Erscheinung, in der sich sehr traditionale Elemente – oft gezwungenermaßen – mit äußerst heterogenen Elementen westlicher Herkunft vermengen. Eines dieser traditionalen Elemente liegt in den dort noch weitgehend starken Familienbanden. Über diverse Kanäle können diese Familienbande mitunter so tief in Gesellschaften hinein wirken, dass sie sich „negativ" – d. h. aus Sicht westlicher Entwicklungsexpert/inn/en nachteilig – auf das wirtschaftliche Engagement von Einzelpersonen oder Gruppen in den sog. Entwicklungsländern auswirken. Trotz der offensichtlichen Schwierigkeiten, unter Einbeziehung möglichst aller Meinungen, eine *Güterabwägung* vorzunehmen, erweist sich eine solche oft als notwendig. Diesbezüglich erlangte im Kontext der EZA die Bestimmung von zwei aufeinander verwiesenen „Arten der Armut", *geistiger und materieller Armut*, große Bedeutung.[36] (Gabriel 1988: 252)

Folglich muss für eine gesamtmenschliche Entwicklung angemerkt werden, dass sich aus dem Wissen um die jedem Menschen eigene Würde folglich auch eine Wertschätzung ihrer/seiner

---

[36] Vgl. SCHMIDT, Walter: *Option für die Armen? Erkenntnistheoretische, sozialwissenschaftliche und sozialethische Überlegungen zur Armutsbekämpfung*. München/ Mering: Rainer Hampp Verlag, 2005, 50-51. Auf Aspekte dieser beiden Arten von Armut geht auch die im lateinamerikanischen Kontext entstandene *Befreiungstheologie* mit ihrer „Option für die Armen" ein. Aus Sicht der Befreiungstheologie kann die christliche Religion ihren Vollsinn nämlich nur entfalten, wenn die Heilsgeschichte nicht von der menschlichen „profanen" Geschichte *in der Welt* getrennt wird. Ein wesentliches Augenmerk der Theologie der Befreiung liegt daher eminent im Einklagen der Bedeutung des Diesseitigen, der Armut und Not, in eine Theologie, die sich (zu) oft allein auf das *Eschaton* (die letzten, jenseitigen Dinge) bezieht. Daraus ergeben sich folglich zwei Dimensionen dieser Theologie:

1. In weiten Teilen der Welt sehen sich Christ/inn/en vehement mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit einer – oft himmelschreienden – *materiellen Armut* konfrontiert. Diese Tatsache verweist auf ein Missverhältnis bezüglich des den Menschen versprochenen Heils, dem Christ/inn/en nicht resignativ gegenüber stehen können und wollen.
2. Aufgrund der notwendigen wechselseitigen Beziehung zwischen realer Armut in der Welt und dem durch die Kirche zugesicherten Heil, das den Armen ihren tristen Alltag übersteigen helfen soll, kann die offenkundige *geistige Armut, der Mangel von Heil ‚in dieser Welt'*, von der Theologie auch nur im Zusammenwirken mit anderen Wissenschaften – d. h. interdisziplinär – angegangen werden.

Der Vorwurf, die Befreiungstheologie würde sich zu sehr und einseitig mit dem Diesseits und den damit einhergehenden realen gesellschaftlichen Machtverhältnissen beschäftigen, stellte diese spezifische Ausprägung der Theologie von Seiten des kirchlichen Lehramtes mehrmals „ins marxistische Eck". Dieser Vorwurf begründet bis heute das teils sehr ambivalente Verhältnis der Theologie der Befreiung zur offiziellen Kirchenführung.

kulturellen Lebensform ergeben muss. Um der Würde des Menschen beziehungsweise seiner Selbstachtung zu entsprechen, soll das Ziel jedes Entwicklungsprozesses sein, möglichst alle Bestrebungen und Bedürfnisse des Menschen wahrzunehmen und anzuerkennen, um sie dann auch in den angestrebten Veränderungsprozessen integrieren zu können. Diesbezüglich kann eine Rangordnung, eine *Hierarchie der Bedürfnisse* je nach Dringlichkeit und Wertigkeit nicht außer Acht gelassen werden. Gemäß der Orientierung an den Grundbedürfnissen kommt der Nahrung, der Kleidung und einem Obdach eine vorrangige Dringlichkeit zu, wobei damit eine *Hierarchie der Werte* nicht notwendigerweise zusammenfällt. Das vielleicht charakteristischste Merkmal der sog. Entwicklungsländer liegt in der hohen Bedeutung, die gemeinschaftlichen und religiösen Werten in diesen Gesellschaften zugeschrieben wird. Die bisherigen Gedankengänge reflektierend, lässt sich Folgendes herausstreichen: Wenn diese als eher traditionell beurteilten Werte ausgehöhlt oder auch ganz zerstört werden und an ihre Stelle eine an materiellen Gütern orientierte Lebenshaltung tritt, kann dies nicht ohne wesentliche Änderungen der Gesellschaftsstruktur vor sich gehen. Hier hat der *Fortschrittsgedanke* sein Ziel nicht erreicht, da die Reduktion des Menschen allein auf den Status eines *homo oeconomicus* wesentlich an der Würde des Menschen vorbei geht.

Ingeborg Gabriel, die nicht nur Ökonomin sondern auch katholische Theologin und Sozialethikerin ist, beschreibt materielle Bedürfnisse und den Wunsch, diese angemessen befriedigen zu können, durchaus als legitim, jedoch mit der Einschränkung, dass dies helfen muss, zur ganzheitlichen menschlichen Entfaltung und zur Identitätsbildung beizutragen. (Gabriel 1988: 253f.)

Deshalb gelten beim interkulturellen Austausch bis hin zum religiösen Dialog in allen Dimensionen Bedingungszusammenhänge zwischen „Empfangen“ und „Geben. Dies gilt in besonderem Maße für Mitarbeiter/innen in der EZA. Für das Gelingen von Entwicklungsprojekten sind entsprechende sittliche Grundeinstellungen der involvierten Personen unabdingbar. Die kulturellen Traditionen des jeweiligen Gegenübers zu achten, durch die menschliche Identitäten grundlegend geformt werden, ist ganz wesentlich. Ein echtes und aktives Interesse an einer fremden Kultur bedeutet ja eben nicht, die eigene Kultur gering zu schätzen oder gar aufzugeben, sondern muss gleichzeitig mit einer Wertschätzung der eigenen Kultur mit ihren Überzeugungen einhergehen, verbunden mit der Bereitschaft, die eigenen kulturellen Werte und Grundüberzeugungen auf ehrliche Weise in den Dialog einzubringen. Alles andere wäre ein Widerspruch in sich und hierbei schließt sich der Kreis im Verweis auf die Bedeutung des Dialogs in der praktischen EZA-Arbeit, welche sich ja nie in alleiniger

Lieferung von technischem Know-how erschöpft. In Entwicklungsfragen ist deshalb nicht von abgeschlossenen Modellen auszugehen, sondern es bedarf einer *„kommunikative[n] Einlösung der Wahrheitsfrage“*, wie es *Wilhelm Korff* so treffend formuliert hat. (Korff zitiert nach Gabriel 1988: 255f.) Auf der religiösen Ebene sind in analoger Weise interreligiöse Dialogprozesse unabdingbar, worauf ich später eingehen werde.

3.5. Stellung von Religion/en in der postmodernen Gesellschaft

Schon in der Aufklärung grundgelegt, ab den 1960er Jahren wieder verstärkt thematisiert, teilten viele Sozialwissenschaftler/innen in Westeuropa die Hypothese vom sanften Absterben bzw. die These vom Bedeutungsverlust der Religion/en in der Gesellschaft.

Obwohl Religionen in ihrer Art und Weise, wie sie das Leben einer/eines jeden Einzelnen formen und prägen, immer noch als unabdingbare Quellen persönlicher und kollektiver Identitätsbildung gelten, hat sich die religiöse Praxis unserer Zeit einer wesentlichen Transformation unterziehen müssen. Für westlich geprägte, hoch entwickelte Länder stellt heute der Individualismus eines der prägenden Merkmale dar. Wenn Kirchen „im Westen“ infolge dieses Individualismus ihre institutionalisierte Verfasstheit und somit auch ihre sozial-integrative und dogmatische Verbindlichkeit verlieren bzw. aufgeben müssen, geraten sie oft in eine Krise. Diese Krise wird durch die Tendenz verstärkt, Religionen nur mehr dann zu „brauchen“ oder zu Rate ziehen zu wollen, wenn man zu den bestimmten Lebensübergängen wie Taufe, Hochzeit oder Tod die Kirche als „Ritualspender“ braucht. Wenn sich religiöses Leben und Erleben nur mehr so unverbindlich zeigt, kann die eigene Spiritualität eine rein individualistische werden, die sich immer mehr am Konsumverhalten orientiert, der ureigensten, gemeinschaftlich- feiernden Dimension von Religion aber zuwider läuft.[37]

Doch entgegen der Erwartungen vieler, haben sich religiöse Lebensformen auch in der postmodernen Gesellschaft und im Rahmen von säkularen Staaten in Europa erhalten bzw. sind

---

[37] Allerdings scheint für die Pastoraltheologin Regina Polak

„der Höhepunkt der Individualisierung […] überschritten […]“ (Polak 2007: 250).

Vgl. dazu den gesamten Artikel:

POLAK, Regina: Spiritualität & Religion als Megatrend? Zur Rolle neuer spiritueller Suchbewegungen in den gesellschaftlichen Entwicklungen Westeuropas aus pastoraltheologischer Sicht. In: FASCHINGEDER, Gerald [Hrsg.]: Religion und Entwicklung. Wechselwirkungen in Staat und Gesellschaft. Wien: Mandelbaum-Verlag, 2007, 236-264.

eigentlich nie zur Debatte gestanden. (Holenstein 2005: 14f.) Seit den 1980er Jahren spricht man nun schon von einer „Rück- bzw. Wiederkehr der Religion/en“. Laut Selingers' Argumentation braucht es einen grundlegenden Wandel im Religionsverständnis, um damit der Entwicklungstheorie neue Impulse zu geben. Obwohl der Begriff der *Postmoderne* seit seiner Entstehung sehr pluralistischen Deutungen unterliegt, können in wissenschaftlichen Publikationen diesbezüglich einige Gemeinsamkeiten beobachtet werden. Die Postmoderne gilt als eine Zeit der *Demontage von Traditionen*, als eine Zeit, der es an Autoritäten zur Orientierung im Leben mangelt. Sie gilt als eine Zeit, der jedes Gefühl für Wahrheit abhanden gekommen ist. (Selinger 2004: 528f.) Doch die beobachtete Wiederkehr der Religion kann sich, wie so vieles im EZA-Diskurs, auch dem Eurozentrismusvorwurf nicht entziehen. In der Konstruktion der *sozialen Identität*[38] hat die Religion zweifelsohne wieder an Bedeutung gewonnen, doch bleibt sie dabei in der Regel auf das Individuum fixiert. Wird Religion in den westlichen Denktraditionen nur als persönliche individuelle Lebenskraft gesehen, wird ihre soziale und auf Gemeinschaftsbildung ausgerichtete Kraftkomponente verleugnet bzw. unterdrückt. In der Moderne wurde Religion tendenziell privatisiert, um so die Entstehung der Nationalstaaten zu erleichtern. Zur unterschiedlichen Sichtweise von Religion in sog. Entwicklungsländern und Industrieländern, soll im Folgenden ein zusammenfassendes Schlussstatement gegeben werden. (Selinger 2004: 535)

> *“’Many, if not most, non-Western societies and communities have still not entirely made, or are struggling to make [the] transition’ from religion as a communal to religion as individualistic. Thomas is thus calling for a ’social undestanding of religion’ in social theory. This would facilitate a move on from the rejection of religion as getting in the way of ’helping the poor or promoting development’, and towards an understanding of the recognition of the positives religion has to offer.“* (Selinger 2004: 535)

---

[38] Erving Goffman unterscheidet im Zuge seiner identitätstheoretischen Analysen in einer Studie über das Phänomen des Stigmas zwischen einer *sozialen Identität* und einer persönlichen Identität.

> *„Demnach gibt es soziale Kategorien, in denen bestimmte Attribute, seien es strukturelle Merkmale wie Berufsart oder persönliche Charaktereigenschaften wie Zuverlässigkeit, im Hinblick auf Personen, die dieser Kategorie zugeordnet werden, als ‚gewöhnlich und natürlich' empfunden werden. Dies ist die soziale Identität.“* (Sautermeister 2007: 18)

Vgl. dazu: SAUTERMEISTER, Jochen: *Exklusion und soziale Identität*. In: ECKSTEIN, Christiane/ FILIPOVIC, Alexander/ OOSTENRYCK, Klaus [Hrsg.]: *Beteiligung, Inklusion, Integration. Sozialethische Konzepte für die moderne Gesellschaft*. Münster: Aschendorff Verlag, 2007, 13-27 (= Forum Sozialethik; Bd. 5).

3.6. Religion/en und Spiritualität als Tabuthemen der EZA? Der Wandel von 1950 bis in die jüngste Gegenwart.

Für Mitarbeiter/innen in der EZA-Projektabwicklung kann die Frage nach der Religion, in Anlehnung an Goethes Faust, leicht zum Hasenfuß werden. Mit einem Rückblick in die Geschichte und einer darauf aufbauenden Erklärung des Paradigmenwechsels im Kulturverständnis der EZA, sollen Ansätze zur Klärung der Frage, inwiefern religiöse EZA Missionsintentionen gehabt hat bzw. heute noch hat, gegeben werden.

Eine Änderung im traditionellen christlichen Missionsverständnis war wesentlich an der Entstehung des EZA-Gedankens beteiligt. Dieser Umbruch begann in den 1950er Jahren, als Missionsgesellschaften in Übersee ihren Arbeitsauftrag neu zu verstehen und zu formulieren begannen. So wie sie früher den Bekehrungsauftrag als ihre Hauptaufgabe sahen, entwickelte sich jetzt immer mehr ein Modell der partnerschaftlichen Zusammenarbeit mit den jungen Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika. Zur gleichen Zeit verknüpfte sich diese partnerschaftliche Arbeit mit einem Entwicklungsverständnis von spezifisch religiöser Motivation und Prägung. Mit dieser Sicht auf Entwicklung verband sich auch die Forderung an die Kirchen, sich politisch, sozial und ökologisch verantwortlich für die Menschen zu engagieren. Anfang der 1960er Jahre setzte, in der Bestrebung diese Verantwortlichkeit*en* in die Tat umzusetzen, die erste Phase der Gründung konfessioneller Hilfswerke ein. Auch die Caritas gründete zu dieser Zeit erste Abteilungen für die EZA.

In den 1960er Jahren wurde auch der *Ökumenische Rat der Kirchen* (ÖRK) mit Sitz in Genf zum Thema EZA aktiv. (Holenstein 2005: 17) Es gab allerdings schon in der Phase nach 1948, dem Jahr der *Ersten Amsterdamer Vollversammlung* des ÖRK, in manchen Bereichen kontroverse Diskussionen darüber, wie sehr sich die Kirche im Kampf um politisch-wirtschaftliche Strukturveränderungen in der Gesellschaft tatsächlich engagieren sollte. Seit 1948 herrscht ein weitgehender ökumenischer Konsens, dass Kirchen in Fragen der EZA auch wesentlich zum aktiven Mittun aufgefordert sind. Begründet wird dies mit dem Prinzip der Verantwortung der Kirchen im Staat und in der Gesellschaft. (Itty 1974: 196) Die Vollversammlungen des ÖRK waren ab den 1960er Jahren wesentliche Plattformen für die jungen Kirchen und Theologien des Südens, um sich weltweit für ihre Anliegen Gehör zu verschaffen. Wie schon erwähnt, bildete sich im Süden immer mehr ein partnerschaftliches Modell der Zusammenarbeit zwischen Missionsgesellschaften und den lokalen Kirchen aus.

Aber nichtsdestotrotz blieb der Begriff „Mission“ weiter geschichtlich belastet, was auch eine wesentliche Ursache für die Berührungsängste von staatlich-säkularer mit kirchlich-religiöser EZA war und ist. (Holenstein 2005: 17f.)

Um diese Berührungsängste anzubauen, ist eine Auseinandersetzung mit soziokulturellen Fragestellungen in der EZA unerlässlich. Soziokulturelle Überlegungen gingen in den vergangenen Jahrzehnten bis heute in die Formulierung der verschiedensten Leitbilder, Strategien und Methoden von Entwicklungsorganisationen ein. In beruflichen Anforderungsprofilen wird soziokulturelle Kompetenz mittlerweile zu den Schlüsselqualifikationen gezählt, obwohl sie in gewissem Sinne immer schon *vor* allen andern Qualifikationen vorausgesetzt wird. Der Bereich der Aus- und Weiterbildung zu EZA-relevanten Themen sollte in diesem Zusammenhang auch Erwähnung finden. Einerseits wird dabei immer Verständnis für andere, auf den ersten Blick fremdartige Kulturen gefordert. Andererseits ist es aber gleichzeitig immer unerlässlich, auch Reflexionen über eigene Wertvorstellungen und Motive des Handelns zu unternehmen, um für sich selbst den „Sinn“ von und Zugang zur EZA zu klären. In der Formulierung diverser Leitbilder werden als oberste Wertvorstellungen durchwegs Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität und das Beachten der Menschenrechte genannt. Diese Wertvorstellungen können sich auf die praktisch-weltliche Dimension der EZA, aber auch auf die religiösen Dimensionen beziehen. Aus beiden Blickwinkeln ist diesen Vorstellungen gemeinsam, dass sich die Bewertung der Richtigkeit bzw. Falschheit von z.B. den Menschenrechten, jedem Versuch der Objektivierung entzieht. Es gibt allerdings nicht „die“ eine und allgemein anerkannte Definition des Friedens, von Solidarität oder von Gerechtigkeit. Wer sich also trotzdem auf solche universalen Werte und Vorstellungen beruft, muss letztlich an die „Richtigkeit“ dieser Konzepte „glauben“. (Holenstein 2005: 20)

3.6.1. Kurt Alan Ver Beeks’ Enttabuisierung der Spiritualität in der EZA

Wenn es um die EZA-Praxis geht, werden Religion/en und Spiritualität als essentielle kulturelle Formen bis heute oft wenig zum Thema gemacht. Eine lobenswerte Ausnahme bietet *Kurt Alan Ver Beek* mit seinem Artikel *“Spirituality: a development taboo“*, auf den auch Anne-Marie Holenstein in ihrem Bericht näher eingeht. Eine der Besonderheiten dieses Artikels liegt für mich augenscheinlich in seinem Erscheinungsjahr 2000, also noch vor den die Welt verändernden Ereignissen von 9/11. Im Jahr 2000 hatte man vermutlich noch ohne

unterschwellige Vorverurteilungen über die Religion/en und ihre Bedeutung für die EZA und Entwicklung schreiben können. Die Tatsache, dass man das aber kaum getan hat, beklagt Ver Beek mehrmals.

Seit dieser Zeit kann zumindest ein langsamer Anstieg an Publikationen zu diesem Thema verzeichnet werden, wofür Ver Beeks Artikel sicher u. a. Grundlagen gelegt hat. Allerdings gilt noch immer: Von einem boomenden Thema kann dabei keine Rede sein.

Ver Beek weist immer wieder darauf hin, dass die Spiritualität für jede noch so kleine Alltagsentscheidung des einzelnen Menschen „im Süden“, aber auch für die Gemeinschaft, ein enormes Gewicht hat. Spiritualität kann folglich als integraler Bestandteil ihres Weltverständnisses bezeichnet werden. Wie kranke Kinder behandelt, wie die Felder bestellt werden, aber auch ob an eventuell risikoreichen sozialen Veränderungsprozessen teilgenommen wird, die, wenn sie von Erfolg gekrönt sind, auch der ganzen Gemeinschaft nützen; all diese Entscheidungen werden letztendlich der Spiritualität anheim gestellt, von der man sich die richtige Entscheidung erhofft.

Obwohl aus dem bisher Gesagten klar wird, welch zentrale Bedeutung in den sog. Entwicklungsländern der Spiritualität zukommt, findet sie im wissenschaftlichen Entwicklungsdiskurs, z.B. in themenbezogenen Journalen, kaum ihren Niederschlag. Obwohl in Entwicklungsjournalen andere Themen – wie: Gender, indigenes Wissen und die Arten der Landwirtschaft –, welche die Weltsicht der Menschen wesentlich beeinflussen, explizit angesprochen werden, fristet die Spiritualität immer noch ein relatives Nischendasein. (Ver Beek 2000: 31f.) In den wichtigsten Zeitschriften zur Entwicklungsproblematik (*World Development, Journal of Developing Areas)* in der Zeit zwischen 1982 und 1998, hat es nach Ver Beeks Analyse keinen einzigen Artikel gegeben, für den die Beziehung zwischen Entwicklung und Religion/en oder Spiritualität als konkrete Themenstellung fungiert hat. Weiters muss aber auch in den zu Entwicklung benachbarten Themenfeldern über weite Strecken ein Fehlen von Auseinandersetzungen in der entsprechenden Literatur mit dem Thema Spiritualität (und Religion) konstatiert werden. Ver Beek verweist hier z. B. auf die Literatur zum Themenfeld *Integrated Rural Development*, ein Bereich der in den 1970ern und 1980ern bedeutsam wurde. Das folgende Zitat verdeutlicht in Kürze seinen Kritikpunkt (Ver Beek 2000: 37)

> *„Despite the fact that integrated rural development's goal was (and is) to address the 'seamless web' of rural development, the role of spirituality, whether as a hindrance or as a support, has been ignored."*
> (Ver Beek 2000: 37)

In einer zweiten Überlegung geht er auf die *indigenous knowledge literature* ein. Ihm scheinen die Verbindungen zwischen der indigenen Landwirtschaft, dem Gesundheitswesen und der Spiritualität Grund genug dafür zu sein, dass sich der Zweig der indianischen Literatur eigentlich mit Spiritualität und ihrem Wirken auf Entwicklung beschäftigen müsste. Es gibt durchaus Vorstellungen und Entwicklungspläne, die für ein Eingehen auf indigenes Wissen plädieren. Doch meist wird dieses Wissen dann vereinnahmt, um letztlich doch westliche Vorstellungen von Entwicklung (besser) umsetzen zu können. Der Spiritualität als eigener und zentraler Faktor wird vielfach jedoch wiederum kaum gebührende Achtung gezollt. (Ver Beek 2000: 37f.)

Von vielen einflussreichen Entwicklungsorganisationen kann man ein ähnliches Bild zeichnen. Sie scheinen meist keinen guten Zugang zum Thema Spiritualität zu haben. Oftmals scheinen sie das Thema in der Formulierung ihrer Programme auch einfach vermeiden zu wollen. (Ver Beek 2000: 31) Ohne einen „spirituellen Leitfaden“ ist es allerdings für Praktiker/innen in der Entwicklungshilfe mehr als schwierig, auf spirituelle Bedürfnisse lokaler Bevölkerungsschichten einzugehen und dahingehende Bemühungen erweisen sich auf längere Sicht als nicht nachhaltig. Was bisher für die Entwicklungstheorie herausgestellt wurde, gilt in den meisten Belangen auch für die Praxis der Entwicklung. Verschiedenste Organisationen wie: **) United States Agency for International Development* (USAID), **) CARE*, als eine der größten Entwicklungsorganisationen der USA im NGO-Sektor, aber auch eine direkt der Katholischen Kirche der USA unterstellte Nichtregierungsorganisation **) Catholic Relief Services* (CRS) haben eine Gemeinsamkeit: Keine von den Dreien konnte mit einer schriftlich verfassten Erklärung über ihre die Religion/en und Spiritualität betreffenden Grundsätze aufwarten. Gleichzeitig schienen diese drei Organisationen jedoch informell bezüglich religiös-spiritueller Themen sehr gut Bescheid zu wissen. (Ver Beek 2000: 38)[39]

Ein Totschweigen von Spiritualität ist jedenfalls den Menschen in sog. Entwicklungsländern nicht dienlich. Wenn sich ausländische Expert/inn/en weigern, auf religiös-spirituelle Lebensäußerungen als integrale Aspekte des Alltags der Zielbevölkerung einzugehen und diese

[39] Seit 2000 hat sich bezüglich der Berücksichtigung von Religion im Entwicklungsprozess allerdings eine Trendwende abgezeichnet. Die von der britischen Regierung einberufene *Commission for Africa* zollt der Rolle der Religion im 2005 herausgegebenen Bericht *Our Common Interest* spezielle Aufmerksamkeit. Weiters hat die britische Abteilung für Internationale Entwicklung, das *Department for International Development* (DFID), das Projekt “Faiths in Development“ ins Leben gerufen, um wissenschaftliche Untersuchungen in diesem Bereich voranzutreiben. Das niederländische Ministerium für Ausländische Angelegenheiten verfolgt eine ähnliche Strategie. In den Niederlanden wurde ein eigenes *Knowledge Forum on Religion and Development Policy* gegründet. (Ter Haar/ Ellis 2006: 352)

zu verstehen versuchen, kann dies die Effektivität von Entwicklungsbemühungen reduzieren. Außerdem werden den Armen dadurch mehrere Möglichkeiten aberkannt:

Erstens werden die Armen – bildlich gesprochen – ihrer Möglichkeiten und Hoffnungen nach einer besseren Zukunft beraubt, da sie, wenn die Spiritualität Außen vor gelassen wird, nicht in ihrer Ganzheit gesehen werden.

Zweitens können sie das Maß, wie sehr die Spiritualität ihrer aller Leben formt, gar nicht kontrollieren bzw. von Außen beobachten und reflektieren. Sie können ihre Lebensweise gar nicht ändern, selbst wenn das für sie bezüglich Entwicklungsvorhaben Sinn machen würde.

Das Ausblenden von Spiritualität in Entwicklungsprogrammen bezeichnet Ver Beek einmal sogar als *„anti-entwicklerisch“*, weil durch das Ausblenden eines so wichtigen Aspekts im Leben der lokalen Bevölkerung bei Zielvereinbarungen oft falsche Prioritäten gesetzt werden. Diese zweifelsohne sensiblen Themen im Umfeld von Religion/en und Spiritualität aus Angst vor Konflikten zu ignorieren, ist laut Ver Beek der falsche Weg, da sich dadurch eine eurozentristische oder westliche Sicht- und Denkweise nur noch mehr verfestigt. (Ver Beek 2000: 31f.) Wenn im EZA-Bereich heute jemand einem Dialog um diese Themen aus dem Weg geht, werden Konflikte weder vermieden, noch können sie ausgetragen werden. Das Durchtragen und Austragen von solchen Konflikten trägt zu Lösungen bei, nicht ein Ausweichen. (Ver Beek 2000: 40) Jedenfalls wirken sich die Auseinandersetzung und der Diskurs über Religion/en und Spiritualität im Kontext der EZA für Zielgruppen positiv aus. Die Betroffenen haben dadurch tendenziell eine bessere Chance, die guten und schlechten Seiten eines Projektes zu verstehen, dieses auf positive Weise zu realisieren und Entwicklungsziele langfristig zu sichern (Holenstein 2005: 21f.)

Entwicklungsbemühungen sind vor allem im Umfeld der *Landwirtschaft* mit der intensiven Spiritualität der Menschen in sog. Entwicklungsländern konfrontiert. Viele landwirtschaftliche Praktiken gelten in hohem Maße als spirituell determiniert. So wird der Respekt für den Boden, der die Ernte erst ermöglicht, immer wieder aufs Neue intensiv ins Gedächtnis gerufen. Weiters finden durch Rituale und Praktiken rund um die Ernte auch soziale Beziehungen eine wesentliche Vertiefung. Ein gestärktes Gemeinschaftsgefühl wirkt sich dann wiederum positiv auf die Kooperationsbereitschaft unter den Farmer/inne/n aus, wenn z. B. bei schädlichen Umwelteinflüssen schlechtere Ernteerträge zu erwarten sind. (Ver Beek 2000: 33) Viele sozialwissenschaftliche Forschungen und Publikationen werten jedoch oft einseitig und von vornherein Religion/en und Spiritualität und deren prägenden Kräfte auf den Menschen ab, indem sie diese als auf überholten Mythen basierend verunglimpfen.

Aufgeklärtes wissenschaftliches Denken wird hierbei als der einzige gangbare Weg gesehen. (Holenstein 2005: 21) Europäisch-amerikanische Entwicklungsexpert/inn/en müssen daher ihre eigenen Haltungen zu traditionellen Praktiken regelmäßig auf etwaige unbewusste Vorurteile hinterfragen. Ver Beek beklagt allerdings, dass dies in den seltensten Fällen geschieht. So wird sowohl dem „spirituellen" wie auch dem „wissenschaftsgläubigen" Menschen jede Möglichkeit des Reflektierens darüber und des Lernens daraus genommen. (Ver Beek 2000: 39) Wenn allerdings die modernen wissenschaftlichen Methoden mit den traditionellen Formen des Landbaus nicht in eine offene Diskussion gebracht werden, können weder westliche Agrarökonom/inn/en noch Dorfbewohner/innen über sinnvolle Transformationsprozesse diskutieren. Dem Versuch, aus beiden Weltanschauungen eine Synthese zu entwickeln, wird somit ein Riegel vorgeschoben. (Ver Beek 2000: 33)

Mit *Gesundheit* ist für die Praxis der EZA ein zweiter Bereich im Spannungsfeld von Religion/en und Spiritualität genannt. Auch wenn in den Dörfern spirituelle Leitungspersönlichkeiten den Bewohner/inne/n durch Gebete, durch traditionelle, meist aus Kräutern bestehende Arzneien Heilung verschaffen, wird die endgültige Heilung oft einem über Allen und Allem stehenden Gott zugeschrieben. Dies wiederum steht mit der modernen Medizin in vielen Fällen im scharfen Konflikt. „Moderne Mediziner/innen" beurteilen diese traditionellen Heilungsmethoden oft als gefährlich, vor allem, weil ihre Wirkung zusammen mit „moderner Medizin" fast nicht vorausschauend kalkulierbar ist. Das hindert westlich geprägte Mediziner/innen allerdings nicht daran, einige traditionelle Heilungsmethoden, wie Massagen oder verschiedene Kräuterprodukte, als durchaus wirkungsvoll zu betrachten. Plötzlich werden einige traditionelle Heilmethoden sehr euphorisch als Wundermittel bezeichnet, womit oftmals deren rascher Vermarktung in Europa und Nordamerika Tür und Tor geöffnet wird! Lokales Wissen wird in den „reichen Norden" transferiert und wahrhaft gewinnbringend vermarktet.[40] Angesichts der derzeitigen Wirtschafts- und Finanzkrise, die sogar das Gesundheitswesen mancher Industrieländer vor große Belastungen und Herausforderungen stellt, gewinnen auch in unseren Breiten alternative Heilungsansätze immer größere Bedeutung.[41]

---

[40] Die Inderin Vandana Shiva, Physikerin, Aktivistin und Trägerin des Alternativen Nobelpreises, hat für die Vermarktung von *traditionellem* Wissen durch westliche Industriekonzerne den Begriff der „Biopiraterie" geprägt. Vgl. dazu: MÜNDLE, Thomas: *Piraten im weißen Laborkittel*. In: Die Furche. Dossier, 07.11.2008, 22f.

[41] Weiterführende Literatur:

NÜCHTERN, Elisabeth [Hrsg.]: *Was Alternativmedizin populär macht*. Berlin, 1998 (= Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen; Nr. 139).

Wie schon bei der traditionell geprägten Landwirtschaft ausgeführt, wirkt sich in der Regel auch das traditionelle Gesundheitswesen vorteilhaft auf die Sozialstruktur von Dörfern aus. Es ist hierbei eine Festigung sozialer Beziehungen zu beobachten, die sich in einem großen Vertrauen untereinander und im Bewusstsein manifestiert, dass jede/r von der/dem Anderen abhängt.

Außerdem kann das traditionelle Gesundheitssystem noch mit einem weiteren positiven Aspekt aufwarten: Es fußt in vielen Fällen auf Frauen, die in der dörflichen Gesellschaft eine bedeutsame Rolle einnehmen. Aus gendersensibler Perspektive sollte man auf dieser guten Basis weiterarbeiten. Wenn westliche Mediziner/innen in solche meist in sich geschlossene Systeme „eindringen", fühlen sie sich oft dafür verantwortlich, grundlegende Änderungen in der Abwicklung des lokalen Gesundheitswesens vorzunehmen. Aber damit geht zugleich eine nicht davon zu trennende Unterdrückung und Geringschätzung der Spiritualität einher, und somit auch der Frauen als den Leitungspersönlichkeiten, die sich diese Spiritualität wesentlich dienstbar machen. Wenn dieser Austausch zwischen westlichem und traditionellem Gesundheitssystem gewollt wird, der in EZA-Projekten trotz aller Divergenzen und etwaigen Gefährdungen doch möglichst behutsam – zum Wohl der lokalen Bevölkerung – stattfinden soll, braucht es von allen Seiten ein behutsames Vorgehen. Durch ein von Sensibilität gegenüber der Spiritualität, dem sozialen Umfeld und der Genderthematik getragenes Vorgehen, sollten Dorfbewohner/innen nicht vor die Wahl: *entweder* traditionelle, *oder* moderne Medizin gestellt werden (dürfen). Daraus folgt, dass es Diskussions- und Reflexionsmöglichkeiten braucht, um den Wandel im Gesundheitssystem zu verstehen oder aus beiden Systemen die Vorteile zu extrahieren und diese dann zu einer Synthese zusammenzuführen.[42]

Das Engagement und der Wunsch in der EZA, soziale, *öffentlich wirksame Aktionen* zu setzen, kann durchaus auch von einer festen, im Alltag verwurzelten Spiritualität getragen werden. Ver Beek beschreibt exemplarisch eine solche Aktion, die vom Volk der Lenca –

HEMPELMANN, Reinhard [Hrsg.]: *Christliche Identität, alternative Heilungsansätze und moderne Esoterik*. Berlin, 2007 (=Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen; Nr. 191).

STULZ, Peter [Hrsg.]: *Theologie und Medizin. Ein interdisziplinärer Dialog über Schmerz und Leiden, Heil und Heilung*. Zürich: Chronos Verlag, 2004.

[42] Eine aus entwicklungssoziologischer Perspektive interessante Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex Gesundheit und Entwicklung bietet:
BUDOWSKI, Monica: *„Policies matter": Gesundheit und Entwicklung*. In: KOLLAND, Franz / GÄCHTER, August [Hrsg.]: *Einführung in die Entwicklungssoziologie. Themen, Methoden, Analysen*. 2. Aufl., Wien: Mandelbaum Verlag/Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den Österreichischen Universitäten, 2007, 141-170 (= Gesellschaft Entwicklung Politik; Bd. 6).

indianischen Ureinwohner/inne/n, die im Westen von Honduras leben –, getragen wurde. Diese Indianer/innen gelten als Nachfahren der legendären Maya. (Ver Beek 2000: 32.34)

> *„On 10 July 1994 over 4.000 Lenca men, women, and children marched into the Honduran capital, Tegucigalpa, camped out under the Congress building, and stated that they would not leave until the government granted their demands. They called this event the Pilgrimage for Life, Justice, and Liberty. After six days of pressure, the government signed a 52-point plan which granted the Lenca the majority of their requests, including a road into their region, three health centres, and several schools."* (Ver Beek 2000: 34)

Dieses Ereignis wurde grundlegend von der Spiritualität der Akteur/inn/e/n getragen, die ihr Engagement auch als Willen und Mut zum Protest verstanden. Ihrem Selbstverständnis nach war diese soziale Kundgebung eine Art Wallfahrt oder Pilgerfahrt, wie dieses indianische Volk sie vom Katholizismus, aber auch von ihrer traditionellen Religion her kennt. In diesem Ereignis artikulierte sich schon eine – vorbildliche – praktische Synthese in punkto Spiritualität, denn die Gruppe der Lenca hatte bei dieser Aktion von Seiten katholischer Priester, wie auch von Seiten traditioneller spiritueller Eliten Unterstützung gefunden. Die zusammenfassende Schlussthese von Ver Beek lautet: (Ver Beek 2000: 34.41)

> *„In conclusion, if development is truly about strengthening people's capacity to determine their own values and priorities, and to organise themselves to act on these, then researchers and practitioners must recognise the importance of spirituality in people's lives, seek to better understand it, address it openly, and give people the opportunity and the power to decide how both their development and their spirituality will and should shape each other."* (Ver Beek 2000: 41f.)

3.6.2. Amartya Sens' These von der Entwicklung als Freiheit

Amartya Sen, für den Entwicklung grundsätzlich „Freiheit" bedeutet, tritt in seinem 1999 erschienen Buch *"Development as Freedom"*, stark für das Recht der Menschen ein, eigene Prioritäten setzen zu dürfen. (Holenstein 2005: 22) Ausgehend von der Frage, wie Gott eine leidvolle Welt überhaupt zulassen könne, fordert Sen, der sich selbst als nicht-religiös bezeichnet, uns Menschen auf, uns in der Welt für Entwicklung und Veränderung aktiv einzusetzen. Wenn wir in Freiheit auch in schlimmsten Zuständen Verantwortung zu übernehmen lernen, werden wir auf die Frage unserer eigenen Rolle in diesen Geschehnissen zurückgeworfen. Wenn wir dieses oft örtlich so weit von uns entfernte Leid zu unserem eigenen Problem werden lassen, kommen wir um ein praktisches Reagieren auf dieses Leid nicht herum. Wir müssen zu einer Beurteilung und in einem zweiten Schritt auch zu so einer Bewertung des Leides „der/des Anderen" kommen, die auf Verminderung dieses Leides

hinarbeitet. Unser Bewusstsein für das Leid macht uns somit verantwortlich für unser Handeln am Mitmenschen. (Sen 2000: 335f.)

> *„Es handelt sich nicht so sehr darum, unser diesbezügliches Verhalten genauen Regeln zu unterwerfen, als vielmehr darum, bei allen Entscheidungen, die wir zu treffen haben, die Bedeutung gemeinsamen Menschseins gebührend zu berücksichtigen.“* (Sen 2000: 336)

Hierbei ist auch festzuhalten, dass Leidverminderung *„Grundanliegen und Letztkriterium der säkularen europäischen Ethik“* ausmacht, als auch zum Kernbestand aller Religionen zählt. *„Denn eine prinzipielle Rechtfertigung von Unmenschlichkeit lässt sich in keiner religiösen Tradition belegen“* (Gabriel 2007: 225-227).

Dass Freiheit und Verantwortung einander wechselseitig bedingen und voneinander abhängen, zählt auch zu Sens Grundannahmen. Laut Sen kann aber die *persönliche Verantwortung* in sozialen Fragen durch nichts und niemanden ersetzt werden. Um diese persönliche Verantwortung auch in praktisches Handeln umsetzen zu können, braucht es ein gewisses Maß an Freiheiten. Hier werden wir mit dem Problem konfrontiert, dass diese so wichtigen Freiheiten in hohem Maße von äußeren Umständen determiniert und somit nicht für alle erfahrbar sind. Ein Bündel von persönlichen und sozialen Umständen, aber auch vielerlei Umweltfaktoren, können Menschen unfrei machen. Kinder, die keine Schule besuchen und Erwachsene, die sich keine medizinische Versorgung leisten können sind nur zwei Beispiele für das Vorenthalten bzw. Entbehren von substantiellen Freiheiten. Ein landloser Bauer, der nicht einmal mehr seine kleine Subsistenzlandwirtschaft betreiben kann, ist nur ein weiteres Beispiel unter Millionen Notleidenden weltweit, denen es nicht bloß an materiellem Wohlergehen mangelt. Ihm wird auch jede Fähigkeit genommen, ein verantwortliches Leben in seinem Sinne und auch für andere zu leben. Wenn Verantwortung und Freiheit wirklich so unwiederbringlich zusammengehören, muss jede/r Einzelne aktiv zu einer Gesellschaft beitragen, die den Freiheitsraum jeder/jedes Einzelnen stärkt und zu erweitern sucht. Dadurch wird rückwirkend auch die je persönliche Verantwortung wieder gestärkt. Der Bedingungszusammenhang zwischen Freiheit und Verantwortung wird aber wechselseitig verstanden, wie schon weiter oben gesagt. Dies heißt wiederum, dass die/derjenige, die/der die Freiheit und die Chance sie zu verwirklichen tatsächlich besitzt, dementsprechend auch in verantwortungsvoller Art und Weise handeln wollen muss. Mit dieser Intention etwas Bestimmtes zu tun, ist man also gleichzeitig aufgrund der persönlichen Verantwortung verpflichtet zu überlegen, ob das Ziel im Licht der gesellschaftlichen Umstände wirklich sinnvoll erscheint. Die Freiheit eines jeden Menschen zu gewährleisten, ist auch eine

Verpflichtung des Staates unter Einbeziehung vieler anderer Institutionen. Nach Meinung des Autors muss die persönliche Verantwortung immer auch aufgebrochen und erweitert werden. Dies geschieht schon wesentlich, wenn man den Staat als grundlegenden Akteur in Wechselwirkung mit anderen Institutionen und deren Leistungen anerkennt. (Sen 2000: 336-338)

Amartya Sens Arbeiten haben auch in der Armutsforschung Anerkennung gefunden. In seinem Armutskonzept bzw. seiner Definition von Armut geht er von zwei sehr abstrakten Größen aus. Mit dem Begriff der sog. *"functionings"* bezeichnet er die wichtigen Bedürfnisse, die im Zuge eines „guten" Lebens befriedigt werden müssen. Dazu zählen einerseits zuallererst die Grundbedürfnisse des physischen und psychischen Überlebens, aber andererseits auch die sog. „Güter der gesellschaftlichen Teilhabe". Unter Letzteren versteht man beispielsweise den Bereich der Information über gewisse Geschehnisse und Zusammenhänge, wie auch Aspekte der Kommunikation. Welche Bedeutung bzw. Wertschätzung den verschiedenen *functionings* zugewiesen wird, variiert in der Regel innerhalb von Gesellschaften in hohem Maße. Wesentlichster Grund dafür liegt in der Variabilität „adäquater" gesellschaftlicher Standards bei den verschiedenen Bedürfnissen begründet. Laut Sen sollte allerdings die Befriedigung dieser *functionings* – ungeachtet ihrer Verschiedenheit – in einer ansprechenden Art und Weise geschehen. Dabei sollte den Menschen immer die Möglichkeit eingeräumt werden, sich selbst zu entfalten und einen für sie passenden Lebensweg zu wählen. In diesem Kontext spricht Sen von *"capabilities"*, ein Begriff der oft mit „Entfaltungsmöglichkeiten" übersetzt wird. Vom Ausmaß der vorhandenen "capabilities" hängt im Endeffekt ab, ob jemand arm ist oder nicht. In Sens' Armutskonzept werden das gesellschaftliche Umfeld, die Rahmenbedingungen, auch wesentlich hervorgehoben. Armut ist also nicht nur eine individuelle Eigenschaft, sondern immer kontextbezogen. (Ludwig-Mayerhofer/Barlösius 2001: 25)

> *„Entscheidend ist also gerade die Vermittlung von „objektiv verfügbaren" Handlungsspielräumen und den Möglichkeiten der Individuen, sie tatsächlich zu nutzen."* (Ludwig-Mayerhofer/Barlösius 2001: 25)

3.7. Religion und Spiritualität in der Praxis der EZA

Wie werden die Faktoren „Religion“ und „Spiritualität“ in EZA-Projekt- und Programmideen nach den Vorstellungen des DEZA-Berichtes berücksichtigt? Inwiefern beeinflussen Religion und Spiritualität die Praxis bzw. inwiefern tragen sie zu einer Änderung des Verhaltens der Akteur/inn/e/n gegenüber den „Zielpersonen“ bei? Auf diese Frage sollen die folgenden Thesen mögliche Antworten geben.

3.7.1. Klärung und Vermittlung des eigenen Standpunktes

Die das eigene Handeln leitenden Wertvorstellungen und Ideen sollen immer für neue Nachdenkprozesse offen sein und somit nie end-gültig und unumstößlich definiert werden. Damit einher geht immer auch die Pflicht, die eigenen Vorstellungen den Partner/inne/n eines Projekts möglichst transparent zu kommunizieren und darzustellen, damit für diese eine gute Orientierung möglich wird. Mit diesem Akt des Transparentmachens verbindet sich immer ein spezifisches Entwicklungsverständnis, da jedes Entwicklungsziel an eine spezifische Wertorientierung geknüpft ist. Auch Ver Beek betont die – aufgrund der jeweiligen Herkunft „legitime“ – Unmöglichkeit einer gänzlich objektiven Werthaltung von Entwicklungsarbeiter/inne/n. Um den eigenen Standpunkt möglichst umfassend zu klären, braucht es u. a. Klarheit über die Rolle der Sinnsuche in ihrem Beruf bzw. ihrer „Berufung“ als Entwicklungsarbeiter/inne/n. Einige messen allerdings einer in ihren Augen „quasi-religiösen Sinnsuche“ kaum Bedeutung bei.

Die eigenen Wertvorstellungen zu thematisieren und damit den eigenen Standpunkt anderen zu vermitteln, bedeutet aber für jede/n Entwicklungsarbeiter/in eine Bezugnahme auf die Wertvorstellungen und den Standpunkt der Projektpartner/in. Dies bringt mit sich, dass man sich im Umfeld der EZA mit verschiedenen „Ideologien der Weltverbesserung“ auseinandersetzen muss. Das spezifische Kennzeichen dieser Ideologien liegt in der Regel darin, dass man sie sich selbst kaum einzugestehen vermag. Eine *„Parade-Ideologie“* begegnet in der Vorstellung vom *idealen Menschen*, den in der EZA Tätige durch ihre Arbeit – oft unbewusst – „erschaffen“ wollen. Um in diesem ideologischen Sumpf nicht gänzlich zu versinken, macht es Sinn, sich am Beginn eines EZA-Projektes zunächst mit Wandlungsprozessen im eigenen gesellschaftlichen Milieu auseinanderzusetzen.

Idealtypisch kommt man dadurch zu einem intellektuell redlicheren, weil differenzierteren Bild „des Westens“ und dessen Nachdenken über Konzepte von Entwicklung. Die Fähigkeit einer differenzierteren Wahrnehmung des eigenen Standorts im Entwicklungsprozess ist ein wesentlicher Baustein eines *partnerschaftlichen Dialoges* in der EZA. Erst wenn man sich über den eigenen Standort klar ist, ist man eher dazu bereit, diesen Standpunkt in einem Dialogprozess zu relativieren, wenn sich neue Erkenntnisse in neuen Situationen auftun.

Verschiedensten Wissenschaften, wie der Anthropologie, der Ethnopsychologie, der Religionswissenschaft und der Soziologie, kommt in der Praxis der EZA daher eine immer größere Bedeutung zu. Aus ihnen schöpfen die Praktiker/innen wichtige Kenntnisse, um mit der teilweise ungeheuren Dynamik von Entwicklungsprozessen grundsätzlich und den Ambivalenzen von Religion/en und Spiritualität besser zurechtzukommen. Allerdings, ohne die Bedeutung dieser Wissenschaften und von theoretischem Wissen überhaupt schmälern zu wollen: diese können niemals eigene Überzeugungen und ein reflektierte Wissen um richtig oder falsch ersetzen! (Holenstein 2005: 24) Der unerlässliche Verweis darauf, dass unser theoretisches Wissen immer an eine spezifische Sprache und Begrifflichkeit rückgebunden bleiben wird, hat auch Auswirkungen auf den Begriff der „Religion“, welcher oft mit dem Vorwurf eines inhärenten Eurozentrismus verbunden wird. Wie unter Kapitel 1 und dem dortigen Definitionsversuch von Religion bzw. Spiritualität zum ersten Mal erwähnt, sind die Trennung von religiösem und alltäglichem Leben und der institutionalisierte Charakter der Religion heutzutage (weitgehend) Phänomene der *säkularisierten Industrieländer*. Unter 3.2. habe ich bereits auf die Problematik hingewiesen, dass in vielen außereuropäischen Sprachen für „Religion“ kein begriffliches Äquivalent vorhanden ist.

Hans Küng, ein katholischer Theologe, nimmt diesen Eurozentrismusvorwurf in seine Überlegungen zum Projekt *„Weltethos“*[43] mit hinein. Indem er die These vertritt, dass letzten

---

[43] Dieses Projekt *Weltethos* basiert auf einer grundlegenden Vermittlung zwischen religiösen Ethosformen und einem sog. säkularen Weltethos. Zur Klärung des Begriffs „Säkularisierung“ (Wortursprung: vom lateinischen *saeculum*, Weltzeit) können drei grundlegende Bedeutungsebenen unterschieden werden.
1. Säkularisierung meint den *faktischen* Prozess, dass in einer Gesellschaft der Einfluss von Religion kontinuierlich abnimmt.
2. Säkularisierung bezeichnet aus der Sicht der *Geschichtsphilosophie* einen Prozess, der als historisch notwendig erachtet wird. Gemäß dem *3-Stadiengesetz* von *Auguste Comte* folgt nämlich auf das „de-humanisierende“ religiöse das metaphysische Zeitalter. Stark subjektiv wertend, wird das positivistische, wissenschaftliche Zeitalter gemäß dem Fortschrittsglauben als „das beste“ gehandelt.
3. Säkularisierung bezieht sich weiters wertneutral auf den *politischen* Bereich und bezeichnet dort Staatsordnungen, welche auf durch die Vernunft legitimierte Gesetze basieren. (Gabriel 2008: 149f.) Vgl. dazu:
GABRIEL, Ingeborg: Weltethos in Bewegung zwischen religiöser und säkularer Ethik. In: BADER, Erwin [Hrsg.]: Weltethos und Globalisierung. Berlin: LIT-Verlag, 2008, 149-161.

Endes allen Religionen ethische Kernsätze, ähnlich der *Goldenen Regel*, zugrunde liegen, bricht er die eurozentristisch verengende Sichtweise auf Religion bzw. Spiritualität auf.[44] Dieser säkulare ethische Basiskonsens gilt nämlich unabhängig von jeder Religion bzw. ihrem Bekenntnis. Auf diese Weise beschreibt Küng im Projekt Weltethos visionäre Hoffnungen einer globalen Ethik. Dazu musste er die Gemeinsamkeiten, Überschneidungen und Abgrenzungen zwischen den einzelnen Religionen herausarbeiten und darstellen. (Holenstein 2005: 25) Dies rief allerdings Kritiker wie Richard Schenk auf den Plan. Er unterstellt Küngs' Projekt eine gewisse „Auflösung" von religiösen Identitäten zugunsten verallgemeinerungsfähiger Standpunkte. In der Frage nach Chancen und Risiken von Religion und Spiritualität in der EZA scheint es allerdings nicht vorrangig zu sein, wie man sich in der von Schenk thematisierten Spannung zwischen regionaler und universaler Identität platziert, ob man letztendlich Küngs' Betonung der universalen Identität auf Kosten der spezifischen Identität gut heißt oder dieser These kritisch gegenübersteht. (Schenk 2006: 118.123)[45] Hans Küng hat jedenfalls durch die Weltethos-Idee in der EZA zur Klärung der Bedeutung von Religion/en und Spiritualität einige Impulse geliefert. Partnerorganisationen in „Nord" und „Süd" können den Gedanken des Weltethos im Dialog sehr sinnvoll einbringen, um einem gemeinsamen Ethos den Weg zu bereiten. (Holenstein 2005: 25)

---

[44] Diesbezüglich wird auch von einem zwischen religiösen Ethiken weitgehend herrschenden *‚overlapping consensus'* gesprochen. (Gabriel 2007b: 123) Ich beziehe mich hier auf den Artikel von Ingeborg Gabriel: *Ist die Re-Theologisierung der Politik ein Übel? Eine Antwort auf Rudolf Burger*.

[45] Gerd Neuhaus hat sich ebenfalls unter die Kritiker/innen Küngs' eingereiht. Neuhaus „unterstellt" Hans Küng, bei seinem Projekt Weltethos ungefragt von der Prämisse auszugehen, dass die Wahrnehmung von gemeinsamen ethischen Grundanliegen und somit die Wahrnehmung von Gemeinsamkeit per se immer schon Gemeinschaft stiftet. Nur so könne er die für das Gelingen dieses Projekts notwendige Schlussfolgerung ziehen, dass durch die Klärung der Gemeinsamkeiten schon der Weg zum Frieden geebnet werden würde. Neuhaus vertritt konträr dazu die These, dass es allein schon im Alltag viele Beispiele gibt, bei denen die Wahrnehmung von Gemeinsamkeiten auch Streit und Gewalt vom Zaun brechen kann. Exemplarisch veranschaulicht er seine These anhand der Fangruppen verschiedener Vereine in der Fußball-Bundesliga. Beide Seiten teilen dasselbe Interesse an der Sportart, doch aufgrund der Bevorzugung verschiedener Vereine kann es trotzdem zu Feindseligkeiten kommen. (Neuhaus 1999: 23f.) Vgl. dazu:
NEUHAUS, Gerd: Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos". Freiburg im Breisgau/ Basel/ Wien: Herder Verlag, 1999 (= QD; Bd. 175).

3.7.2. Wahrnehmung der soziokulturellen Kontextrealität

Für viele Menschen v. a. in den sog. Entwicklungsländern hat, wie ich schon mehrfach erwähnt habe, die Unterscheidung der Moderne zwischen Profanem und Sakralem nicht die Bedeutung wie in der westlichen Welt. Stattdessen ist es für diese narrativ geprägten Gesellschaften typisch, das Leben generell und alle sich ihnen bietenden Lebensmöglichkeiten und existenziellen Begebenheiten in Form von Geschichten und mythischen Figuren zu beleuchten und in Folge auch zu reflektieren. Eine weitere Form, das Mysterium des Lebens in seiner tieferen Dimension zu erfassen, liegt für diese Menschen im tätigen Vollzug von Ritualen, vermittels derer Sinnvermittlung geschieht und die dem Alltag eine „festliche Dimension" verleihen. Es ist nun wichtig, diese Lebensdimensionen und Lebenswirklichkeiten entsprechend wahrzunehmen.

Eine möglichst umfassende Wahrnehmung des soziokulturellen Umfeldes stellt Projektverantwortliche in der EZA vor eine besondere Aufgabe, die von ihnen ein sehr sensibles Hinschauen auf die Menschen verlangt. Projektverantwortliche müssen sich die Frage stellen, ob und wie sie die lokalen Bevölkerungsgruppen mit ihren sehr speziellen Bedürfnissen und Vorstellungen, mit dem gebotenen Ernst und Respekt wahrnehmen.

Wie können diese Dimensionen schon in Projektentwicklung und dann in der Projektdurchführung und –abwicklung berücksichtig werden?

Wie kann Gefahren einer möglichen Instrumentalisierung und Verzweckung von Religion/en und Spiritualität sinnvoll begegnet werden?

Die Frage nach der „Nahrung der Seele" zu stellen, mutet beim ersten Hinsehen eher religiös und verinnerlicht an. Doch in der EZA bedeutet die Frage nach *"Need Assessment"* nicht allein die Fokussierung auf materielle, sondern auch das Achten und Wahrnehmen der immateriellen bzw. seelischen Bedürfnisse. Diesbezüglich ist es für Projektpartner/innen der EZA zentral, sich auf die ganze Lebenswirklichkeit der Zielbevölkerung einzulassen. Sie müssen z.B. ihre landwirtschaftlichen Methoden verstehen lernen, sich nach Möglichkeit in die lokale Esskultur einfügen bis dahingehend, an traditionellen Ritualen teilzunehmen. Dabei ist aber nicht ein Aufgehen in einer fremden Kultur in einer Art von Selbstverleugnung gemeint. Dem wird im DEZA-Dokument eine unbedingte Absage erteilt. Im Gegenteil: Es ist vielmehr eine Rückbesinnung auf die eigenen Wurzeln notwendig, gerade auch im Bereich der EZA, wie Ver Beek in seinem einschneidenden Artikel aufgezeigt.

Doch auch die staatlich-säkulare EZA zeigt Veränderungswillen und versucht durch den Wandel von Programm- zu Projektförderung in Form des sog. *"Sector Wide Approach"* (SWAP)[46] sensibler und lang anhaltender auf die Entwicklung eines Landes einzuwirken. Freilich lassen der SWAP-Ansatz, ebenso wie die steigende Zahl an *Budgethilfen* direkt an die Regierungen in den sog. Entwicklungsländern es noch nicht zu, von der Wahrnehmung immaterieller oder gar spiritueller Dimensionen seitens staatlich-säkularer EZA-Institutionen zu sprechen.

Zumindest lässt sich im sog. *"Basket Funding"*[47] ein höheres Maß an Vertrauen der Gläubiger gegenüber den sog. Entwicklungsländern erkennen. Inwiefern sich in den *Poverty Reduction Strategy Papers* (PRSPs) ein Vertrauensbeweis an die sog. Entwicklungsländer artikuliert, oder auch nicht, wird unter Punkt 4.2. zu erklären versucht. Allerdings werden diese neueren Strömungen auch kritisiert: Erstens in der Hinsicht, dass die Verantwortlichen für die Programmumsetzung leider kaum Einfluss haben oder nehmen können. Ein zweiter, wahrscheinlich der grundlegendste Kritikpunkt, speist sich aus der Tatsache, dass durch diese Neuerungen in der EZA die Schere zwischen den Programmzielbestimmungen und der Lebensrealität derer, die eigentlich von den Programmen profitieren sollten, noch mehr auseinanderdriftet. (Holenstein 2005: 25)

---

[46] Der Entstehungshintergrund dieses SWAP-Ansatzes liegt in der methodischen Verschiebung von EZA-Projektförderung in zur Programmförderung. Im Laufe der 1990er Jahre häuften sich die Armutsbekämpfungsstrategien. Man erhoffte sich größere Entwicklungserfolge, wenn man das gesamte Entwicklungsprogramm, etwas des Bildungssektors finanziell förderte. Bezogen auf den Bildungssektor konnten seitdem beispielsweise im Primarschulbereich quantitative Verbesserungen, etwa durch erhöhte Einschulungsraten verzeichnet werden. Es mehren sich allerdings kritische Stimmen, nicht nur im Bildungsbereich, die die Bindung der SWAPs an die makroökonomisch ausgerichteten Armutsbekämpfungsstrategien kritisieren. (Langthaler 2007: 135f.).

[47] Hinter dieser Bezeichnung verbirgt sich ein Finanzierungsinstrument, im Zuge dessen mehrere Geber Beträge in einen gemeinsamen „Korb" einzahlen, die in einem „empfangenden" sog. Entwicklungsland für eine bestimmte Verwaltungseinheit zweckgewidmet werden. Regierungen in den „Ländern des Südens" begrüßen an dieser EZA-Finanzierungsform generell ihre größere Freiheit in der Verwendung der finanziellen Mittel. Aus diesem Grund gilt dieses Finanzierungsinstrument auch als eine Art „Vertrauensbeweis" der Gebergemeinschaft gegenüber den jeweiligen Staaten. Allerdings gibt es immer wieder Kritik von Seiten der NGOs, dass ein direkter Kontakt zwischen Geberseite und NGOs durch diese Finanzierungsform erschwert werden würde. (de Abreu Fialho Gomes/Hanak/Schicho 2003: 196).

3.7.3. Wahrnehmung und Berücksichtigung der Auswirkungen von EZA-Programmen auf soziokulturelle Umfelder

EZA zielt immanent auf Veränderung konkreter Lebensumstände. D. h. sie muss zur Erreichung ihrer Ziele von vorgegebenen Strukturen ausgehen, und in die dort oft festgefahrenen Machtstrukturen und Spannungsverhältnisse eingreifen. Meist spielen in diesen soziokulturellen Umfeldern religiöse Überzeugungen und Institutionen eine bedeutende Rolle, entweder im Schüren bzw. wieder Entflammen von bestehenden Konflikten oder um bestehende Spannungen abzubauen. Diese Schiene weiterverfolgend werden Programme zur Gewaltprävention und/oder zur friedlichen Schlichtung von Konflikten im EZA-Diskurs immer beliebter. In einem soziokulturell konfliktgeprägten Umfeld kann es verschiedene Lösungsversuche geben.

Das *Konfliktsensitive Programm-Management* (KSPM) hat die grundlegende Funktion, die unterschiedlichen Perspektiven, mit denen man auf einen Konflikt sieht, in einen Programm-Managementzyklus hineinzubringen.

Diesem Verfahren liegt eine Auswertung von Erfahrungen von *Peace and Conflict Impact Assessment* (PCIA) zugrunde. Durch das KSPM wird die Beteiligung von Projektpartner/inne/n und Akteur/inn/en unter der Bedingung gewährleistet, dass diese Beteiligung einer flexiblen Anwendung unterliegt. Die Methode des *Mapping* ermöglicht es in vielen Fällen, das soziokulturelle Umfeld bewusster wahrzunehmen. Dadurch werden die Beziehungen der Bevölkerung untereinander, aber auch zwischen den religiösen Akteur/inn/en transparenter gemacht und eventuelle religiöse Spannungsfelder treten, so hofft man, offensichtlicher an die Oberfläche. Außerdem müssen soziale Fragen, Geschlechterbeziehungen und auch politische Fragestellungen bei verantwortlich geführten EZA-Projekten immer mitgedacht werden. Weiters beschäftigt sich das KSPM auch mit der Frage der Risikoabschätzung in bedrohten Zonen, sowie mit einer intensiven Beobachtung von intendierten bzw. nicht intendierten Auswirkungen des Projekts auf die lokale Bevölkerung. Man erstellt dazu Wirkungshypothesen und einigt sich auf zumeist zwei verlässliche Indikatoren der Output-Ebene, mit denen man arbeiten will. (Holenstein 2005: 26f.) Es ist allerdings die Regel, die Output-Ebene zusammen mit den Ebenen von Outcome und Impact zu sehen, um auch Entwicklungsprojekte in religiös geprägten Gesellschaften seriös zu evaluieren.

Für das *Project Cycle Management* (PCM) braucht es wesentlich diese schon genannten Ebenen.

- Mit der *Output-Ebene* wird die Programmverantwortung für die geplanten Leistungen bezeichnet. Dabei geht es um die Eruierung dessen, was man unmittelbar mit den eigenen Aktivitäten erreichen will Außerdem kann man diese Aktivitäten noch einmal auf die richtige Durchführung hin überdenken und überprüfen.
- Bei der *Outcome-Ebene* geht es um das Einflussnehmen, um die Programmziele zu erreichen. Man fragt sich dabei, ob das „eigene“ Entwicklungsprojekt einen tatsächlich wirkungsvollen Beitrag zur Erreichung der Programmziele leistet.
- Auf der *Ebene des Impact* wird der Beitrag zu den generellen, von höheren Ebenen proklamierten Entwicklungszielen analysiert. Dabei wird der Fokus auf das Erreichen sog. „Oberziele von Entwicklung“ gelegt, wie z. B. auf den Kampf gegen die Armut oder die Verbesserung der allgemeinen Gesundheitsvorsorge. Hier sieht sich das „eigene“ Projekt wesentlich mit der Frage der Sinnhaftigkeit konfrontiert.

Das PCM sieht auf allen drei Ebenen die Bildung von Wirkungshypothesen für die jeweils höhere Ebene vor. Wenn es Fälle gibt, in denen sich Wirkungshypothesen auf der jeweils nächsten Ebene nicht direkt überprüfen lassen, müssen zusätzliche Indikatoren herangezogen werden, die ein Rückschließen auf das Erreichen der jeweiligen Ziele erlauben. Wenn man aber von einer möglichen direkten Überprüfung der Wirkungshypothesen auf der jeweils nächsten höheren Ebene ausgeht, würde das exemplarisch für die Output-Ebene heißen, dass es dort im partnerschaftlichen Dialog schon Klarheit braucht, welche Wirkungen im Sinne von nachhaltigen Veränderungen auf Verhaltensebene man im Outcome intendiert hat. Auf dieser Ebene müssen Hypothesen gebildet werden, die eine Überprüfung des eigenen Programms im Blick auf die Oberziele von Entwicklung auf der Impact-Ebene möglich machen. Auf dieser dritten Ebene können die Wirkungshypothesen nicht mehr durch Messungen überprüft werden. Hier wird meist auf subjektive Einschätzungen der Lage und der Sinnhaftigkeit von Projekten rückverwiesen. Damit das PCM den gewünschten Erfolg bringt, hat es sich als sehr hilfreich herausgestellt, auf der Outcome-Ebene noch in der Phase der Projektplanung die Ziele möglichst genau zu formulieren.

Begleitendes *Monitoring* und Evaluationsphasen gehören beim PCM auf Outcome-Ebene unumgänglich dazu. Dieser Hang zur Bürokratisierung im Umfeld von EZA-Projekten und die größtmöglichste Genauigkeit dabei, offenbart schnell unsere spezifisch westliche Denkweise. (Holenstein 2005: 39f.) Zur vertiefenden Auseinandersetzung mit dem hier nur in seinen

Grundzügen skizzierten Project Cycle Managment, verweise ich auf das im März 2002 von der Europäischen Kommission herausgegebene Handbuch zum PCM.[48]

3.7.4. Dialog mit den örtlichen Partnerorganisationen

Partnerorganisationen vor Ort finden ihre Mitarbeiter/innen meist in der städtisch geprägten, intellektuellen Mittelschicht der Gesellschaft. Diese einheimischen Projektmitarbeiter/innen zeichnen sich deshalb meist durch einen typisch westlichen Sozialisierungsprozess aus. Konkret gelten sie als an Reisen außerhalb ihres Heimatlandes gewohnt und die Fachtermini und theoretischen Konzepte des "aid business" haben sie in ihrer Ausbildung kennen gelernt. Aufgrund ihrer Beheimatung in mehreren Welten bilden sie oft eine Art „mehrdimensionaler Identität" aus, um die ihnen begegnenden Widersprüche zwischen Tradition und Moderne auszuhalten und sie in ihre Arbeit integrieren zu können. In ihrer Zusammenarbeit mit Entwicklungsexpert/inn/en aus den Industrieländern gestaltet es sich für die einheimischen Projektmitarbeiter/innen in vielen Fällen als schwieriger und langwieriger Prozess, ihre nicht-westlich sozialisierte Identität dem Gegenüber zu offenbaren. In der Regel gehen nämlich „westliche" Expert/inn/en ungefragt und relativ unreflektiert davon aus, dass Mitarbeiter/innen lokaler NGOs die alltäglichen Sorgen der ärmsten Bevölkerung in ihrem Land doch gut kennen müssten. Diese Annahme bewahrheitet sich auch in vielen Fällen. Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, wie sehr sich die höhere Bildung dieser Angehörigen der städtisch-intellektuellen Mittelschicht auf deren Verständnis von Kultur und auf die Wahrnehmung der sozialen Probleme in ihrem eigenen Land auch nachteilig auswirken kann. Obwohl sie für ihr eigenes Land Positives intendieren, machen sie oft allein auf exogene Faktoren gestützte Analysen, wodurch sie sich weit von den konkreten Lebenswelten vor Ort entfernen. Um dieser Sackgasse zu entgehen, sollte für den Projektverlauf bei „ausländischen" Hilfsorganisationen das Bewusstsein geschärft werden, dass das Personal lokaler Partnerorganisationen sowohl eine Chancen und Brückenfunktion, aber auch ein Risiko dafür bedeuten kann, Religion/en und der Spiritualität in der EZA adäquat zu berücksichtigen!

Um einen bestmöglichen und auf realistischen Erwartungshaltungen basierenden Dialog über Werte, das Verständnis von Entwicklung und über Religion/en führen zu könne, kommt einer

---

[48] Vgl. dazu:
http://www.stgm.org.tr/docs/1123450143PCM_Train_Handbook_EN-March2002.pdf (Zugriff 31.01.2009).

starken kulturellen Identität und Verwurzelung der Partnerorganisationen in den Traditionen des Landes entscheidende Bedeutung zu. In diesem Zusammenhang erweist sich für von Außen kommende Expert/inn/en die Möglichkeit als sehr hilfreich, an Weiterbildungen für lokale Mitarbeiter/innen vor Ort teilzunehmen. Essentiell für einen „erfolgreichen“ Dialog zwischen den Kulturen wird immer wieder die Tatsache anerkannt, dass es, wie u. a. schon im zweiten Praxisschritt unter Wahrnehmung der „soziokulturellen Kontextrealität“ erwähnt, im Versuch, sich gegenseitig zu verstehen, immer Grenzen geben wird und auch geben muss! Um Konflikte möglichst zu vermeiden, gilt es diese Grenzerfahrungen anzuerkennen und sie gegebenenfalls auch explizit auszusprechen! (Holenstein 2005: 27f.)

3.7.5. Gemeinsame Basis für Institutionen

Entwicklungsexpert/inn/en unterschiedlicher Couleur „verlangten“ für EZA-Projekte und Programme, die von religiösen Partnerorganisationen mitgetragen werden, gewissermaßen eine „Unterwerfung“ unter die Kriterien und Methoden, die in der staatlichen EZA schon erprobt wurden. Solche Projekte sollten also keinen Sonderstatus haben oder verlangen. Partnerorganisationen sollten untereinander ihre kulturellen, sozialen und politischen Stärken offen legen und diese in einen möglichst konstruktiven Dialog miteinander bringen. An sich klare Punkte wie zum Einen, für das lokale Umfeld größtmögliches Verständnis aufzubringen ohne sich selbst zu verleugnen und zum Anderen, zu versuchen, eigene Motivationen und Wertvorstellungen untereinander immer wieder kommunizierbar zu machen, muten simpel und selbstverständlich an und müssen trotzdem immer wieder aufs Neue artikuliert werden. Wenn bezüglich religiöser Wertvorstellungen Unterschiede oft willkommen und bereichernd sein können, kommt man an einer Einigung über demokratische Grundregeln heutzutage kaum mehr vorbei. Weiters braucht es eine Klärung und gegenseitiges Wissen um grundlegende Werte wie Religionsfreiheit und Menschenrechte. Dabei hat jeder Mensch wesentlich das Recht, an den das eigene Leben direkt beeinflussenden politischen Entscheidungen zu partizipieren. Extremistische und fundamentalistische Tendenzen haben dabei keinen Platz, weshalb die Haltung solcher Gruppierungen sich meist verhärtet, wenn sie in ihrem Umfeld mit demokratischen Tendenzen konfrontiert werden. Für einheimische, wie auch für ausländische EZA-Projektmitarbeiter/innen wird außerdem das Aneignen von Wissen über Grundlagentexte der Religionen immer wichtiger. Dabei müssen sie unterscheiden lernen, welche Aussagen Grundlegendes betreffen, und welche einer Interpretation bedürfen. Bei letzteren ist oft

Vorsicht geboten, da in ihnen entwicklungshemmende Machtinteressen eine starke Rolle spielen können. (Holenstein 2005: 28) In Organisationen der christlichen Kirche/n werden beispielsweise die Genderverhältnisse meist sehr kritisch und divers reflektiert. Gender gilt als ein *Querschnittsthema*, das für das Qualitätsmanagement in Missions- und Pastoralprogrammen immer wichtiger wird. (Holenstein 2005: 36)

3.7.6. Impulse für die Leitungsebene von EZA-Institutionen

Hinter Institutionen der praktischen EZA-Arbeit verstecken sich neben einer spezifischen Gender-Sichtweise ebenso spezifische Wertvorstellungen und somit auch eine ganz spezifische Organisationskultur. Um wahre Offenheit und Wertschätzung für andere Religionen und Spiritualitäten zu gewährleisten, braucht es die unterstützende Mitwirkung der Leitungsebenen der Institutionen. Diese sollen dahingegen wirken, Sensibilität und Offenheit für religiöse und spirituelle Realitäten zu entwickeln und Perspektivenwechsel zu ermöglichen. Da religiös-spirituelle Dimensionen oft unbewusst in Leitungsgremien verankert sind, braucht es verantwortliche Mitarbeiter/innen, die sich mutig auf eventuell ungewohnte Prozesse einlassen und in ihren Organisationen den eigenen Standpunkt immer wieder reflektieren und (er)klären wollen. (Holenstein 2005: 29)

Der DEZA-Bericht hat viele Aspekte von Religion und Spiritualität in der EZA aufgezeigt; einige wurden detaillierter betrachtet, wohingegen andere nur sehr peripher aufgezeigt wurden. Wie Anne-Marie Holenstein auch im Vorwort des Berichts betont: das Wissen in diesen Fragen kann immer nur vorläufig sein. Dieser Aussage kann ich persönlich nur zustimmen. Es braucht von Akteur/inn/en, aber auch von Zielgruppen immer neue Anpassungsleistungen an das Phänomen des Religiösen, das den Menschen *unbedingt angeht*. Gleichzeitig müssen sowohl die „wissenschaftsgläubigen“ als auch die „spirituellen“ Menschen in der EZA diesen *unbedingten Anspruch* „der Diskussion preisgeben“ bzw. Diskussionen darüber zulassen. Dabei soll es nicht um eine Relativierung dieses *ultimativen Anspruchs* gehen, sondern um ein In-Beziehung-Treten in Gesprächen und Diskussionen, ein Kennenlernen und Wertschätzen der/s Anderen in ihrer/seiner Art zu leben und zu glauben. Die konkrete EZA-Arbeit in Form von Nothilfe, Wiederaufbauhilfe oder auch langfristiger Entwicklungsarbeit findet dann nicht mehr im „luftleeren Raum“ statt, sondern bekommt ein solideres Fundament. Deshalb schätze ich alleine die Tatsache, *dass* ein Dialog über Chancen und Grenzen von Religion und

Spiritualität in der EZA-Praxis zustande gekommen ist, als Gewinn für die „spirituellen“ Menschen in den sog. Entwicklungsländern ein!

4. Analyse des Weltbankberichts "Mind, Heart and Soul in the Fight against Poverty"[49]

In diesem vierten Teil wird das Verhältnis der Weltbank zu religiösen Organisationen in speziellen Anliegen wie der Erstellung von Strategien zur Armutsreduzierung, der Ermöglichung menschenwürdiger Arbeitsbedingungen oder auch des Erreichens der *Millennium Development Goals* (MDGs) beleuchtet.[50] Die Zusammenarbeit dieser „beiden Welten" gestaltet sich in der Praxis teils sehr spannungsreich, aber in vielen Belangen durchaus als fruchtbar.

4.1. Die Weltbank und ihr Verhältnis zu religiösen Organisationen

4.1.1. Vorgeschichte

In den Vorbemerkungen zum Weltbankbericht MHS wird eingestanden, dass die gemeinsamen Anstrengungen von Glaubensgemeinschaften und Entwicklungsinstitutionen im Bereich der EZA in den letzten Jahren nur sehr spärlich – wenn überhaupt – dokumentiert worden sind. Der

---

[49] Wann immer im Folgenden über diesen Weltbankbericht gesprochen bzw. auf ihn verwiesen wird, geschieht das unter der Abkürzung *"MHS"*.

[50] Bei Selinger findet sich eine interessante Rückführung der, für eine liberale Marktwirtschaft so nötigen, individualistischen Ethik auf Max Webers' protestantische Ethik. In *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905/1930) attestiert er dem Protestantismus, im besonderen Maß dem Calvinismus, die Grundlage für den *Geist des Kapitalismus* gelegt zu haben. Protestantische Ethik weberianischer Prägung sieht Religion näherhin als persönliche Angelegenheit, die – um geschicktes individuelles Wirtschaften, aber zugleich auch einen Wandel in der Gesellschaft voranzutreiben – im Privaten vollzogen werden soll. Auf die Auswirkung dieser Theorie bis in die heutige Zeit geht Leah Selinger im nachfolgenden Zitat näher ein:

"The concept [of Weber's Protestant ethic] fits neatly into the modernization paradigm, placing religion outside the public sphere and supporting the centrality of economic development. These factors have made room for the individualistic ethic that is necessary to ensure that a liberal market economy is able to succeed. This in turn has directly influenced international development theory and strategy, which has retained modernization theory as the dominant ideology, supported by […], the World Bank and the vast majority of other international development agencies. This lasting dominance of modernization theory has been seen in recent years with the advent of structural adjustment programmes and the more recent Poverty Reduction Strategy Papers, […]" (Selinger 2004: 528)

Vgl. dazu:
SELINGER, Leah: *The Forgotten Factor: The Uneasy Relationship between Religion and Development*. In: Social Compass, Vol. 41, No. 4, 2004, 527f.

Bericht MHS versteht sich daher als ein wichtiger Schritt, diesbezügliche Erfahrungen in den verschiedenen Sektoren zu erforschen, auszuwerten und der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. (Marshall/Keough 2004: XV)

In beinahe allen Glaubenstraditionen zählen Mitleid und die konkrete Sorge für Notleidende zu zentralen Grundanliegen. Dies korreliert mit der grundlegenden Zielrichtung der Weltbank, der Entwicklung vor allem der ärmsten Regionen unserer Welt. Besucher/innen des Hauptquartiers der Weltbank in Washington können das programmatische Ziel über dessen Eingang lesen: "Our dream is a world free of poverty"! Am Beginn des Dialogs der Weltbank mit *Faith Based Organisations* (FBOs) mussten beide Seiten zunächst ihr spezifisches Verständnis von Armut klären. Schon in der ersten Phase der Zusammenarbeit kündigte sich an, dass mit dieser Fragestellung ein komplexer Prozess in Gang gesetzt worden ist. Von Beginn an stellte sich die Wichtigkeit des Einlassens auf die Geschichte von Traditionen und Riten als unerlässlich dar. Hierbei erwies sich der *World Faiths Development Dialogue* (WFDD) als enger Partner (Marshall/Keough 2004: XV), weshalb kurz auf diese Initiative eingegangen werden muss.

4.1.2. World Faiths Development Dialogue (WFDD)

Der WFDD, eine unabhängige britische Organisation, hat sich – gesellschafts- und entwicklungspolitisch sehr bedeutsam – intensiv mit den *Poverty Reduction Strategy Papers* (PRSPs) auseinandergesetzt und daran mitgearbeitet, worauf ich unter 4.2. näher eingehen werde. Zuerst allerdings noch ein paar Worte zur Entstehung des WFDD:

1998 durch *James D. Wolfensohn*, damals Präsident der Weltbank, und den damaligen Erzbischof von Canterbury, *Lord Carey of Clifton* gegründet, sollte diese Organisation dem Dialog zu den Themenkomplexen Armut und Entwicklung neue Schubkraft verleihen. Der WFDD sollte mit tatkräftiger Unterstützung der Weltbank eine Brücke zwischen „den zwei Welten" der Faith Based Organisations und säkularen Entwicklungsinstitutionen ermöglichen. Der WFDD unterstützt und fördert den Dialog zwischen beiden Seiten. Ein weiterer Schwerpunkt liegt auf theoretischen Untersuchungen zu Themenkomplexen im Umfeld von Religion und Entwicklung. In den Jahren 1998, 1999, 2002 und 2005 fanden vier bedeutsame Treffen statt, in denen Themen wie Armut, HIV/AIDS, MDGs, soziale Gerechtigkeit und Konfliktprävention behandelt wurden, denen man von Seiten der Glaubensgemeinschaften und der säkularen Entwicklungsorganisationen von nun an in einer gemeinsamen Anstrengung und Verantwortung begegnen wollte. 2005 wurde der Sitz des WFDD von Großbritannien nach

Washington D.C. verlegt. Über die Beweggründe lassen sich allerdings nur Mutmaßungen anstellen. Diese gehen in Richtung einer vermehrten Kontrolle des WFDD durch die Weltbank.[51] Seit dieser Zeit herrscht Unklarheit darüber, inwiefern der WFDD noch aktiv ist bzw. wie weit sein Tätigkeitsfeld heute reicht.[52] Bis dahin wurden aber wichtige Studien veröffentlicht.[53] 2003 kam die erste Studie mit dem Titel *"Millennium Challenges for Development and Faith Institutions"* heraus. Eine Studie von 2005 erschien unter dem Titel *"Finding Global Balance – Common Ground between the Worlds of Development and Faith."*[54]

Aber nun zurück zum Weltbankbericht MHS, der 2. Studie, die in der Kooperation zwischen DDVE und Weltbank veröffentlicht wurde: (Marshall/Keough 2005: 141)

Bei Gründungstreffen des WFDD im Februar 1998 zwischen *James D. Wolfensohn* und dem Erzbischof von Canterbury, *George Carey*, wurden in der Frage der Armut drei wichtige Erkenntnisse festgehalten:

---

[51] Vgl. dazu die Homepage der Weltbank unter dem Link „Dialog des DDVE (vgl. Fußnote 50) mit Glaubensführer/inne/n"
http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/EXTABOUTUS/PARTNERS/EXTDEVDIALOGUE/0,,contentMDK:21955734~menuPK:5555045~pagePK:64192523~piPK:64192458~theSitePK:537298,00.html (Zugriff 16.03.2009).
Dabei wird der WFDD direkt als Partner/in des DDVE genannt.

[52] Vgl. dazu die Homepage der Weltbank unter dem Link „DDVD. Über uns"
http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/EXTABOUTUS/PARTNERS/EXTDEVDIALOGUE/0,,contentMDK:21966758~menuPK:5554943~pagePK:64192523~piPK:64192458~theSitePK:537298,00.html (Zugriff 16.03.2009).
Hier finden sich Neuigkeiten über einen sog. *Development Dialogue on Values and Ethics* (DDVE), der 2000 „unter dem Dach" der Weltbank gegründet wurde. Der DDVE dient ebenfalls als Schnittstelle für Werte, Ethik und Entwicklungsfragen. Ob und inwiefern der DDVE als Nachfolgeorganisation des WFDD bezeichnet werden kann, wird nirgendwo erwähnt. Da allerdings an einer Stelle der WFDD als ein Partner des DDVE genannt wird, kommt der Umkehrschluss zum Tragen, dass der WFDD nicht die Vorgängerorganisation des DDVE ist bzw. sein kann.

[53] Auf der Homepage der Weltbank werden die Studien ab 2000 als vom DDVE (und nicht mehr vom WFDD) herausgegeben vermerkt.

[54] Vgl. dazu die Homepage der Weltbank unter dem Link „Dialog des DDVE mit Glaubensführer/inne/n" (vgl. Fußnote 49)
http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/EXTABOUTUS/PARTNERS/EXTDEVDIALOGUE/0,,contentMDK:21955734~menuPK:5555045~pagePK:64192523~piPK:64192458~theSitePK:537298,00.html (Zugriff 16.03.2009). Auf dieser Seite finden sich die Links zu diesen beiden Publikationen als Online-Ressourcen:

- MARSHALL, Katherine/ MARSH, Richard [Hrsg.]: *Millennium Challenges for Development and Faith Institutions*. Washington, DC: The International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank, 2003

http://siteresources.worldbank.org/EXTDEVDIALOGUE/Resources/Millenium_Challenges.pdf (Zugriff 16.03. 2009).

- MARSHALL, Katherine/ KEOUGH, Lucy [Hrsg.]: *Finding Global Balance. Common Ground between the Worlds of Development and Faith*. Washington, DC: The International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank, 2005

http://siteresources.worldbank.org/EXTDEVDIALOGUE/Resources/Finding_Global_Balance.pdf (Zugriff 16.03.2009).

1) Es wurde festgestellt, dass der Sinn bzw. das Gefühl einer gemeinsamen Mission, eines gemeinsamen Auftrags, sich auf beiden Seiten immer fester etabliert. Dieses Gefühl einer verstärkten Gemeinschaft sah man auch auf der Handlungsebene gegeben.
2) Zwischen und auch innerhalb der einzelnen Religion/en und der Entwicklungsinstitutionen wuchs gleichzeitig auch das Bewusstsein, dass sich einzelne Sichtweisen und Perspektiven angesichts der Komplexität des Themas Armut auch stark voneinander unterscheiden können.
3) Übereinstimmend wurde festgehalten, dass eine Intensivierung des Dialogs zum Thema Armut mehr denn je gefragt ist.

In diesem Zusammenhang müssen auch die jährlich erscheinenden *World Development Reports* der Weltbank Erwähnung finden, die sich seit 1980 auch mit der Armutsthematik beschäftigen. (Marshall/Keough 2004: 15f.)

4.2. Die Mitarbeit von Religionsgemeinschaften am Implementierungsprozess der Poverty Reduction Strategy Papers (PRSPs)

In den letzten Jahren konnte vermehrt eine Wendung multilateraler Entwicklungsbanken hin zu zivilgesellschaftlichen und auch religiösen Organisationen, beobachtet werden. Multilaterale Organisationen gelten tendenziell als stärker mit nationalen Regierungsstrukturen verwoben. Ganz im Gegenteil dazu spricht die Zivilgesellschaft mit ihren Institutionen – aufgrund ihrer Diversität und teilweise schlechten Koordination untereinander – in der Öffentlichkeit kaum mit einer geeinten Stimme. Allerdings betonen zivilgesellschaftliche Akteur/inn/en, dass uneinheitliche Positionen oft auf ein unzureichendes Wissen in ökonomischen Fragen zurückgeführt werden müssen. Dadurch wäre es für sie ein nicht zu unterschätzendes Problem, mit Entwicklungsagenturen auf gleicher Augenhöhe in einen partnerschaftlichen Dialog zu treten. Gegenüber den großen, vom Staat unterstützten Hilfsorganisationen, haben Organisationen mit religiösem Hintergrund es eher schwer, ihre spezifische Sicht auf Entwicklungsprobleme mit der nötigen Vehemenz in den gemeinsamen Dialog einzubringen. Erschwerend kommt weiters dazu, dass die Zivilgesellschaft in einigen Ländern noch sehr

schwach ausgeprägt ist und deshalb noch wenig Durchsetzungskraft besitzt. (Marshall/Keough 2004: 19f.)

4.2.1. Zum konkreten Prozess der PRSP-Erstellung

Strategisch wurde die Idee zu den PRSPs von der Weltbank in Zusammenarbeit mit dem Internationalen Währungsfonds, dem *International Monetary Fund* (IMF) erdacht. Dabei geht es um die Erstellung von Rahmenregelungen für die Wirtschaft eines bestimmten Landes durch die jeweilige Regierung, um ein dauerhaftes Wirtschaftswachstum wie auch die Reduzierung der Armut zu gewährleisten. Der Entwicklungsprozess dieser sog. „Armutsreduzierungspapiere“ beinhaltet außerdem reihenweise Konsultationen mit einflussreichen Organisationen oder Einzelpersonen, welche meist in den Geldgeberländern stattfinden. Durch das Prinzip des gegenseitigen Kennenlernens und des Austausches untereinander, soll die lokale Bevölkerung der Empfängerseite mit der Zeit diejenigen Wachstums- und Entwicklungsstrategien adaptieren und integrieren, die aus westlicher Sicht als ökonomisch „sinnvoll“ eingestuft werden. Gleichzeitig ist die Geberseite bestrebt, die Hoffnungen und Ziele der betroffenen Menschen zu integrieren. Dabei wird die Zivilgesellschaft schon in die Entstehungsphase wesentlich einbezogen. Unterschiedlichste Sichtweisen und Erfahrungen werden bei der Erstellung der PRSPs beachtet, um so eine möglichst einheitliche Vorgehensweise zu gewährleisten. Sobald das PRSP fertig ausformuliert vorliegt, fungiert es für die Weltbank und den IMF als Grundlage für die Vergabe von Krediten und die Gewährung von Darlehen. Hinzu treten Bemühungen, den gesamten PRSP-Prozess zu evaluieren (Marshall/Keough 2004: 20f.)

Der WFDD organisierte dazu im Juli 2002 ein viertägiges Treffen zwischen Vertreter/inne/n von Glaubensgemeinschaften und internationalen Organisationen im englischen Canterbury. Bei diesem Workshop tauschten Teilnehmer/innen verschiedener Glaubensrichtungen aus 15 Ländern, welche den PRSP-Prozess bereits durchlaufen hatten, ihre grundlegenden Erfahrungen mit den PRSPs aus. Unter der Leitung des damaligen Direktors des WFDD, *Michael Taylor*,[55] waren auch einige Vertreter/innen der Weltbank anwesend. Ein

[55] Vor dieser Tätigkeit war Michael Taylor u. a. Direktor der Hilfsorganisation Christian Aid, sowie Professor für Sozialtheologie an der Universität Birmingham. Weiters war er auch Präsident der Jubeljahr 2000-Kampagne in Großbritannien. Bereits seit 1976 gilt er als Mitglied des Weltkirchenrates und wissenschaftlicher Mitarbeiter in Sachen theologischer Bildung und Entwicklungsfragen. (Marshall/Marsh 2003: 121)

weiteres Ziel dieses Treffens war – v. a. in Richtung der Glaubensgemeinschaften gesprochen – die Generierung eines besseren Grundverständnisses über Wirtschaft, um die Herausforderungen besser meistern zu können. Dabei wurde auf das Verständnis der Armutsbekämpfungsstrategien der einzelnen nationalen Regierungen ein Schwerpunkt gelegt.

Bei diesem Workshop im Juli 2002 sollten die Vertreter/innen der Glaubensgemeinschaften zu Beginn jeweils über das „Wesen" der Armut in ihren Ländern berichten. Dabei wurde das Phänomen Armut als Ganzes als sehr vielschichtig wahrgenommen. Viele Anwesende bezogen sich auf die geläufige Definition der „armen Bevölkerung" in dem Sinne, dass es dabei um Menschen geht, die weniger als 1 US-$ pro Tag zum Überleben zur Verfügung haben. Obwohl man an dieser Definition heute kaum mehr vorbei kommt, sollte bei diesem Workshop bezüglich der Armut der sog. „kontextuellen Information", wie auch der qualitativen Beschreibung des Phänomens der Armut vermehrt Beachtung geschenkt werden.[56] Mit der Komplexität dieses Phänomens geht einher, dass Freiheit und ein zufriedenes bzw. zufrieden stellendes Leben schwieriger zu messende Aspekte darstellen, als dies bei aus Zahlen zu generierenden Indikatoren der Fall ist.

Ein aus Albanien kommender Teilnehmer des Workshops stellte ein spezielles Problem in den Raum: In Albanien und vielen anderen Ländern kann die traurige Tatsache beobachtet werden, dass immer mehr Kinder ihr (Über-) Leben auf der Straße fristen. Diese Kinder werden bei auf Haushalten basierenden Befragungen und Umfragen nicht erfasst und können somit von eventuellen staatlichen Hilfeleistungen in den wenigsten Fällen profitieren, da ihnen eine „formelle Identität" und Erfassung fehlt.

Migration, innerhalb von Landesgrenzen, meist vom Land in die Stadt, aber auch die Emigration aus den Ländern „des Südens" in die Industrieländer, wirkt sich auf die *soziale Kohäsion in* diesen „armen" Ländern ebenfalls nachteilig aus. Zusätzlich werden traditionelle soziale Auffangnetze wie die Familie und die dörfliche Gemeinschaft immer brüchiger. (Marshall/Keough 2004: 21f.) Eine weitere Erkenntnis im Rahmen dieses Workshops war die noch immer zentrale Rolle von Landwirtschaft für sog. Entwicklungsländer. Trotz des großen Einsatzes an Arbeitskräften erwirtschaftet die Landwirtschaft jedoch nur einen relativ geringen Anteil des BIP. Die Tatsache, dass einige afrikanische Länder einerseits sehr stark von Landwirtschaft abhängen, gleichzeitig aber mit den erwirtschafteten Erträgen die

---

[56] Vgl. dazu exemplarisch:
KÖß, Hartmut: „Kirche der Armen"? Die entwicklungspolitische Verantwortung der katholischen Kirche in Deutschland. Münster: LIT Verlag, 2003, 103-117 (= Ethik im theologischen Diskurs; Bd. 6).

Ernährungssicherheit der eigenen Bevölkerung nicht gewährleisten können, gibt in diesem Zusammenhang weiter zu denken.[57] Workshopteilnehmer/innen aus buddhistisch geprägten Ländern legten ihren Schwerpunkt tendenziell auf den Faktor „Zufriedenheit“, um der materiellen Armut in ihren Ländern sinnvoll zu begegnen bzw. um ein Lebensziel jenseits von materiellem Reichtum zu propagieren. (Marshall/Keough 2004: 23)

> “*The middle path, path to the human liberation in Buddhism, guides people for a simple, happy and content life.*“ (Marshall/ Keough 2004: 23)

In den Diskussionen dieses Workshops wurden noch weitere wichtige Punkte vorgebracht. So wurde auf die Wichtigkeit der Gewährung von grundlegenden *positiven Rechten* hingewiesen, wie Sicherheit, Freiheit und friedliches Leben, sowie auf eine stärkere und effektivere Gesetzgebung und Rechtsprechung. Die Bedeutung von Oppositionsparteien mit ihrer Rolle als kritisches Gegenüber zu Regierungen wurde hervorgehoben.

Hierbei wurde auch auf die *Katholische Soziallehre* als Quelle der Inspiration verwiesen, da in ihr jeder/jedes Einzelne in ihrer/seiner Würde gesehen wird. Die Soziallehre stellt aber auch für diejenigen Menschen eine spezielle Herausforderung dar, die in verkürzender Weise einfach

---

[57] Al Imfeld widerspricht im Rahmen von Entwicklungsprogrammen dem prioritären Fokus auf die Landwirtschaft v. a. in afrikanischen Ländern. Zur Untermauerung seiner These führt er die unwirtliche klimatische Situation des Kontinents an. Die Qualität afrikanischer Böden sei schlecht, es gäbe zu wenig bzw. zu unregelmäßigen Niederschlag und dementsprechend oft lange Phasen der Trockenheit. Wenn zusätzlich bei Mensch und Tier oft Seuchen und Krankheiten auftreten und der Klimawandel den Bäuerinnen und Bauern schwer zusetzt, sei das Beharren auf die Bedeutung der Landwirtschaft auf dem afrikanischen Kontinent in vielen Fällen doch deutlich zu hinterfragen. Aus seinen Analysen zieht der Autor die Schlussfolgerung, dass für sog. Entwicklungsländer ihre Agrarkultur in der derzeitigen Form ohne einen Überstieg in eine Verarbeitungsphase hinein nicht mehr „zeitgemäß“ sei. Al Imfeld propagiert deshalb die Erneuerung der, wie er sie nennt „heiklen und riskanten“ afrikanischen Landwirtschaft. Bezüglich guten Ratschlägen von „westlich europäisch-nordamerikanischen“ Expert/innen gibt er sich eher skeptisch, da in Industrieländern heutzutage Landwirtschaft in der Regel nur mehr aus einem gewissen Idealismus heraus „gelebt wird“, welcher in den wenigsten Fällen vom Willen zum Überleben getragen ist. Was sind nun Al Imfelds’ Vorschläge für eine „Industrialisierung der afrikanischen Landwirtschaft“? In ländlichen Gegenden braucht es den Aufbau von kleinen Agrar-, Maschinen- und Fahrradindustrien. Da heute kein Wirtschaftszweig, und somit auch die Landwirtschaft nicht mehr, ohne ausreichende Stromzufuhr funktioniert, gilt es in afrikanischen Ländern Stromnetze auf- und auszubauen. Weiters braucht die industrialisierte Landwirtschaft ausreichende Infrastruktur, was wesentlich dem Ausbau des Straßen- und Eisenbahnnetzes gleichkommt. Als schlagkräftigstes Argument gegen die These, ein „sich selbst versorgendes Afrika“ wäre die Lösung aller gegenwärtigen Probleme und eine Prävention gegen Hungerkatastrophen in der Zukunft, bringt Al Imfeld die Tatsache, dass wir heute weltweit mit einer *Überproduktion* konfrontiert sind. Es braucht deshalb ein System des weltweiten Ausgleichs, welches durch diverse Handels- und Zollbegünstigungen für Produkte aus den sog. Entwicklungsländern bewerkstelligt werden soll. Zusammenfassend gilt für Al Imfeld folgende Sichtweise: In den sog. Entwicklungsländern im „Süden“ muss den urbanen Problemen heute ein viel größerer Stellenwert als bisher eingeräumt werden, da sie meist eine gerechte Verteilung von Gütern verunmöglichen. Probleme der Städte verursachen somit auch den Hunger auf dem Land mit. Nur durch einen Zusammenschluss der NGOs des „Nordens“ und des „Südens“ kann diesem Problemkomplex konstruktiv begegnet werden! Vgl. dazu:
IMFELD, Al: *Die Entwicklung*. Marburg: Metropolis-Verlag, 2008, 55-57 (= Die Gesellschaft, Neue Folge 3).

wirtschaftliches Wachstum von Vornherein mit Entwicklung gleichsetzen. In diesem Sinn kann die Katholische Soziallehre durchaus helfen, in der Entwicklungsdebatte neue Wege zu finden.

Das bisher Dargelegte zusammenfassend, konnten in der Wahrnehmung von „Armut“ große Unterschiede ausgemacht werden. In einem gewissen Gegensatz zu Regierungen und internationalen Entwicklungsagenturen, konnte bei Glaubensgemeinschaften eine größere Bandbreite von Sichtweisen in Bezug auf das Phänomen „Armut“ festgestellt werden, gepaart mit komplexeren Fragestellungen im Vergleich zu einseitigen Wachstumsorientierungen. Wenn beide Seiten also Offenheit und Bereitschaft zeigen, über Entwicklungsfragen in einen sinnvollen Dialog treten, dann können beide Seiten durchaus Wertvolles voneinander lernen. Es geht deshalb darum, eine *integrierende Perspektive* zu entwickeln, die einen realistischen Einklang der verschiedenen Sichtweisen und Aspekte ermöglicht und füreinander fruchtbar macht, zum Wohl der Betroffenen.

Hierbei tritt wieder das schon erwähnte Wesensmerkmal von Religion und Entwicklung in sogenannten Entwicklungsländern vor Augen. Religiöse Einflüsse sind dort in vielen alltäglichen Tätigkeiten und Gewohnheiten erkennbar. Sichtweisen von Einzelnen, aber auch gemeinsame Verantwortlichkeiten, zeichnen sich durch ein religiöses Gepräge aus. Außerdem werden Entwicklungsagenden von den verschiedenen Glaubensrichtungen bewertet, wovon wiederum die Zustimmung oder Ablehnung eines Gros der Bevölkerung für ein Entwicklungsprojekt wesentlich abhängt.

Bei den Gesprächen in diesem Workshop konnte ein allgemeines Charakteristikum beobachtet werden. Obwohl der theoretischen Diskussion in keiner Weise abgeneigt, wurde bei den Teilnehmer/innen ein rascher Überstieg zu praktischen Fragen und persönlichen Erfahrungen in der EZA beobachtet. Im Bereich der Erbringung von Dienstleistungen, des *service delivery*, sahen sie ihren wichtigsten Beitrag, den sie im Zuge der Erstellung von PRSPs auch verantwortungsvoll ausführen können. Auf die unterschiedliche Bandbreite von Erfahrungen zurückkommend, konnten die Teilnehmer/innen ihre Befürchtungen und Ängste artikulieren.

Die Angst, dass dadurch einige Länder im internationalen Diskurs überhört werden könnten, wurde aber noch von Bedenken bezüglich der teils sehr unterschiedlichen Gesetzgebungen in den Ländern übertroffen. Unter Umständen könnten diese unterschiedlichen gesetzlichen Rahmenbedingungen die Teilnahme von Ländern am PRSP-Prozess – wenn nicht verhindern –, zumindest teilweise erschweren. (Marshall/Keough 2004: 23f.)

Die Mehrheit der Workshopteilnehmer/innen machte eine klare Trennung zwischen dem Erbringen von Dienstleistungen durch Glaubensgemeinschaften und dem Engagement von

internationalen NGOs und Entwicklungsagenturen in diesem Bereich. Im selben Atemzug und gleichzeitig in einem gewissen Gegensatz dazu wurde aber auch festgestellt, dass zivilgesellschaftliche Organisationen in der Regel eher bereit seien, eine rein auf Wachstumsorientierung setzende Sicht der Entwicklung zu akzeptieren. Unbewusst sind jedoch auch Vertreter/innen von Glaubensorganisationen keineswegs davor gefeit, sich dem „Mainstream“ und somit der Dominanz einer überwiegend materialistischen Sicht auf die Praxis der EZA zu unterwerfen. Einige Frauen und Männer an den Schalthebeln der Macht in den sog. Entwicklungsländern sehen für die Partizipation von Glaubensinstitutionen in Debatten rund um die PRSPs nur *eine* legitime Rolle vor, nämlich die einer passiven Rolle des Absegnens der Vorschläge der Regierungen. Zum Wesen von Glaubensinstitutionen gehört allerdings auch, eine zumindest implizite, jedoch meist explizit formulierte Grundposition in Bezug auf die Qualität der Regierungsführung eines Landes zu haben und diese auch öffentlich zu vertreten. Treten Glaubensorganisationen zusammen mit der Zivilgesellschaft dann tatsächlich als oppositionelle Kräfte zu oft korrupten Regierungen auf, dann üben sie eine wichtige prophetische Rolle aus. Diese wirkt sich aber auf die Beziehungen zwischen beiden Seiten naturgemäß negativ aus. (Marshall/Keough 2004: 25f.)

Im Stadium der Erstellung von PRSPs gelten Diskussionen auf möglichst vielen Ebenen als unerlässlich.

Von Seiten der Glaubensgemeinschaften braucht es dabei manchmal auch ein Abrücken von zu festgefahrenen Standpunkten gegenüber der staatlich-säkularen EZA. Außerdem zeigen sich im Umfeld der PRSP-Debatten unterschiedlichste Zugänge zur *Zivilgesellschaft*. Teilweise werden zivilgesellschaftliche Gruppierungen und Zusammenschlüsse vorverurteilt, indem man ihnen schlechte Organisation vorwirft. Um die Zivilgesellschaft wirklich am PRSP-Prozess teilhaben zu lassen, braucht es in der schon undurchsichtig gewordenen Fülle von NGOs neue, zeitgemäße Organisationsstrukturen.

Eine diesbezügliche Herausforderung für den religiösen Sektor unter den NGOs liegt in der vermehrten Gründung von *interreligiösen/ interkonfessionellen*, d. h. ökumenisch gesinnten, Gruppen und darauf aufbauendem gegenseitigen Austausch. Neben dieser strukturellen Neuorientierung wurde v. a. in Lateinamerika versucht, in Organisationen mit religiösem Horizont die Entscheidungsvollmacht zu dezentralisieren und somit auch die Erbringung der Dienstleistungen wieder näher an die Lebensrealität der Menschen heranzubringen. Religiöse Organisationen setzten sich außerdem – zusammen mit den staatlichen Regierungen – die Stärkung der Institutionen von Lokalregierungen zum Ziel. (Marshall/Keough 2004: 27)

4.2.2. Der Konsultationsprozess rund um die PRSPs im Speziellen

Für Uganda kann bezüglich der PRSPs von einer gut in die Tat umgesetzten Zusammenarbeit zwischen religiösen und staatlichen Organisationen gesprochen werden, denn Akteur/inn/e/n der Zivilgesellschaft wurden von der verantwortlichen nationalen Kommission zur Umsetzung der PRSPs auf allen Ebenen zur aktiven Mitarbeit ermutigt. Generell galten im Vorfeld große, von den jeweiligen Regierungen organisierte Treffen, als die beliebteste Methode, um unter möglichst vielen Menschen Diskussionen über die PRSPs anzuregen. Daran nahmen dann Vertreter/innen der Mittelschichtbevölkerung eines Landes teil, aber auch Vertreter/innen von Religionen und NGOs. Bei diesen Treffen wurde den Anwesenden der PRSP-Entwurf in seinen Grundsätzen präsentiert und die veranstaltende nationale Kommission erhoffte sich nützliches Feedback für ihre weiteren Arbeitsschritte.

Die Workshopteilnehmer/innen, die jeweils ein am WFDD teilnehmendes Land vertraten, zeigten sich jedoch im Allgemeinen bezüglich der Einarbeitung der Vorschläge aus der Bevölkerung in die Schlussfassung der PRSPs enttäuscht. Nur wenige hatten das Gefühl, mit ihren Sorgen und kritischen Bemerkungen an der Substanz der PRSPs in deren beschlussfertiger Fassung etwas verändert zu haben. In zu hohem Maße rückten für sie die Interessen der internationalen Gebergemeinschaft in den Vordergrund. Änderungen in der strategischen Zielrichtung der „Armutsreduzierungspapiere“ waren aufgrund der strukturellen Vormachtstellung der Gebergemeinschaft fast unmöglich. Es gab sogar Fälle, in denen schon eine fast beschlussfertige Endfassung für ein PRSP vorlag, bevor es überhaupt zu Diskussionen mit der Bevölkerung und der Zivilgesellschaft kam. Tendenziell war es auch für Glaubensgemeinschaften in solchen Fällen sehr schwierig, ihren Schwerpunkten in diesem Dokument Gehör zu verschaffen. (Marshall/Keough 2004: 27-29)

> “*It also meant that participants felt, whether real or imagined, that the poverty reduction strategy drafted by government was a fait accompli: limited consultation may have worsened public sentiment more than no consultation at all.*“ (Marshall/Keough 2004: 29)

Geberorganisationen wie auch nationale Regierungen sahen sich in vielen Fällen mit Vorwürfen konfrontiert, sie würden in der Erstellung der PRSPs kaum Interesse an alternativen Sichtweisen zeigen. Es zeichnete sich jedoch ab, dass den Glaubensgemeinschaften in Fragen von *Gesundheit* und *Bildung* von Regierungen größeres Mitbestimmungsrecht eingeräumt wurde, als dies in wirtschaftlichen Belangen der Fall war.

Im Diskurs rund um Argumente für und wider eine Einführung von PRSPs, zeigten sich die Weltbank und der IMF oft kaum zu einer Änderung ihrer Standpunkte gewillt. D. h. von einer Zustimmung eines Landes zu einem PRSP wird ungefragt „einfach“ ausgegangen. Als nächster Schritt wird die Übereinstimmung dieser Armutsreduzierungsstrategie mit nationalen Prioritäten angestrebt. Nationale Regierungen tendieren nach den bisher gemachten Erfahrungen eher dazu, den Umfang der Konsultationsprozesse möglichst gering zu halten, um in möglichst kurzer Zeit an die internationalen Finanzmittel zu kommen.

Welche Schlüsse für die Zukunft konnten also aus dem Workshop in Canterbury 2002 gezogen werden? Mit diesem Workshop des WFDD war für führende Persönlichkeiten aus den Bereichen von Glaube und Religion aus 15 Ländern eine Plattform geschaffen worden, um sich über die verschiedenen Sichtweisen und Erfahrungen zu Armut auszutauschen. (Marshall/Keough 2004: 29f.) Wenn PRSPs Perspektiven und Expertisen von Glaubensgemeinschaften aufnehmen, ist ihnen besserer und schneller Erfolg beschieden. In der Phase der Beratung zwischen Regierungen und der Zivilgesellschaft braucht es dabei ein gut durchdachtes Zeitmanagement und ein gut strukturiertes Zeitkonzept, um ein für beide Seiten zufrieden stellendes Ergebnis zu erzielen. Dabei kann mitunter die Einbeziehung eines dritten unabhängigen Pols hilfreich sein. Wenn gewisse Fragestellungen oder Themen vor den Beratungen mit der Zivilgesellschaft in einigen Punkten noch offen gehalten werden, haben die Rückmeldungen und Impulse der Zivilgesellschaft potenziell mehr Gewicht und auch eine größere Chance, in der endgültigen Fassung der PRSPs Berücksichtigung zu finden. Im Sinne eines fairen Dialogs auf gleicher Augenhöhe sollten sich Regierungen und Gebergemeinschaft dazu verpflichten, der Zivilgesellschaft von den Änderungen, die durch den Dialogprozess mit ihr in die PRSPs eingeflossen sind, auch in Kenntnis zu setzen. Ein guter Kommunikationsfluss auf beiden Seiten nimmt vielen Missverständnissen schon im Vornhinein den Wind aus den Segeln (Marshall/Keough 2004: 31) und ist einer positiven Umsetzung von PRPSs im Sinne der Betroffenen sicherlich zuträglich.

4.3. Staatliche Schuldenerlässe – eine moralische Pflicht?

Die letzten Jahrzehnte markieren nicht den Beginn der staatlichen Verschuldungskrisen. *Lenin* hat bereits zu Beginn des letzten Jahrhunderts in sehr polemischer Art und Weise eine Spaltung der Welt in ein ‚Häuflein Wucherstaaten und in eine ungeheure Mehrheit von Schuldnerstaaten' prophezeit. Doch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kam es zu Neuerungen. Einerseits war ab dieser Zeit eine Explosion der Auslandsschulden der Entwicklungsländer zu verzeichnen. Andererseits kam es, neben der Explosion der Auslandsschulden nicht minder einschneidend, zur Einrichtung von multilateralen Finanzinstitutionen, um hereinbrechende Finanzkrisen zu managen. Seit Mitte der 1990er Jahre haben verschiedene Entschuldungsinitiativen, wie die unter dem nächsten Punkt behandelte Erlassjahr 2000-Kampagne, die Belastung der ärmsten sog. Entwicklungsländer verringert. (Nuscheler 2004: 349f.) Doch in Fragen der Entwicklungsfinanzierung lässt sich auf internationaler Ebene nach Art der im Folgenden genannten UN-Konferenz trotzdem die Tendenz ausmachen, mehr *über die Köpfe der sog. Entwicklungsländer hinweg*, anstatt *mit ihnen* wichtige Entscheidungen zu treffen. Aufgrund des großen Bedarfs an frischem Kapital v. a. für die Länder der südlichen Hemisphäre, fand im März 2002 im mexikanischen Monterrey eine UN-Konferenz unter dem Titel „Finanzierung der Entwicklung" statt. (Wallacher 2006: 70) Eines der Versprechen dieses *Monterrey Consensus*, dasjenige hinsichtlich einer Verbesserung der Koordination und Effizienz bei der öffentlichen EZA, wäre für die sog. Entwicklungsländer an sich „gut" und begrüßenswert gewesen. Allerdings lässt die Tatsache, dass im Zuge dieses Gipfeltreffens bei den Geberländern kein gemeinsamer Beschluss zu einer substanziellen Erhöhung der öffentlichen Entwicklungshilfe ihrerseits gefasst werden konnte und dass auch die von den NGOs geforderte Verankerung von strengeren Standards bei ausländischen Direktinvestitionen (im Sinne der Armutsbekämpfung) nicht berücksichtigt wurde, in den Augen vieler Fachleute nur folgende Endbetrachtung zu: (Obrovsky 2006: 261f.) Zentrale, strukturell wichtige Fragen für die sog. Entwicklungsländer wurden bei der Monterrey-Konferenz zu deren Leidwesen ausgespart! (Wallacher 2006: 70)

4.3.1. Entschuldungskampagne „Erlassjahr 2000“ The Jubilee 2000 Debt Campaign[58]

Abbildung 1: Quelle: http://de.wikipedia.org/wiki/Jubilee_2000 (Zugriff: 16.03.2009).

Der Weltbankbericht MHS reflektiert u. a. auch das Engagement der Weltbank in dieser Entschuldungskampagne. (Marshall/Keough 2004: 35)

Bill Peters, ein britischer Regierungsbeamter und *Martin Dent*, waren die grundlegenden Ideengeber dieser mehrheitlich von der Zivilgesellschaft und FBOs getragenen Kampagne. Darin verbanden sie Schuldenerleichterung bzw. deren vollständigen Erlass im anbrechenden neuen Jahrtausend mit dem jüdischchristlichen Konzept des sog. Jubeljahres. (Marshall/Keough 2004: 37) Biblisch belegt wird dieses Gebot im alttestamentlichen Buch Levitikus 25, dem drittem Buch der „Fünf Bücher des Mose“, auch Tora genannt. (Müller 2000: 94f.)

Als erster Ideengeber für die Jubeljahr 2000-Kampagne diente die biblische Idee des Sabbatjahres. In Anlehnung an Gottes’ Ruhen am 7. Tag nach Vollendung der Schöpfung, soll auch in jedem siebten Jahr das Land in Israel brach liegen und keine Ernte eingeholt werden. Dieses „Freijahr“ sollte der Gesellschaft immer wieder vor Augen führen, dass die Konzentration von Macht, Reichtum und Besitz in den Händen weniger dem Willen Gottes radikal zuwider läuft. Nebenbei hatte dieses Jahr allerdings auch den positiven ökologischen Effekt der Regeneration des Bodens. Weiters steht in der Tora noch der alle sieben Jahre zu gewährende Schuldenerlass festgeschrieben. In jenem siebten Jahr der Unterbrechung und Erholung sollte das Strafmaß gegenüber Schuldnern so weit „abgebaut“ werden, dass das soziale und wirtschaftliche Gleichgewicht in der Gesellschaft wieder hergestellt werden konnte. (Marshall/Keough 2004: 36f.)

---

[58] Vgl. dazu:
SCHREITER, Robert: *Globalisierung und die christliche Theologie*. In: GABRIEL, Ingeborg/ SCHNABL, Christa/ ZULEHNER, Paul Michael [Hrsg.]: *Einmischungen. Zur politischen Relevanz der Theologie*. Osterfildern: Schwabenverlag, 2001, 116.

In jedem 50. Jahr, dem Jubeljahr, soll die Armut der Bevölkerung gelindert und somit wieder Gerechtigkeit herrschen. Die Israelit/inn/en werden in diesem 50. Jahr verpflichtet, ihre Äcker ruhen zu lassen, nichts anzubauen und auch nichts zu ernten. Verkauftes Land und andere Güter sollen wieder in die Hände der ursprünglichen Besitzer/innen gelangen. Alle Geldschulden gelten als vollständig erlassen und in Schuldknechtschaft Geratene werden entlassen. Dass schon in der Bibel ein Wirtschaftssystem auf seine teils existenzbedrohlichen Auswirkungen für die Armen und Schwachen der Gesellschaft hin problematisiert wird, macht die theologische Auseinandersetzung mit der Schuldenkrise, und somit die Aktualisierung des Bibelwortes ins Heute so bedeutsam. (Müller 2000: 94f.)

In der Argumentation von Peters und Dent nehmen selbstbezogene Interessen der Geberländer, aber auch Korruption und mangelnde wirtschaftliche Effizienz innerhalb der sog. Entwicklungsländer als Begründung für deren teils enorme Schulden breiten Raum ein. Aus der Sicht beider, sollte als Maßstab für wohlhabende Geberländer das Prinzip der ethischen Verantwortung proklamiert werden, um für die ärmsten Länder der Welt nachhaltige Lösungen in der Schuldenfrage zu finden. Analog zum biblischen Schuldenerlass sollten heute – an die Stelle der damaligen Verschuldeten – die Entwicklungsländer treten und ihnen sollte alle finanzielle Schuld erlassen werden. Für die Protagonisten dieser Idee galt ihre persönliche Sicht des Glaubens unterschwellig immer als wichtige Motivation. Ihrer Meinung nach konnten die drückenden Schuldenlasten vieler sog. Entwicklungsländer nur als tiefstes Unrecht, als eine Art moderne Form der Leibeigenschaft bezeichnet werden. Die Bibel bezeugt noch das Verbot, beim Geldverleih Zinsen zu verlangen. (Marshall/Keough 2004: 36f.) Da in Israel Gott überall und in allem ist und somit auch der wahre Besitzer von Grund und Boden, darf Land auch nicht endgültig verkauft werden (Lev. 25, 23).

Verweise auf das Sabbatjahr gibt es auch durch Jesus Christus im Neuen Testament. Er fordert die Menschen in diesem Jahr dazu auf, den Mitmenschen finanzielle Schuld und in gleicher Weise „geistige“ Sünden zu vergeben. So sieht er die Voraussetzungen dafür gegeben, an den Rand gedrängte Menschen wieder neu in die Gemeinschaft zu integrieren und diesen im zwischenmenschlichen Bereich wieder gleiche Ausgangspositionen zu verschaffen. (Marshall/Keough 2004: 37) Die wahrscheinlich ausdrucksstärkste Bitte um das Vergeben von Schuld findet sich im „Vater Unser“, wenn Jesus betet: „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern!“ (Müller 2000: 95)

“We owe someone debts and other people may owe us debts. In the legal sense and in the context of the relationships of market economics in which they occurred, these debts are just. However, in the Lord’s

Prayer man does not offer to pay the debts he owes to God nor those he owes to other men. On the contrary, he asks God to forgive his debts without payment, and offers to release those who owe him debts, also without payment." (Müller 2000: 95)

Als eine von weltweit an die 50 Entschuldungsinitiativen auf mehrheitlich religiös-zivilgesellschaftlicher Ebene wurde die Erlassjahr 2000-Kampagne 1997 in Deutschland offiziell gegründet. (Sayer 2006: 87) Unter Vertreter/inne/n von Glaubensgemeinschaften und der Zivilgesellschaft fand die Kampagne rasch hohen Zuspruch und als eine „revolutionäre Bewegung für den sozialen Wandel" auch schnell globale Beachtung.

Hilfreich dafür war u. a. ein Netzwerk von religiösen NGOs, welche die hinter der Kampagne stehende Idee auch in den sog. Entwicklungsländern verbreitete. In der praktischen Umsetzung der Kampagne konzentrierte man sich darauf, ein möglichst großes Maß an öffentlicher Unterstützung zu bekommen. In dieser Phase überwogen moralische Argumente, um die Schuldenerlässe für sog. Entwicklungsländer zu legitimieren. Rückblickend hat diese Kampagne eines auf alle Fälle bewirkt: Hochrangige Vertreter/innen von Regierungen bis hinauf zu den G7 bzw. internationalen Institutionen und Aktivist/inn/en aus dem Grassroots-Bereich haben sich aneinander angenähert und wichtige Verbindungen geknüpft. Zwischen multilateralen Gebern und der Weltbank kam es jedoch mitunter zu sehr heftigen Debatten über die zugrunde liegende Problematik. Obwohl in den Grundpositionen gleiche Meinungen und Überzeugungen vertreten wurden, waren unterschiedliche Schwerpunktsetzungen zu erkennen. Eines darf im Zuge dieser Diskussionen allerdings nie außer Acht gelassen werden: Das Schuldenmachen von Staaten steht immer und unwiederbringlich in einem größeren Zusammenhang! Wenn die Kampagne sich den umfassenden Schuldenerlass für diese schwer verschuldeten armen Länder, die *Heavily Indebted Poor Countries* (HIPCs) weltweit auf ihre programmatischen Fahnen heftet, ist sie sich gleichzeitig zutiefst darüber im Klaren, dass die Erlangung dieses Ziels nur einen ersten Schritt auf einem mühevollen Weg der Beseitigung der Armut bedeutet. (Marshall/Keough 2004: 35-37)

In Europa und den USA prägten bzw. unterstützten viele kirchliche Gemeinschaften die Kampagne von Anfang an. Für ein Grundverständnis des internationalen Finanzsystems mit seiner Komplexität benötigten sie allerdings externe Hilfe, die ihnen in diversen Schulungen zuteil wurde.

Nach intensiven Bemühungen konnten Befürworter/innen der Jubeljahr 2000-Kampagne für ihr Vorhaben schließlich 24 Millionen Unterstützungserklärungen sammeln. *Jeffrey Sachs* gilt wahrscheinlich als einer der prominentesten akademischen Fürsprecher der ersten Stunde. In

der Folge begannen sich auch andere Größen aus Politik und Kirche, wie der damalige US-Präsident Bill Clinton, Papst Johannes Paul II und auch der damalige Erzbischof von Canterbury, für die Kampagne zu interessieren und ihre Unterstützung zuzusagen. Das dadurch erlangte positive Image der Kampagne nach Außen begünstigte den weltweiten Prozess der Bewusstseinsbildung und eine Auseinandersetzung mit der Schuldenballung in den HIPCs.
Innerhalb der sog. Entwicklungsländer entstand dabei ein eigener Zusammenschluss mit Namen *Jubilee South*, gegründet im November 1999 während eines Süd-Süd-Gipfels im südafrikanischen Johannesburg. Dieses Netzwerk von NGOs setzte sich neben dem Schuldenerlass noch ein weiteres Schwerpunktziel. Um das ihnen – oft ohne nachzudenken – zugewiesene Image der Passivität abzustreifen, fordern sie für ihr Netzwerk in der Erstellung von Entwicklungsstrategien und Projekten für ihre Länder größeres und aktives Mitspracherecht. De facto streben sie aktiv nach einer wirtschaftlichen Gleichstellung für ihre Länder. Dazu müssen zwei Ebenen in Balance gehalten werden. (Marshall/Keough 2004: 38) Einerseits sollen die Jubilee South-Aktivist/inn/en mit den Vertreter/inne/n der Weltbank eine gute Dialogkultur pflegen. Andererseits wäre diese Entschuldungskampagne ohne die aktive Unterstützung der eher weltbank-kritischen Grassroots-Bewegung von vornherein zum Scheitern verurteilt. Obwohl ein von der Weltbank herausgegebener Bericht naturgemäß die Sicht der Weltbank wiedergibt, finden darin doch teilweise auch selbstkritische Aussagen ihren Platz. Es wird beispielsweise auch auf einen Kritikpunkte der Jubeljahr-Befürworter/innen an der Weltbank hingewiesen, der die sog. SAPs betrifft.

Diese von der Weltbank und dem IMF lancierten Strukturanpassungsprogramme – *Structural Adjustment Programs* (SAPs) – erregen immer wieder die Gemüter. Die Gegner/innen kritisieren diese SAPs als unflexible Einheitsstrategie, die den sog. Entwicklungsländern aufgesetzt wird, ohne nur in irgendeiner Art und Weise auf spezifische Gegebenheiten dieser Länder Rücksicht zu nehmen. Wenn als Teil der SAPs die Priorisierung der Schuldenrückzahlung in einem Land zu einem vernachlässigten Gesundheitssystem führt, kann wirklich nicht von einer den Menschen dienlichen Hilfe gesprochen werden. (Marshall/Keough 2004: 39)

4.3.2. Die Schuldensituation in den ärmsten Ländern der Welt

Die Möglichkeit zum Austausch zwischen den einzelnen Akteur/inn/en der Erlassjahr 2000-Kampagne wird eher selten in Anspruch genommen. Diskursive Auseinandersetzungen mit

Programmen finden meist nur eindimensional statt. Man diskutiert über die gesellschaftliche Außenperspektive und inwiefern diese Vorstellungen noch verändert werden können. Einer geschichtlichen Analyse der Programme, ihrer Genese, ihren Zielen und eventuell anstehenden Problemen, wird oft zu wenig Bedeutung beigemessen.

Solche Analysen der Schuldensituation der ärmsten Länder der Welt weisen allerdings eine „gemeinsame Schnittmenge“ an charakteristischen Merkmalen auf. Ökonom/inn/en bewerten nämlich in diesem Kontext die immer noch große Abhängigkeit sog. Entwicklungsländer von Primärgüterexporten zur Generierung von Einkommen tendenziell als „Hemmschuh der Entwicklung“. (Marshall/Keough 2004: 39) Diese These geht in ihren Grundlagen auf *Raúl Prebisch* und seine Annahme der sich im Lauf der Geschichte tendenziell verschlechternden *terms of trade* für Primärgüterexporte zurück.[59] (Flechsig 2000: 104)

Ein weiteres Entwicklungshindernis liegt in dem oft *hohen Leistungsbilanzdefizit* der ärmsten Länder. Dabei importieren sie langfristig mehr Güter als sie – meist in Form von Primärgütern – exportieren. Wenn diese Lücke wiederum durch externes Kapital finanziert wird, steigen die Schulden weiter an. (Wallacher 2006: 70) Da der Preis für Primärgüter noch dazu einer hohen Volatilität unterliegt, wurde im Zuge der Jubeljahr 2000-Kampagne ein Maßnahmepaket geschnürt, um zumindest einen Teil der Schulden abzubauen:

Zu diesen Maßnahmen zählen beispielsweise: ein von mehreren bilateralen Gebern gewährter Zuschuss für Zinsenrückzahlungen, sog. Schuldenrückzahlungsprogramme, (Marshall/Keough 2004: 39) um kommerzielle Bankschulden begleichen zu können oder auch der Abschluss von Vereinbarungen, um finanzielle Verbindlichkeiten auf dem Finanzmarkt zu handeln. Nach dieser Aufzählung der Maßnahmen wird allerdings auch die relativ geringe Reichweite dieser Aktionen eingestanden. Für eine langfristige Lösung der Schuldenproblematik braucht es eine verstärkt mehrdimensionale Sichtweise. Für 2004 galten die HIPCs mit 85% bei anderen Regierungen und multilateralen Gebern als verschuldet. Zur planmäßigen Rückzahlung multilateraler Darlehen gab es keinen einheitlich geregelten Mechanismus. Diese Tatsache wirkt sich auf die „Rückzahlungsmoral“ erschwerend aus.

---

[59] Diese These wird jedoch seit ihrer Entstehung stark kritisiert. Siehe u. a.:
WOLFF, Jürgen H.: *Entwicklungshilfe: Ein hilfreiches Gewerbe? Versuch einer Bilanz*. Münster: LIT-Verlag, 2005, 94-97 (= Politik. Forschung und Wissenschaft; Bd. 18).

Der *Pariser Club*, ein informeller Zusammenschluss der bilateralen Geber von EZA-Geldern,[60] hat als erste internationale Institution für die HIPCs einen solchen einheitlichen Mechanismus für die Schuldenrückzahlung ins Leben gerufen. Obwohl dadurch für die ärmsten Länder die bilateralen Schulden wesentlich verringert werden konnten, wurden sie durch die multilateralen Darlehen in ihren Bemühungen immer wieder zurückgeworfen. Nimmt ein Land, um alten finanziellen Verpflichtungen nachzukommen, immer neue Darlehen auf, hat es sich in der Regel in einer Art Spinnennetz verfangen, aus dem nur sehr schwer wieder heraus zu kommen ist. Wenn sich zu den Zahlungsrückständen noch Phänomene wie schrumpfende EZA-Budgets im Norden, für die sog. Entwicklungsländer ein stagnierendes Wirtschaftswachstum und auch eine großflächige Abschottung von den globalen Kapitalmärkten dazugesellen, wird eine Lösung immer schwieriger.

Bei der G7 Konferenz 1995 in Halifax wurde eine neue Phase in den Bemühungen um einen Schuldenerlass für die HIPCs eingeläutet. Die G7-Staaten forderten, wenn auch noch in einer eher vorsichtigen Wortwahl, die Weltbank und den IMF auf, dem Problem der multilateralen Schulden der ärmsten Länder entweder durch schon existierende Instrumente wirkungsvoller zu begegnen oder wenn nötig, auch neue Lösungswege zu finden. (Marshall/Keough 2004: 40)

4.3.3. Die erste offizielle HIPC-Initiative

1996 wurden erste offizielle Schritte gesetzt, um in einer neuen Initiative das Thema Schuldenentlastung auf der einen und fortschreitende wirtschaftliche Reformen auf der anderen Seite miteinander zu verbinden.[61] Zusammen mit vielen anderen NGOs, hat auch die Erlassjahr 2000-Kampagne einen *vollen* Schuldenerlass als Fernziel vor Augen. Diese Forderung wird seit den Anfängen sehr kontrovers geführt, da einige Entwicklungsexpert/inn/en für eine „vertretbare“ Schuldenhöhe auch für die ärmsten Länder eintreten. Eine weitere wichtige

[60] Der *Pariser Club* besteht seit 1956 und umfasst einzelne Staaten und multilaterale Entwicklungsbanken als die bilateralen Geber von EZA-Geldern. Im Rahmen dieses Clubs werden näherhin die Umschuldung aller bilateralen öffentlichen Darlehen und der öffentlich verbürgten Exportkredite (Handelsschulden) verhandelt. Einem bestimmten Regelwerk folgend, werden dann Verfahren über den Umfang und die Konditionen der Umschuldungen eröffnet. Gegebenenfalls wird auch ein Schuldenerlass in die Wege geleitet. D. h. ein Arbeitsschwerpunkt des Pariser Clubs liegt in der Festlegung von Obergrenzen für die Entlastungen, die ein Schuldnerland im günstigsten Fall erlangen kann. Dabei hat er sich jedoch an folgender Leitlinie zu orientieren: Es braucht für ein Land zuerst eine Kreditunwürdigkeit auf den internationalen Finanzmärkten und die Einstufung als „arm“ nach den Kriterien der Weltbank, um sich überhaupt für eine Schuldenentlastung zu qualifizieren. (Nuscheler 2004: 364f.)

[61] Länder, die an dieser ersten HIPC-Initiative teilnahmen, mussten als Vorbedingung schon sechs Jahre an Strukturanpassungsprogrammen teilgenommen haben, um einen Schuldenerlass zu bekommen. (Barrett 2000: 34)

Fragestellung kristallisierte sich heraus: Nach welchen, möglichst fairen, Kriterien sollten die Schuldennachlässe für die einzelnen Länder vergeben werden? Wie weit scheint es vertretbar und gerechtfertigt, zwischen einem „armen Land“ und den „ärmsten Ländern“ tatsächliche Unterschiede zu machen? Diese Fragen wurden sehr kontrovers diskutiert, bis man sich schließlich auf folgende Definition einigte:

Ein *Schulden-zu-Export-Verhältnis* von 250% oder höher sollte als „Qualifizierung“ für die HIPC-Initiative gelten. (Marshall/Keough 2004: 41) Weiteres wurde für die aufgenommenen Länder ein Schuldenniveau festgesetzt, das – aus Sicht der öffentlichen Gläubiger – zumutbar erschien. Ein Anteil von 20 bis 25% des Schuldendienstes an Exporterlösen wurde damals von den Internationalen Finanzinstitutionen IWF, Weltbank und regionale Entwicklungsbanken als sog. Tragfähigkeitsgrenze festgelegt. (Sayer 2006: 92) Im Zuge einer Auflage hatten die entsprechenden Länder einen zeitgebundenen Plan für wirtschaftliche Reformen vorzulegen.

Man einigte sich auf einen Entscheidungszeitpunkt, den sog. *“decision point“* als ein erstes Zwischenziel. Bis zu diesem festgesetzten Zeitpunkt sollten möglichst erste zufriedenstellende Erfolge in Kampf gegen die Schulden erzielt worden sein. Am Ende der HIPC-Initiative wird ein Abschlusspunkt, ein sog. *“completion point“* festgelegt. Wenn der Prozess zugunsten der ärmsten Länder abgeschlossen werden konnte, galten ihre *ganzen* Schulden ab diesem Zeitpunkt als erlassen.

Das HIPC-Programm wird grundlegend aus finanziellen Mitteln der bi- und multilateralen Geber gespeist, die das Geld in einen *Treuhandfonds* einzahlen. Als einer der größten Geber hat sich die Weltbank schon im Zuge der ersten HIPC-Initiative von 1996 zu einer Zahlung von einer Milliarde US-$ für damals anstehende Schuldentilgungen entschlossen. Dieser Betrag wurde vom Internationalen Entwicklungsverband, der *International Development Association* (IDA)[62] verwaltet, die den ärmsten Staaten Darlehen und Subventionen zur Verfügung stellt. Trotz aller Bemühungen, konnten in den Anfangsjahren die berechtigten Ansprüche der Länder nur in den wenigsten Fällen erfüllt werden. In den weiteren Jahren war man bestrebt, für diese HIPC-Initiative vermehrt NGOs in den sog. Entwicklungsländern selber als Unterstützung zu gewinnen. Nach diversen von der Weltbank gesetzten Initiativen und ausgerichteten Veranstaltungen, um die Idee der HIPC-Initiative möglichst weltweit bekannt zu machen,

[62] Die *IDA* ist neben der *International Bank for Reconstruction and Development* (IBRD) und der *International Finance Corporation* (IFC) eine der drei Hauptinstitutionen der *Weltbankgruppe*. (Marshall 2008: 6)

wurde die HIPC-Initiative vertieft und in ihrer Qualität auch wesentlich verbessert.[63] (Marshall/Keough 2004: 41f.)

4.3.4. Die HIPC-Initiative verbindet sich mit den PRSPs

Während der SPD-Regierung in Deutschland fand 1999 in Köln das Treffen der G7 statt. Zehntausende Demonstrant/inn/en, unter ihnen fanden sich auch Vertreter/innen der Erlassjahr 2000-Initiative mit kirchlichen Vertretern und Ordensgemeinschaften, setzten sich öffentlich für Entschuldung der ärmsten Länder ein. Schlussendlich sicherten die Regierungsvertreter/innen der sieben reichsten Industriestaaten 100 Milliarden US-$ zu, um umfassendere Schuldenerleichterungen gewähren zu können.

Für die Zulassung zum Programm hatten sich in dieser Phase die Kriterien geändert. Wurde vorher das Schulden-Export-Verhältnis zu Rate gezogen, kam es nun für die Länder darauf an, für die Gewährung von IDA-Darlehen berechtigt zu sein.

Doch auch in einem zweiten Punkt gab es Änderungen in den HIPC-Rahmenregelungen. War vorher der Schuldenanteil zum Zeitpunkt des sog. completion points ausschlaggebend, wurden ab 1999 ein Entscheidungspunkt auf halbem Weg, der sog. *"midway decision point"* und die zu diesem Zeitpunkt vorliegenden Daten zur Berechnung des Schuldennachlasses herangezogen. Die Berechnungen sollten dadurch noch sicherer werden, wodurch auch die Menge der Schuldenerleichterungen bzw. -erlässe ansteigen sollte. Wenn Zahlen alleine für sich sprechen, hatte die verbesserte HIPC-Initiative von 1999 auch ihren gewünschten Erfolg. In den ärmsten Ländern reduzierten sich durch das Programm die „Restschulden" von vorher 250 auf nun 150 Prozent des Exportanteils.

Eine weitere Erneuerung liegt in der Sichtweise, dass Schuldenerleichterungen nur in Koppelung mit Bestrebungen der Armutsreduktion längerfristig positiv wirken können. In den späten 1990er Jahren integrierte die Weltbank diesen damals neuen, ganzheitlicheren Ansatz

[63] Dazu wurde 2005 die sog. *Multilateral Debt Relief Initiative* (MDRI) eingeführt. Dabei handelt es sich um einen multilateralen Schuldenerlass für jene Länder, welche die HIPC-Initiative erfolgreich durchlaufen haben. Diesen Ländern wurde im Zuge dieser Initiative ein 100-prozentiger Erlass des gesamten Schuldenstandes, d. h. auch den Schuldendienst eingeschlossen, gewährt. Im Rahmen von HIPC und MDRI konnten bis Februar 2007 für 30 Länder Schulden erlassen werden. Allerdings haben immer noch viele Länder mit untragbar hohen Verschuldungsraten zu kämpfen, etwa Indonesien oder Liberia. (Küblböck/Staritz 2007: 170)

bereits in ihren neuen Rahmenregelungen für Entwicklung, dem sog. *Comprehensive Development Framework* (CDF)[64]

Zur endgültigen Einführung der PRSPs kam es in den Jahren 1999 und 2000. Unter Punkt 4.2. wurde auf den PRSP-Prozess schon näher eingegangen. Hintergründig schwingt bei den Kritiker/inne/n in der Regel der Vorwurf mit, PRSPs seien bloße willfähige Instrumente in den Händen der Weltbank und des IMF. Folgendes Zitat liefert eine indirekte Bestätigung dieser Aussage. (Marshall/Keough 2004: 42f.)

> *"The PRSP process was directly linked to the provision of concessional financing from the World Bank, and countries would ultimately present their PRSPs to the boards of the World Bank and the IMF for review (but without seeking a formal endorsement – rather, they were to serve as a framework)."*
> (Marshall/Keough 2004: 43)

Die Neuerungen der HIPC-Initiative seit 1999 haben bei den Befürworter/inne/n eine vorsichtig optimistische Haltung bewirkt. Im Ausüben des Drucks auf politische Entscheidungsträger/innen haben sie jedoch in keiner Weise nachgelassen. In diesem Sinne kann man auch die Selbstverpflichtung der Weltbank sehen, bis Ende des Jahres 2000 sicherzustellen, dass zumindest 20 Länder vom HIPC-PRSP-Prozess profitiert haben sollten. Schlussendlich schafften es bis Dezember 2000 sogar 22 Länder, ein PRSP zu erstellen und sich einen wesentlichen Schuldenerlass zuzusichern. (Marshall/Keough 2004: 43) Die Fachwelt beurteilt die HIPC-Initiative und ihre Verbindung mit dem PRSP-Prozess sehr nüchtern, nämlich als einen einleitenden und wichtigen Schritt hin zu einer Entlastung der ärmsten Länder. Dabei wurde allerdings oft mehr versprochen, als tatsächlich umgesetzt wurde. Trotz der stärkeren Partizipation der Schuldnerländer und ihrer Zivilgesellschaften beim Schuldenmanagement, bleibt die kritische Opposition bei folgender Bilanz: *‚IWF und Weltbank hätten ihre Kreditvergabepraxis nicht verändert und nutzten die Entschuldungsinitiative dazu, ihre Strukturanpassungspolitik fortzusetzen.'* (Nuscheler 2004: 372)

---

[64] Im Rahmen ihres Schwerpunktes der Armutsbekämpfung wurde das CDF-Konzept im Jahr 1999 von der Weltbank unter ihrem Präsidenten James *Wolfensohn* präsentiert. Dieser „umfassende" Entwicklungsansatz schreibt von diesem Zeitpunkt an dezidiert fest, dass jedes Empfängerland sein eigenes nationales PRSP zu erstellen hat, welches anschließend von der Weltbank genehmigt werden muss. Unter Beachtung dieser PRSPs sollen zwischen bi- und multilateralen Gebern eine möglichst koordinierte Vergabe von Krediten, sowie eine Koordinierung anderer EZA-Maßnahmen erfolgen. (de Abreu Fialho Gomes/Hanak/Schicho 2003: 197)

4.3.5. Vision eines Jubeljahres im Spiegel der Zukunft

Mit ihrer Forderung des völligen Schuldenerlasses für die ärmsten Länder, wirkte die Erlassjahr 2000-Kampagne für die rasche Einführung der erweiterten HIPC-Initiative als positiver Multiplikator und Wegbereiter.

Es finden sich jedoch auch Bewegungen, welche ihrem Unmut über den Ausgang bzw. die mangelnde Reichweite der erweiterten HIPC-PRSP-Initiativen Luft machen. Prominent bringt die Internationale Bewegung für ein Erlassjahr, das *Jubilee Movement International* immer wieder kritische Stellungnahmen besonders in Bezug auf die Weltbank ein. (Marshall/Keough 2004: 44) Das Schuldenmanagement der letzte zwei Jahrzehnte hat langfristig an der Überschuldungssituation vieler sog. Entwicklungsländer nichts verbessert. Es bräuchte v. a. für die HIPCs einen Schuldenerlass auf einem lang anhaltenden tragbaren Niveau. „Tragbar“ meint in diesem Zusammenhang einen Schuldenstand, der den Ländern in ihrer Entwicklungsfähigkeit nicht im Weg steht und die Armen nicht auch noch ihrer letzten Lebenschancen beraubt! (Sayer 2006: 91) In diesem Sinn ist weiteres Engagement von FBOs in dieser Frage höchst notwendig.

4.4. Die International Labour Organisation (ILO) im Dialog mit dem World Council of Churches (WCC)

Eine wichtige Dialoginitiative in Bezug zum Thema Armut aus christlicher Perspektive fand zwischen der Internationalen Arbeitsorganisation ILO und dem WCC statt und wurde von Reverend *Michael Taylor*[65] geleitet. Die Autorinnen des Weltbankberichts MHS bewerten diesen begonnen Dialog im Kapital 7 des Berichts. Dort wird er wegen seines praktischen Fokus' als sehr positiv und fruchtbringend für beide Seiten bezeichnet. Die Sicherung bzw. die Forderung nach einem anständigen, „guten" Arbeitsplatz für möglichst viele Menschen ist dabei ein zentraler Punkt. Obwohl das „Recht auf Arbeit" im Katalog der internationalen Menschenrechte, wie auch in den Entwicklungsagenden diverser internationaler Organisationen integriert ist, bleibt vielen Menschen dieses Recht weitgehend verwehrt. (Marshall/Keough 2004: 17)

In alltäglichen Diskussionen über die Arbeitswelt werden meist Aspekte wie die Höhe der Löhne, der Gehälter bzw. Gewinne oder die sozialen Sicherungssysteme ins Feld geführt. Spirituelle Grundlagen, die wesentlich dazu beigetragen haben, der Arbeit in der heutigen Gesellschaft einen derart hohen Stellenwert beizumessen, werden in der Regel kaum reflektiert. Der Dialog zwischen der ILO und dem WCC, der 2002 mit der Einsetzung einer Arbeitsgruppe begonnen hatte, gilt als offizieller Beginn der Erforschung der tieferen Dimensionen einer – ILO-gemäßen - *„anständigen, angemessenen" Arbeit* (engl. "decent work")[66] Zu einem ersten Treffen im Februar 2002 kamen 25 Vertreter/innen religiöser Traditionen, aber auch solche mit „säkularer Grundeinstellung" in Genf zusammen. Diese Gruppe umfasste buddhistische, konfuzianistische, jüdische, christliche, reformierte hinduistische, sowie muslimische Expert/inn/en und Gelehrte. Ihrer Grundorientierung entsprechend steht die ILO für die Rechte von Frauen und Männern, einen Arbeitsplatz zu haben und diesen unter dementsprechend „anständigen" Bedingungen auch längerfristig zu erhalten. Über diesem Grundrecht stehen allerdings immer die Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Sicherheit. Was kann man sich unter „anständiger Arbeit" nun genauer vorstellen? Gibt es dazu öffentliche Stellungnahmen? (Marshall/Keough 2004: 75.78)

---

[65] Vgl. zu seiner Person: Fußnote 54

[66] *"Decent work"* kann im Deutschen nur schwer „gleichwertig" übersetzt werden. Deshalb werde ich im weiteren Verlauf der Arbeit den englischen Begriff verwenden.

> *"The 1998 ILO Declaration of Fundamental Principles of Rights at Work aimed to set a basic foundation defining what constitutes decent work that includes freedom of association and the right to collective bargaining, and the elimination of compulsory labor, child labor, and discrimination."*
> (Marshall/Keough 2004: 75)

Diese Deklaration der innerhalb des Systems der Vereinten Nationen beheimateten ILO stellt die jedem Menschen fundamentale eigene Würde ins Zentrum. Dadurch rücken auch Elemente wie Kultur, Ethik, Religion/en und allgemeine spirituelle Werte im Zusammenhang mit der Frage nach einer „menschenwürdigen Arbeit" in das Blickfeld. (Marshall/Keough 2004: 76)

4.4.1. Der Grundgedanke: Regelungen für *decent work*

Im Jahr 2004 hatte *Dominique Peccoud* die Position eines speziellen Beraters des ILO-Generaldirektors für sozioreligiöse Angelegenheiten inne. Ein Blick auf geschichtliche Entwicklungen kann hier Klärendes beitragen. Traditionell kümmerte sich die ILO schwerpunktmäßig um die Erstellung rechtlicher Rahmenregelungen, um das Arbeitsumfeld möglichst human, gerecht und fortschrittlich zu gestalten. Trotzdem sieht sich die ILO immer wieder mit Vorwürfen konfrontiert, ihre Instrumentarien seien doch letzten Endes auch nur unter Kontrolle der auf eine Prosperitätssteigerung hoffenden Industrieländer.

Mit dieser als *utilitaristisch* bezeichneten Sichtweise verbindet sich in „arbeitsrelevanten Diskursen" in vielen Fällen die geringe Beachtung von Werten und Kulturen. Den so genannten *intrinsischen Werten* wie Glück, Freiheit oder auch Großzügigkeit schenkt ein utilitaristisch denkender Mensch gewöhnlich weniger Beachtung. (Marshall/Keough 2004: 76) Handlungen und politische Maßnahmen werden aus Sicht des Utilitarismus allein dahingegen bewertet, welche Ergebnisse und Wirkungen durch sie erzielt werden können. Handlungen/ Maßnahmen in der EZA können demnach als gut oder schlecht bewertet werden entsprechend der Lust und dem Schmerz, dem Glück und Unglück, sowie entsprechend den befriedigten oder nicht befriedigten (vorrangig materiellen) Interessen, die sie einem Individuum oder einer Gruppe angedeihen lassen. Allgemein formuliert geht es dabei um Nutzen und Nachteile entwicklungspolitischer Maßnahmen für die Zielgruppen in der EZA. (Kesselring 2003: 27f.)

Die *auf grundlegenden Werten basierende* Zugangsweise zu „Arbeit" wird im Dialog zwischen ILO und WCC auf möglichst vielen Ebenen angestrebt. Beide Seiten forcieren Rahmenregelungen für Arbeit, die auf gesellschaftlichen Normen basieren, aber gleichzeitig auch durch gesetzliche Instrumente gestützt und verbreitet werden sollen. Auf eines der

größten Hindernisse im Erarbeiten effektiver Rahmenregelungen für Arbeit kann an dieser Stelle nur hingewiesen, jedoch nicht weiter eingegangen werden. Es ist dies der Umstand, dass in den Ländern des globalen Südens in der Regel nur ein kleiner Prozentsatz der Menschen in einem *formellen* Arbeitsverhältnis steht und somit nur wenige Menschen von diesen arbeitsrechtlichen Bestimmungen, so es sie denn gibt, profitieren können.

Internationale Regulierungsmaßnahmen im Bereich Arbeit und die mitlaufenden Prozesse müssen jedoch immer auch als Ganzheit in ihrem Prozesscharakter in den Blick kommen. Als ein über viele Strecken durchgängiges Phänomen finden die lokalen kulturellen Umstände und Besonderheiten, die auch das Glaubensleben tangieren, erst zu einem relativ späten Zeitpunkt Beachtung. Im Normalfall genügt eine einmalige Überarbeitung bzw. Korrektur von Gesetzesvorschlägen und Entwürfen, um sie bei der *"International Labour Conference"* (ILC) einzureichen.[67] Nach der offiziellen Anerkennung durch die Mitgliedsstaaten, beginnen in eben diesen Mitgliedsstaaten Überlegungen hinsichtlich der Übersetzung der internationalen arbeitsrechtlichen Bestimmungen in das jeweilig nationale und regionale Recht.

Wenn sich die Staaten erst in dieser „Anpassungsphase" für religiös-kulturelle Unterschiede und Spezifika zu interessieren beginnen, bleibt für eventuelle substanzielle Veränderungen wenig Zeit. In der Zusammenarbeit zwischen ILO und WCC sind Bestrebungen spürbar, über die transzendentalen Werte sorgfältiger und vor allem früher als bisher einen Reflexionsprozess zu initiieren. (Marshall/Keough 2004: 76f.)

Ein Detail scheint mir an dieser Stelle interessant zu sein. Schon 1944 hat die ILO in ihrer *"Declaration of Philadelphia"* die hohe Bedeutung des spirituellen Wachsens und Reifens für das menschliche Wohlergehen unterstrichen. Inwiefern und in welchem Maße sollen und können in internationalen „humanen" arbeitsrechtlichen Bestimmungen – realistischerweise – die universalen Werte als Basis vorausgesetzt werden? Oder holen uns die Unterschiede der einzelnen Kulturen inmitten unserer hehren Bemühungen des Aufeinander-Zugehens immer wieder auf den harten Boden der Realität zurück? Können wir dem durch Samuel P. Huntington so populär gewordenem *"clash of civilizations"* (dt. „Kampf der Kulturen")[68] –

---

[67] Vgl. dazu ILO-Homepage:
http://www.ilo.org/global/About_the_ILO/Structure/lang--en/index.htm (Zugriff 05.03.2009).
Dort findet sich eine kurze Beschreibung der ILO, der ILC, sowie der beiden anderen offiziellen Organe *"The Governing Body"* und *"The International Labour Office"*, die den Arbeitsablauf der ILO gewährleisten.

[68] Huntington prognostiziert im Jahr 1993, nach Ende des Kalten Krieges, ein Ansteigen kultureller Konflikte in der Zukunft. Seine These wurde in den Folgejahren in der Fachwelt sehr kontroversiell diskutiert. Aus heutiger Sicht stellt sich die bedeutsame Frage, was Huntington näherhin unter dem Terminus „Kultur" verstanden hat. Auf die Schwierigkeit einer solchen Begriffsdefinition wurde unter Punkt 1 schon näher eingegangen. Hinzu kommt,

sprichwörtlich – doch noch „ein Schnippchen schlagen“? (Marshall/Keough 2004: 77.79) Wenn heute beispielsweise christliche Gruppierungen in den USA gegen das säkulare Ethos der UNO aufbegehren und es als zu wenig religiös fundiert ablehnen, resultieren daraus naturgemäß gesellschaftliche Spannungen. Die USA liefern allerdings ein anschauliches Beispiel für Trennlinien zwischen religiösem und säkularem Ethos, die sich eher *innerhalb* einer „Zivilisation“ (zur Problematik der Übersetzung vgl. Fußnote 67) als *zwischen* einzelnen Zivilisationen auftun. In der Weiterführung des Huntington’schen Diktums schreibt Ingeborg Gabriel 2008 in einem Artikel „Weltethos in Bewegung zwischen religiöser und säkularer Ethik“ folgende Zeilen: (Gabriel 2008: 151f.)

> *„Die Diagnose eines ’clash within civilizations’ (Dieter Senghaas) trifft die globale Situation daher weit besser als jene eines ’clash of civilizations’ (Samuel Huntington), auch wenn es globale Blockbildungen auf religiöser Basis gleichfalls gibt. Dies zeigten […] die Weltlage nach dem 11. September 2001 mit ihrer beängstigenden Dynamik hin zu globalen Polarisierungen. Die Huntington’sche These wurde gewissermaßen durch den Krieg gegen den Terror zu einer ’self-fulfilling prophecy’.“* (Gabriel 2008: 152)

4.4.2. Der ILO-WCC-Dialog konkret

Unter der Leitung des ILO-Generaldirektors *Juan Somavia*,[69] einer der Galionsfiguren dieses Dialogs, wurde die erste Phase offiziell eingeläutet. In Fragen der unterschiedlichen, utilitaristischen und transzendentalen Werte, wurden erste Untersuchungen in die Wege geleitet.

Mit dem in einigen Punkten gemeinsamen, in anderen auch wieder sehr unterschiedlichen Sittenkodex und den darauf aufbauenden Moralvorstellungen, war für die beiden Dialogparteien neben arbeitsrelevanter Fragestellungen ein zweiter, umfangreicher Untersuchungskomplex gegeben. Eine Kernproblematik schälte sich in diesem „speziellen“ interreligiösen Dialog immer mehr heraus: In unserer Zeit erscheint das alltägliche Wirtschaftsleben oft zu wenig moralisch-ethisch „unterfüttert“. Die mitunter sehr harte wirtschaftliche Realität kann für Menschen schnell zu einer harten Belastungsprobe werden.

---

dass das englische *civilizations* nicht der deutschen Verwendung dieses Begriffs entspricht. (Faschingeder 2001: 125-130)

[69] Vgl. dazu ILO-Homepage:
http://www.ilo.org/public/english/bureau/dgo/biography.htm (Zugriff 05.03.2009).
Dort erfährt man, dass Juan Samovia 1999 als erster Vertreter der „südlichen Hemisphäre“ im März 1999 als 9. Generaldirektor der ILO sein Amt angetreten hat. Nach seiner fünfjährigen Amtszeit wurde er im März 2003 wieder gewählt. Seine dritte Amtszeit begann am 18.11.2008.

Unbestreitbar konnten viele Menschen durch ihre Arbeit ein hohes Maß an Wohlstand erreichen. Im selben Moment schmerzen Gedanken an und das Wissen um die vielen unbeschreiblichen Menschenrechtsverletzungen wie Sklaverei und Kinderarbeit umso mehr. Einer traditionell geprägten ökonomischen Sprechweise, in welcher der Wert einer Person oft nur in der Menge des durch diese Person erwirtschafteten Profits gemessen wird, erteilt die schon erwähnte Vorstellung einer *Decent Work Agenda* eine klare Absage. ILO und WCC verwenden in ihrem Dialog die sehr allgemein gehaltene Definition von Arbeit als einer produktiven/ produzierenden Tätigkeit jedweder, – körperlicher, intellektueller, künstlerischer oder spiritueller – Art. Gegen die Tendenz, arbeitende Menschen als bloße Objekte zu sehen, verfolgen die ILO und der WCC – wie bereits angedeutet wurde – einen alternativen Ansatz, der den Menschen mit seinen materiellen, aber auch den spirituellen Bedürfnissen in den Blick nimmt. (Marshall/Keough 2004: 78.80)

> *"It [the Decent Work Agenda] reflects the conviction that work is more important than capital and constitutes the source of dignity, family stability, and peace."* (Marshall/Keough 2004: 78)

4.4.3. *Decent work* aus der Sicht religiöser Traditionen

Eine weitere, eigentlich banale Erkenntnis aus dem ILO-WCC-Dialog, welche aber trotzdem immer wieder angesprochen werden sollte, liegt in der Wichtigkeit einer geeigneten und angepassten *Bezahlung/Entlohnung*. „Nur" einen Job zu haben, um irgendwie überleben zu können, geht an der Würde eines Menschen grundlegend vorbei. In dieser Argumentationslinie sollten auch die vielen *"working poor"* in den Industrieländern Erwähnung finden, die oft trotz einer Vollzeitbeschäftigung nur knapp „über die Runden kommen".[70] Der Weltbankbericht MHS verweist in diesem Zusammenhang auf die mit vielen Problemen behaftete

[70] Vgl. dazu den von der Österreichischen Gesellschaft für Politikberatung und Politikentwicklung (ÖGPP) im Dezember 2008 herausgegebenen *„2. Armuts- und Reichtumsbericht für Österreich"* unter: http://www.politikberatung.or.at/typo3/fileadmin/02_Studien/5_armut/armutundreichtum2008.pdf (Zugriff 05.03.2009).
Der Bericht behandelt auf Seite 5 in sehr differenzierter Form die Frage, ob und wie man Armut definieren, d. h. eingrenzen kann. Da Armut mehr als ein geringes Einkommen bedeutet (bedeuten sollte), bringt der Bericht mehrere Begriffe, um das Phänomen der Armut zu umschreiben. *Deprivation* bezeichnet beispielsweise eine Situation, in der jemand mit mangelnden finanziellen Ressourcen konfrontiert ist, was sich folglich negativ auf ihre/seine Lebensumstände auswirkt. In solchen Fällen hat eine Person nur beschränkten Zugang zu einem gewissen Lebensstandard, der in einer Region als „angemessen" gilt. *Soziale Ausgrenzung* beschreibt hingegen die Tatsache, dass jemand nicht an zentralen gesellschaftlichen Bereichen partizipiert bzw. daran nicht partizipieren kann. Dabei muss jedoch die fehlende Teilhabe nicht notwendigerweise auf eine finanzielle Benachteiligung dieser Person rückführbar sein.

Notwendigkeit als Arbeiter/in einen *legalen, gesetzlichen Status zu haben und sich in ihrer/seiner Identität auch ausweisen zu können.*[71] Mit dieser „offiziellen Identität“ erwirbt man sich zugleich die Vereinsfreiheit und das Recht Tarifverhandlungen zu fordern. Durch diese Rechte erwerben sich Arbeiter/innen ein gewisses Maß an Sicherheit, wenn sie sich für arbeitsrechtliche Kämpfe rüsten. Grundimpulse für die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit finden sich mit gewisser Variabilität in den verschiedenen Glaubenstraditionen. Mithilfe der Kampagne für *decent work* sollen Arbeiter/innen zukünftig die Chance haben, mit einer geeint(er)en Stimme zu sprechen und ihre Rechte auch aktiv einzufordern. Diese erhoffte neue Zufriedenheit soll beispielsweise durch genug Raum für die Entwicklung der eigenen Personalität, durch eine möglichst gute Balance zwischen Familien- und Berufsleben, sowie durch einen sensiblen Umgang mit der Genderthematik erreicht werden. Der neue Ansatz von ILO und WCC zielt wesentlich auf eine Vertiefung des Bewusstseins für den „Mangel an Würde“, mit dem heute noch viele in einem Arbeitsverhältnis stehende Menschen weltweit konfrontiert werden.

Im Fortgang des Dialogs fanden sich Vertreter/innen von Islam, Christentum, Judentum und Hinduismus in der Vorstellung von Gott bzw. dem Schöpfer der Welt als dem Urbild des arbeitenden Menschen vereint. In logischer Folge kann in der Arbeit des Menschen nur eine Erweiterung dieser ursprünglich göttlichen Tätigkeit liegen. (Marshall/Keough 2004: 78f.) Dazu müssen im Islam allerdings Einschränkungen vorgenommen werden. Denn muslimische Gläubige stellen sich Gott so radikal transzendent, so radikal anders vor, dass der Mensch nicht als Mit-Schöpfer bezeichnet werden kann. Die Schöpfungsgeschichte im Koran hat deshalb auch einen anderen narrativen Schwerpunkt. Im Gegensatz zu christlichen Vorstellungen gebührt es darin Menschen nicht, den Tieren Namen zu geben. Nur Gott hat das Recht dazu und nur er kann ihnen Befehle erteilen.[72] (Marshall/Keough 2004: 84)

---

[71] „Sich in ihrer/seiner Identität ausweisen zu können“, „einen legalen, gesetzlichen Status zu haben“; davon können viele Migrant/inn/en nur träumen. Auf die Geschichte weltweiter Migrationsströme, auf die Arbeitsmigration in Südamerika, sowie auf die oft kriegsbedingten Migrationsströme aus Subsahara-Afrika, sowie auf weitere Länderbeispiele geht folgende Publikation ein:
KRALER, Albert/ HUSA, Karl/ Bilger Veronika (u. a.) [Hrsg.]: *Migrationen. Globale Entwicklungen seit 1850*. Wien: Mandelbaum Verlag, 2007 (= Globalgeschichte und Entwicklungspolitik; Bd. 6).

[72] Vgl. dazu Der Koran (Übers. PARET, Rudi), Taschenbuchausgabe, 9. Aufl., Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2004. Ich zitiere aus der Seite 15 die Sure 2, VV. 29-33:

„29: Er ist es, der euch alles, was auf der Erde ist, geschaffen und sich hierauf zum Himmel aufgerichtet und ihn zu sieben Himmeln geformt hat. Er weiß über alles Bescheid. 30: Und (damals) als dein Herr zu den Engeln sagte: ‚Ich werde auf der Erde einen Nachfolger einsetzen’! Sie sagten: ‚Willst du auf ihr jemand (vom Geschlecht des Menschen) einsetzen, der auf ihr Unheil anrichtet und Blut vergießt, wo wir (Engel) dir lobsingen und deine Heiligkeit preisen?’ Er sagte: ‚Ich weiß (vieles), was ihr nicht wisst.’ 31: Und er lehrte Adam alle Namen (d. h. er

In anderen Worten: Die Arbeit von uns Menschen, die wesentlich zu unserem Alltag gehört, kann – in Ausklammerung muslimischer Vorstellungen – auch als „verlängerter Arm des göttlichen Tuns“ bezeichnet werden. Im Judentum und Christentum hat der Gedanke der Gottesebenbildlichkeit des Menschen schon seit den Anfängen eine prominente Stellung eingenommen. Daraus erklärt sich der Anspruch Gottes an uns Menschen, durch unser Schaffen und Tun auf Erden seiner Schöpfung gewissermaßen „den letzten Stempel aufzudrücken“ und an ihrer Vollendung mitzuwirken. Mit dieser ungeheuren Verantwortung, mit der wir Menschen – gemäß dem Befehl Gottes im Buch Genesis, „mitschöpferisch“ tätig zu sein – konfrontiert sind, wird dem gläubigen Leben die Dimension des Aktiven und der Verantwortung von Anfang her aufgetragen und zugemutet! Fähigkeiten und Talente, die Gott uns Menschen geschenkt hat, sollen wir sinnvoll einsetzen und durch unser Arbeiten für die Welt fruchtbar werden lassen. Man kann es daher auf internationaler, aber auch auf kleiner betrieblicher Ebene nicht oft genug sagen: Menschen sind nie auf das zu reduzieren bzw. mit dem gleichzusetzen, was sie produzieren (bzw. konsumieren!)

Im Christentum steht Jesus paradigmatisch für den „arbeitenden Menschen“, da er selbst den Beruf eines Zimmermanns ausgeübt hat. Um der Wucherei entgegenzuwirken, gilt Arbeit im Islam als einzige und die rechte Möglichkeit, um ein besitzendes und wohlhabendes Leben führen zu können. Definitionen eines „maßvollen“ Besitzes bzw. Erklärungen über die Art und Weise, wie jemand zu Wohlstand gekommen ist, unterliegen wiederum gewissen Regelungen.

Wie weiter oben schon kurz erwähnt, stehen die ILO und WCC strikt hinter ihrer Forderung einer „anständigen“, gerecht entlohnten Arbeit. In einem idealen Arbeitsverhältnis sollte die Höhe des Lohns den Minimallohn übersteigen. Somit sollten durch die Arbeit neben den materiellen Grundbedürfnissen auch andere Bedürfnisse sozialer oder kultureller Natur in entsprechender Weise gestillt werden können. In der Ermöglichung des individuellen Wachstums einer Person, z. B. durch eine gute schulische Ausbildung, können alle positiven Entwicklungen zusammengefasst werden, die durch eine gerecht entlohnte Arbeit in Gang gesetzt werden sollen. Verbunden mit persönlichem Wachstum, spricht man auch gerne von einer Stärkung der Persönlichkeit. In der jüdisch-christlichen Tradition fungiert der Sabbat als

---

lehrte ihn, jedes Ding mit seinem Namen zu bezeichnen). Hierauf legte er sie (d. h. die einzelnen Dinge) den Engeln vor und sagte: ‚Tut mir ihre Namen kund, wenn (anders) ihr die Wahrheit sagt!’ 32: Sie sagten: ‚Gepriesen seist du! Wir haben kein Wissen außer dem, was du uns (vorher) vermittelt hast. Du bist der, der Bescheid weiß und Weisheit besitzt.’ 33: Er sagte: ‚Adam! Nenne ihnen ihre Namen!’ Als er sie ihnen kundgetan hatte, sagte Gott (w. er): ‚Habe ich euch nicht gesagt, dass ich die Geheimnisse von Himmel und Erde kenne? Ich weiß (gleichermaßen), was ihr kundgebt, und was ihr (in euch) verborgen haltet.’“ (Sure 2, 29-33)

eine Art „erhobener Zeigefinger“ dafür, die Arbeit im Leben nicht überhand nehmen zu lassen und ihr nicht einen übergebührlichen Wert im Leben zuzuweisen. Durch diesen in den *10 Geboten* festgelegten Ruhetag, soll den Menschen klar vor Augen gestellt werden, dass die menschliche Anstrengung bzw. menschliches Bemühen alleine nicht zum Ziel führt. Hinter allem steht letztlich göttliche Gnade und Vollendung. (Marshall/Keough 2004: 79f.)

Ab dem 16. Jahrhundert haben Denker der reformierten Kirchen durch die Idee eines *Kontraktes*, eines Vertrags zwischen Arbeitgeber/in und Arbeitnehmer/in, in sozialen Fragen einen entscheidenden Impuls für bis heute aktuelle Diskussionen gegeben. Vertraglich gebunden sollte keine gesellschaftlich Gruppe oder Klasse mehr eine andere beherrschen können.

Die Idee einer gemeinsamen Verantwortung des Arbeiters und seines Herrn, dem Willen Gottes durch schöpferisches Tätigsein zu entsprechen, kennt auch die jüdische Tradition. Diese gemeinsame Verantwortung implizierte zumindest ein Abkommen über die Höhe des Lohns. Im Islam gibt es ähnliche Vorstellungen. Innerhalb der Gemeinschaft, auch *umma* genannt, gelten alle Muslim/inn/e/n als gleich(-berechtigt), wobei gemäß dieser Sichtweise das Individuum wesentlich hinter der Gemeinschaft zurücktritt. (Marshall/Keough 2004: 81)

4.4.3.1. Zwangsarbeit

Der Begriff der Sklaverei wird heutzutage in internationalen arbeitsrechtlichen Diskursen nicht mehr verwendet. Sklaverei gilt offiziell als abgeschafft, obwohl sie in den unterschiedlichsten Formen von Zwangsarbeit bis heute weiter existiert. Landlose Bäuerinnen und Bauern weltweit, illegale landwirtschaftliche Arbeitskräfte mit meist migrantischem Hintergrund in den USA und Europa, die *„Unberührbaren“/Dalits* in Indien; diese drei Bevölkerungsgruppen stehen paradigmatisch für alle Menschen, deren Stimmen die „entwickelte“ Gesellschaft heute zu gerne überhört. Die doch recht klar akzentuierte Programmatik von internationalen Organisationen wie der ILO sollte diese Menschen doch an sich positiv stimmen können. (Marshall/Keough 2004: 81)

> *“The ILO regards anything less than a living wage as exploitation, or a contemporary form of slavery; participants in the ILO-WCC dialogue spoke of parallel views within their own faiths.“*
> (Marshall/Keough 2004: 81)

Wer arbeitet und nur einen niedrigeren als den Mindestlohn bekommt, befindet sich aus reformiert-hinduistischer Sicht in einem Zwangsarbeitsverhältnis, das als „unmenschlich“ qualifiziert wird.

Im Calvinismus erfolgt eine andere Akzentsetzung. Dabei gilt Zwangsarbeit als ein mit dem Willen Gottes nicht zu vereinbarendes Arbeitsverhältnis.

In Bezugnahme auf den Koran, in dem die Befreiung eines Sklaven als eine der höchsten und ehrwürdigsten Taten gepriesen wird, wird Zwangarbeit auch im Islam dezidiert abgelehnt und verurteilt. (Marshall/Keough 2004: 81)

4.4.3.2. Kinderarbeit

Die Mitgliedsstaaten der ILO haben im Juni 1999 die Konvention 182 über die schlimmsten Formen der Kinderarbeit, die *Convention 182 on the Worst Forms of Child Labour,*[73] einstimmig angenommen. Damit ging auch die Selbstverpflichtung der ILO einher, die kommerzielle Ausbeutung von Kindern ab diesem Zeitpunkt auf ihrer Prioritätenliste ganz nach oben zu setzen. Laut den Statuten und Satzungen der ILO gehören u. a. Prostitution, Pornographie und bewaffnete Konflikte, in denen Kinder als Soldat/inn/en[74] missbraucht werden, zu den schlimmsten Formen der Kinderarbeit. Da Erziehung und Bildung durch Kinderarbeit oft nur sehr reduziert bzw. gar nicht stattfinden kann, entwickeln sich bei diesen Kindern Fähigkeiten, wie einen Beruf zu meistern oder die Herausbildung von eigenen Moralvorstellungen, später nur sehr ungenügend aus. Auf Wahlkämpfen diverser Parteien weltweit eine gern aufgegriffene Parole, gilt auch im Zuge des Dialogs zwischen ILO und

---

[73] Vgl. dazu den Text dieser Konvention 182 im Wortlaut unter:
http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convde.pl?C182 (Zugriff 05.03.2009).

[74] Vgl. dazu folgende zwei Texte, die ich im Rahmen der Vereinten Nationen als Versuche deute, der Tragik von Kindersoldat/inn/en weltweit Einhalt zu gebieten: der Text der „Pariser Verpflichtungen“, *“The Paris Commitments to protect children from unlawful recruitment or use by armed forces or armed groups“* sowie der Text *“The Paris Principles. The Principles and Guidelines on Children associated with Armed Forces or Armed Groups“:*
http://www.un.org/children/conflict/_documents/pariscommitments/ParisCommitments_EN.pdf
http://www.un.org/children/conflict/_documents/parisprinciples/ParisPrinciples_EN.pdf
Diese Texte wurden im Zuge der *Paris-Konferenz der UN am 5. & 6. Februar 2007* erstellt. Diese Konferenz gilt als eine hochrangige politische Initiative, im Zuge derer sich 59 Staaten – darunter auch solche, die zu dieser Zeit mitten in kriegerischen Konflikten standen bzw. bis zum heutigen Tag keine friedliche Lösung finden konnten – intensiv, neben zahlreichen anderen Schwerpunkten, mit Themen wie *Entwaffnung, Reintegration v. a. der Mädchen* nach ihrem Leben als Kindersoldatinnen in den Alltag auseinandersetzten.
Weiterführende Informationen unter: http://www.child-soldiers.org/home (Zugriff 05.03.2009; gilt für alle drei genannten Internetquellen).

WCC dieselbe: Ein Land, nationale Regierungen können die Kinder durch *freie Bildung* und Arbeit am besten schützen. (Marshall/Keough 2004: 82f.)

4.4.3.3. Diskriminierung

Die *Decent Work Agenda* spricht sich auf allen Ebenen gegen Diskriminierung aus. Angesichts von Rasse, Hautfarbe, Geschlecht oder Religionszugehörigkeit darf es in keinem Arbeitsverhältnis zu Benachteilungen oder auch zu Bevorzugungen kommen. In der jüdisch-christlichen Tradition findet sich das Diskriminierungsverbot in einer Vielzahl von Parabeln anschaulich dargestellt. Diese handeln, wie Bibelstellen mehrfach belegen, von Menschen, die einer/einem Fremden in einer Haltung der Nächstenliebe und der Solidarität begegnen.[75] Obwohl die textlichen Quellen der Religionen und Glaubenstraditionen den Frauen teils überraschend positiv gesinnt gewesen zu sein scheinen, bringt der Anspruch der Geschlechtergerechtigkeit in der Arbeitswelt v. a. im Hinblick auf religiös-hierarchisches Denken noch große Herausforderungen mit sich. (Marshall/Keough 2004: 83)

4.4.4. Arbeit und ethische Verantwortung

Die ethische Verantwortung resultiert aus der Tatsache, dass man Arbeit in der Regel in Zusammenarbeit mit anderen Menschen verrichtet. Weiters tritt man durch Arbeit auch mit seiner Mitwelt in Verbindung, nämlich wenn die Arbeit für eine andere Person verrichtet wird. Somit verbindet sich der einzelne Mensch durch Arbeit mit der Gemeinschaft und wird für sie verantwortlich. Das gilt auch umgekehrt!

Die *Katholische Soziallehre* hat sich intensiv mit der Arbeiter/innen/frage auseinandergesetzt. (Marshall/Keough 2004: 83f.) Den Grundstein dazu hat *Leo XIII.* 1891 mit der Sozialenzyklika *Rerum novarum* (RN) gelegt, dessen Titel auf die „neuen Verhältnisse“ verweist. Dieses Rundschreiben markiert auch den „offiziellen Beginn“ der katholischen Soziallehre. Im Vergleich zu früheren päpstlichen Stellungnahmen gänzlich untypisch, erfolgt in dieser Enzyklika erstmalig in der kirchlichen Geschichte eine systematische Auseinandersetzung mit der liberalen Wirtschaftsordnung und der damit verbundenen Arbeiterfrage. Vor- und Grundlagenarbeit hierfür hatte ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der *soziale und*

[75] Vgl. dazu exemplarisch: Lk. 10, 30-37: das Gleichnis vom barmherzigen Samariter

politische Katholizismus geleistet. Unter diesem Begriff verstand man christlich-sozial aktive Lai/inn/enbewegungen unter der Leitung des Lehramtes, die sich durch verstärktes theoretisch reflektiertes kirchliches Sozialengagement auszeichneten. In Deutschland und Österreich forderten diese Bewegungen eine Stellungnahme des Lehramts zu den sozialen Problemen der Zeit, die ihnen *Leo XIII.* durch die Veröffentlichung dieser Enzyklika auch erfüllte. Inhaltlich zeichnet sich RN durch eine ideologiekritischen, aber differenzierte Analyse des Marxismus, Liberalismus und Kapitalismus aus. Innerhalb der Kirche sollte dadurch hohe Geschlossenheit garantiert werden. Fünf größere Themenblöcke werden in der Enzyklika behandelt: 1) der sozio-ökonomische Wandel, 2) Fragen des Eigentumsrechts, 3) die Ordnungsaufgabe des Staates in der Wirtschaft, 4) die Rechte der Lohnarbeiter und schließlich 5) die Rolle der individuellen und der sozialen Moral. In RN 33-35 kann man beispielsweise von der Forderung nach gesetzlich festgelegten Arbeitszeiten oder auch von gerechten, existenzsichernden Löhnen lesen. Zur Frage, was einen „gerechten Lohn“ näherhin ausmacht, ein Zitat aus RN 34.[76] (Gabriel 2005: 173f.)

Man muss die nächsten 90 Jahre „überspringen“, um zu einer weiteren Sozialenzyklika zum Thema Arbeit zu kommen. 1981 hat *Johannes Paul II.* die Enzyklika *Laborem exercens* (LE), „Über die menschliche Arbeit“, aus einem konkreten Anlassfall heraus verfasst. Es war das Jahr der Arbeiter/innen/aufstände in Polen unter der Führung der Solidarnocs, einer gewerkschaftlichen Bewegung. Heute spricht man über die Aufstände dieser Zeit als Wegbereiter des Zusammenbruchs des Kommunismus in Europa. Der Papst spricht in LE vom grundlegend personalen Charakter der Arbeit, weshalb er ihr auch eine vorrangige Stellung vor den instrumentellen Werten Kapital und der Technik einräumt. Je mehr in einer Gesellschaft dem arbeitenden Menschen Achtung entgegengebracht wird, desto höher bemisst sich auch die „humane Qualität“ einer solchen Gesellschaft. Arbeit erfüllt das Leben der Menschen erst mit

---

76

„Wenn also auch immerhin die Vereinbarung zwischen Arbeiter und Arbeitgeber, insbesondere hinsichtlich des Lohnes, beiderseitig frei geschieht, so bleibt dennoch eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit bestehen, die nämlich, dass der Lohn nicht etwa so niedrig sei, daß er einem genügsamen, rechtschaffenen Arbeiter den Lebensunterhalt nicht abwirft. Diese schwerwiegende Forderung ist unabhängig von dem freien Willen der Vereinbarenden. Gesetzt, der Arbeiter beugt sich aus reiner Not oder um einem schlimmeren Zustande zu entgehen, den allzu harten Bedingungen, die ihm nun einmal vom Arbeitsherrn oder Unternehmer auferlegt werden, so heißt das Gewalt leiden, und die Gerechtigkeit erhebt gegen einen solchen Zwang Einspruch.“ (RN 34)

Zitiert nach:
Bundesverband der der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands [Hrsg.]: Texte zur *katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente/ mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning; Johannes Schasching*. 7., erw. Aufl., Köln: Ketteler Verlag; früher in: Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker, 1989, 67.

Sinn und ermöglicht es den Menschen, zur Selbstverwirklichung zu kommen. Außerdem liefert sie einen wesentlichen Beitrag zum Gemeinwohl, weshalb das *Recht auf Arbeit* in LE auch als *Grundrecht* bezeichnet wird. In seiner Grundausrichtung unterzieht der Text die marxistische Arbeitstheorie, beispielsweise im Aufzeigen der Verletzungen der Rechte der Arbeiter/innen im Kommunismus, einer grundlegenden Kritik. Darin liegt die hervorragende Bedeutung der Enzyklika bis ins heute begründet. (Gabriel 2005: 187)

Zusammenfassend gilt: In diesen Sozialenzykliken wird jede Wirtschaftsordnung verworfen und bekämpft, in der das Kapital in Form eines biblischen *Mammons*, als das alleinig Erstrebenswerte erachtet und absolut gesetzt wird.

4.4.5. Zusammenfassung des ILO-WCC-Dialogs

Der interreligiöse Dialog zwischen der ILO und dem WCC schließt mit dem Hinweis, dass das Streben nach *decent work* für alle Menschen weltweit von großer Wichtigkeit ist. Die einzelnen anzustrebenden Aspekte sollen in der Breite und in der Tiefe wirken und man sollte sie pragmatisch, immer auf das nächste Ziel hin orientiert, zu verwirklichen versuchen. Verbunden mit der Perspektive des Transzendenten sollte der arbeitende Mensch in seiner leib-seelischen Verfasstheit ernst genommen werden und sich in seiner Ganzheit angenommen fühlen! Die an diesem Dialog Beteiligten scheinen positiv in die Zukunft zu blicken.[77] (Marshall/Keough 2004: 83f.)

---

[77] In Weiterführung dieser Gedanken soll auf die „Problematik des freien Sonntags“ und auf die darauf aufbauende *Allianz für den freien Sonntag* in Österreich hingewiesen werden. Siehe dazu: http://www.freiersonntag.at/ (Zugriff 05.03.2009). Neben einer Auflistung der Mitglieder der Allianz – die, weil leider vom Stand des 21.3.2007, mitunter nicht mehr ganz aktuell sein kann – finden sich auf der Homepage auch Links zu weiteren verbündeten Organisationen. Außerdem findet sich ein Link zum jeweils aktuellen Newsletter, den man kostenlos abonnieren kann. Weiters bietet die Homepage auch Möglichkeiten, ein umfangreiches Textarchiv zu nutzen, wie auch sich Folder und Plakate zu entsprechenden Anlässen herunter zu laden. Weiter auf die „Sonntagsfrage“ einzugehen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.
Vertiefende Literatur dazu:

- PRIBYL, Herbert: Freizeit und Sonntagsruhe. Zur ethischen Relevanz der Freizeit unter besonderer Berücksichtigung der Sonntagsruhe. Wien/ Würzburg/ Tarnów: Echter-Verlag/ Biblos-Verlag, 2005.
- KOCH, Kurt: *Ist der Sonntag noch zu retten? Unzeitgemäße Fragmente*. Ostfildern: Schwabenverlag, 1991.
- FECHTER, Kristian/ FRIEDRICHS, Lutz [Hrsg.]: *Normalfall Sonntagsgottesdienst?* Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2008 (= Praktische Theologie heute; Bd. 87).
- JOHANNES PAUL II.: *Apostolisches Schreiben Dies Domini. Über die Heiligung des Sonntags*. 31. Mai 1998, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1998 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 133).

"The depth of the issues at stake can be fully understood only if we challenge ourselves to consider decent work from both pragmatic and transcendental persepctives. […] the gradual rapprochment of organizations of faith and agencies of development of worlds of shared and differing values will help decent work to resonate ever more deeply in human lives." (Marshall/Keough 2004: 84)

4.5. Partnerschaften religiöser Organisationen und staatlicher Akteure zur Erreichung der MDGs.

Die Weltbank hat sich die Selbstverpflichtung auferlegt, für eine Welt zu arbeiten, in der es in Zukunft keine Armut mehr geben soll. (Marshall/Keough 2004: XI) Das Erreichen der MDGs versteht sich als ein wesentlicher Schritt in diese Richtung. Die 8 MDG-Ziele wurden im Rahmen der UN-Millenniumsdeklaration am 8. September 2000 in New York verabschiedet. Die Weltgemeinschaft verpflichtet sich darin, den Anteil der weltweiten Armut, auch „Geißel der Menschheit“ genannt, innerhalb eines festgesetzten Zeitrahmens wesentlich zu reduzieren. Mit diesen konkret definierten Zielen korrespondieren Verpflichtungen der Industriestaaten. Diese Verpflichtungen werden in zeitlichen Abständen in Bezug auf den Fortschritt der Bemühungen evaluiert. Nachfolgend werden diese 8 Ziele und die damit verbundenen Herausforderungen inhaltlich kurz dargestellt.

1. *Armut und Hunger*: Der Anteil der Menschen, die mit weniger als 1 US-$ pro Tag überleben müssen, soll bis 2015 von 28% auf 14%, somit um die Hälfte verringert werden.
2. *Erziehung und Bildung* gelten als Basisvoraussetzungen für jede Art von Entwicklung. Ein Land hat dadurch bessere Chancen im internationalen Wettbewerb zu bestehen und wenn nötig auch Kooperationen einzugehen. In dieser zweiten Zielformulierung wird als logischer Endpunkt der Bildungsbemühungen auf wirtschaftlichen und sozialen Wohlstand hingewiesen. Konkret sollen bis 2015 alle Kinder weltweit, Mädchen und Buben, zumindest die Möglichkeit haben die Grundschule abzuschließen.
3. *Gleichberechtigung der Geschlechter*: Der allgemeine Status der Frauen in der Gesellschaft in den letzten Jahren hat sich zwar verbessert. In vielen Ländern stehen jedoch Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern immer noch auf der Tagesordnung. Daher lautet das 3. Ziel, auf das Geschlecht bezogene Missverhältnisse auf allen Ebenen der Bildung bis spätestens 2015 „zu bereinigen“.
4. Den hohen *Säuglings- und Kindersterblichkeitsraten* v. a. in den Ländern „des globalen Südens“ soll präventiv durch eine Kombination von Betreuung, Ernährung und medizinischer Versorgung entgegengewirkt werden. Entsprechend der konkreten Zielformulierung, soll sich die Sterblichkeitsrate der unter Fünfjährigen zwischen 1990 und 2015 um 2/3 reduzieren.

5. Weiters soll die *Müttersterblichkeitsrate* wesentlich gesenkt werden. Der Anteil der Mütter, die während der Schwangerschaft, bei oder infolge der Geburt sterben, soll um 75% reduziert werden, bezogen auf den Vergleichszeitraum zwischen 1990 und 2015.
6. Krankheiten wie *HIV/AIDS*, Tuberkulose und Malaria wirken sich am schlimmsten auf sog. Entwicklungsländer und ihre Bevölkerung aus. Sie gelten heutzutage allerdings als *vermeidbare Krankheiten*, weshalb Behandlungsprogramme grundlegend sind. Diese drei genannten Krankheiten und andere Infektionskrankheiten sollen bis 2015 in ihrer Ausbreitung weitestgehend gestoppt werden.
7. Die *Umwelt* gilt als essentieller Bestandteil einer nachhaltigen menschlichen Entwicklung. Ein verantwortlicher Umgang mit der Natur hat auch positive Effekte auf alle anderen Entwicklungsziele. In diesem Zusammenhang forcieren Teilziele die Integration eines nachhaltigen Umgangs mit natürlichen Ressourcen in die jeweiligen Politiken und Programme der Staaten. Bis 2015 soll deshalb der Anteil der Menschen mit Zugang zu sauberem Trinkwasser und zu grundlegender sanitärer Ausstattung im Vergleich zum Jahr 2000 um die Hälfte erhöht werden. Gemäß einem weiteren Ziel sollen sich bis 2020 die Lebensbedingungen von „mindestens“ 100 Millionen Slumbewohner/inne/n „wesentlich verbessert“ haben.
8. Das Versprechen einer *weltweiten Partnerschaft* kann als Grundverpflichtung hinter dem letzten der Ziele herausgelesen werden. Dabei geht es im Wesentlichen um ein Handels- und Finanzsystem, das zwar grundsätzlich offen ist, aber doch auf Grundregeln basieren soll. Hier ist auch von einem *Schuldenerlass für sog. Entwicklungsländer* die Rede, verbunden mit der Hinwendung zu den am wenigsten entwickelten Ländern, die sich in der globalen Wirtschaft mit ihrem Wettbewerb am wenigsten behaupten können. Von der Kooperation mit dem privaten Sektor verspricht man sich außerdem positive Effekte in Richtung Senkung der Jugendarbeitslosigkeit, eines verbesserten Zugangs zu Medikamenten und neuerer Technologien für möglichst viele Menschen. (Marshall/Keough 2004: 4-6)

Um die MDGs – trotz aller derzeitigen Unwahrscheinlichkeit – doch noch zu erreichen, braucht es wesentlich die Zusammenarbeit der verschiedensten Institutionen und Sektoren der Gesellschaft mit der Weltbank und anderen internationalen Finanzinstitutionen. Prinzipien wie Diversität, aber auch lokale Initiativen müssen dabei so weit wie möglich Berücksichtigung finden. Schlechte Informationsflüsse, mangelnde Koordination und Missverständnisse lassen immer noch viele Anstrengungen im Sand verlaufen. Zwischen bi- und multinationalen

Akteur/inn/en braucht es künftig in der EZA ein wesentlich höheres Maß an Kohärenz und ein Wissen um kreative Partnerschaften, um den umfassenden Herausforderungen von Entwicklungsagenden produktiv zu begegnen. In ihrer grundlegenden Motivation und als treibende Kräfte die Armut zu reduzieren, sehen sich Entwicklungsinstitutionen und religiöse Organisationen mit einem relativ großen Überschneidungsbereich konfrontiert. Auf mehreren Ebenen wird die Hoffnung auf neue, vertiefte Partnerschaften von religiösen und staatlichen Organisationen spürbar. (Marshall/Keough 2004: XII)

Der Weltbankbericht MHS geht auf vier der MDGs genauer ein. Dabei werden Hintergrundberichte geliefert, spezifische Partnerschaften genauer unter die Lupe genommen und auch ein Blick in die Zukunft geworfen. Für meine Arbeit habe ich zwei Ziele herausgegriffen, die ich genauer analysieren möchte. Erstens, gehe ich auf das Ziel 6, auf die vermeidbaren Krankheiten näher ein, wobei ich mich auf HIV/AIDS konzentriere. Zweitens, möchte ich mich mit Ziel 2, der Erziehung und Bildung, näher auseinandersetzen. Die EZA kann nur durch Zusammenarbeit unterschiedlichster Akteur/inn/e/n kommende Herausforderungen meistern. Diese Zusammenarbeit wird von vier Elementen bestimmt, die auch im Titel des Weltbankberichtes MHS anklingen: (Marshall/Keough 2004: 7f.)

„[…] mind, heart, soul, and, of course, hands.“ (Marshall/Keough 2004: 8)

Mit der Erwähnung des *Herzens* sollen sowohl Glaubens- als auch Entwicklungsinstitutionen in ihrem alltäglichen Wirken und Arbeiten charakterisiert werden. Doch die Fähigkeit gegenüber anderen Respekt zu zeigen, sowie die Sorge um die Mitmenschen muss zu technischen Neuerungen, tendenziell eher eine Sache der „säkularen EZA“, immer hinzukommen, damit diese wirklich bedarfsgerecht eingesetzt werden.

Der EZA „eine *Seele zu* geben“ bzw. Sinnfragen zu berücksichtigen, ist ein wichtiger Punkt. Der Einbezug von in den Jahrhunderten gewachsener Weisheit religiös-kultureller Traditionen und Lehrmeinungen, kann das Gelingen oder Misslingen von EZA-Projekten wesentlich beeinflussen. Spiritualität übersteigt das Materielle und rückt andere Werte und Qualitäten wie Bescheidenheit, Mut oder Überzeugung stärker in den Vordergrund. In Diskursen rund um Entwicklung wurde in diesem Zusammenhang eines offensichtlich: Das Bewusstsein bzw. Bewusstwerden gemeinsamer Werte, durch die sich die meisten Kulturen verbunden fühlen dürfen, wurzelt in der Regel in religiösen Lehrmeinungen und Traditionen. Verbindend lässt sich diesbezüglich die sog. *„Goldene Regel“* herausstellen, die in vielen Ländern und Kulturen zwar unterschiedlich formuliert, aber inhaltlich von alters her bekannt

ist. Neben dieser Überzeugung, man solle der/dem Anderen nichts tun, was man nicht wolle, das einem selbst getan wird, gelten noch andere Verbote, wie z. B. die der Lüge, des Stehlens und Moderns beinahe weltweit.[78]

Schließlich braucht das Umsetzen von Ideen und Konzepten für Entwicklung ganz fundamental die Dimension der *Hände*. Die Weltbank untermauert mit dieser Publikation wesentlich den zukunftsweisenden Anspruch, dass keine der Fähigkeiten von „Verstand, Herz, Seele und Händen" singulär der Welt des aid-business oder auch der Welt des Glaubens zugeschrieben werden soll! (Marshall/Keough 2004: 8f.)

> *„No single capacity or tendency is the exclusive province of any single partner, tradition, culture, or region. And nowhere is the combined application of mind, heart, soul and hands more urgently needed than in the fight for social justice in the twenty-first century."* (Marshall/Keough 2004: 9)

4.5.1. Engagement im Kampf gegen HIV/AIDS

Der Kampf gegen diese Pandemie gilt heute als eine der größten moralischen Herausforderungen, die je an die Weltgemeinschaft gestellt wurden. (Marshall/Keough 2004: 97) In den 1980er Jahren gab es in Europa die ersten Fälle von an HIV/AIDS erkrankten Personen. Und in den ersten Jahren fühlte man sich dieser Krankheit weitestgehend hilflos ausgeliefert. Ein Gefühl des Bedroht-Seins breitete sich immer mehr aus. (Kenis/Marin 1997: 1) Seit dieser Zeit haben Glaubensinstitutionen und Entwicklungsagenturen in der Auseinandersetzung mit und Bekämpfung dieser Krankheit schon viel erreicht. Doch in einem Punkt verhärten sich die Fronten immer wieder: Hinter dieser Krankheit steht in vielen Fällen eine spezifisches menschliches sexuelles Verhalten, worauf religiöse Seiten mitunter sehr sensibel reagieren. Aufgrund dieses in vielen Fällen tendenziell problematischen Verhältnisses der Religionen zu HIV/AIDS, werden die daran Erkrankten per se schon in eine Außenseiter/innen/rolle der Gesellschaft gedrängt. Dazu kommt, dass es oft Jahre dauert, bis die Menschen von ihrer HIV-Infektion überhaupt erfahren. Die Ungewissheit, wie lange der Ausbruch der Krankheit hinausgezögert werden kann, sowie die oft unglaublich schnelle Ausbreitung von HIV/AIDS; solche Besonderheiten dieser Krankheit können eine „negative Verstärkung" der ohnehin schon ablehnenden Haltung gegenüber an HIV/AIDS Erkrankten

[78] An dieser Stelle verweise ich auf das Projekt *Weltethos*, das in dieser Arbeit unter Punkt 3.7.1. schon behandelt wurde.

bewirken. In den letzten Jahren entstand allerdings zwischen einzelnen christlichen Kirchen und islamischen Einrichtungen ein immer breiter werdender Dialog-, Diskussions- und Reflexionsprozess, der für die Zukunft Positives hoffen lässt. Auf der Ebene von Gemeinden, national wie auch international, werden vermehrt Partnerschaften geschlossen, um der HIV/AIDS-Erkrankung aktiv und entschlossen zu begegnen. (Marshall/Keough 2004: 97f.)

4.5.1.1. Uganda in einer Vorreiterrolle

Uganda, auch „Perle Afrikas“ genannt, blickte nach der Erlangung seiner Unabhängigkeit 1962 in eine durchwegs positive Zukunft. Die darauf folgenden zehn Jahre waren auch tatsächlich durch große wirtschaftliche Erfolge gekennzeichnet. Sogar gut florierende Ökonomien Südostasiens konnten mit dieser ökonomischen Entwicklung Ugandas kaum mithalten. Zwischen 1971 und 1986 wendete sich das Blatt allerdings schlagartig. Das Land hatte plötzlich an mehreren Fronten mit Problemen zu kämpfen. Eine Verfassungskrise, wie auch ein wirtschaftlicher Niedergang waren die markantesten Ereignisse. Weiters blutete ein Bürgerkrieg das Land regelrecht aus, bei dem mehr als eine Million Ugander/innen ihr Leben lassen mussten.

„Offiziell“ traten 1982 – inmitten dieser so schwierigen Zeit – in Uganda als dem ersten afrikanischen Land an den Ufern des Viktoriasees die ersten Fälle von an HIV/AIDS erkrankten Personen auf. In der Bevölkerung wurde diese Infektionskrankheit *Slim* genannt, da sie die Betroffenen stark abmagern ließ. Gemäß auf dem Kontinent vorherrschender naturreligiöser Traditionen, deutete man in Uganda HIV/AIDS zunächst als ein Werk von Zauberei oder als Rache der Ahnen.[79] Da in den Anfangsjahren viele wohlhabende Händler und Menschen reicherer Bevölkerungsschichten unter den Opfern waren, interpretierte man die Krankheit teilweise auch als Fluch bzw. *Strafe Gottes*,[80] wodurch Gott ungesetzliche

---

[79] Hier gilt es, eine allgemeine Anmerkung zur spezifisch afrikanischen Sichtweise auf Krankheiten zu machen. Vereinfachend gesprochen gelten aufgrund der holistischen Sicht auf die Welt eine Krankheit und ihr Heilungsprozess als grundlegend ineinander verwoben. D. h. Patient/inn/en werden neben den physischen Symptomen und Auswirkungen ihrer Krankheit immer auch auf damit einhergehende spirituelle Komponenten hin „behandelt“. Folglich kann es für das Gelingen von EZA-Projekten im Gesundheits- und Obsorgebereich von eminenter Bedeutung sein, die spirituellen Dimensionen des Krankseins explizit zu thematisieren und sie in neue politische Rahmenordnungen zu integrieren. (Ter Haar/ Ellis 2006: 361)

[80] Weiterführende Literatur:

- DERENTHAL, Olaf: *AIDS in Afrika und die Rede von Gott. Impulse einer Option für Menschen mit HIV. Anhang mit Gebeten aus Kenia*. Münster/ Hamburg/ London: LIT-Verlag, 2002 (= Theologie und Praxis; Bd. 13).

Geschäftspraktiken bestrafen wolle. Nachdem der Hauptübertragungsweg von HIV/AIDS Geschlechtsverkehr bekannt wurde, traten vermehrt Fälle von Stigmatisierung und Diskriminierung auf.[81] Unausgesprochen schwang bei Neuansteckungen häufig ein *Promiskuitätsvorwurf* mit, also der Vorwurf mit (zu) vielen verschiedenen Partner/inne/n Geschlechtsverkehr gehabt zu haben. (Marshall/Keough 2004: 105f.)

4.5.1.1.1. Vorgehensweise der Politik

Gegen Ende der 1980er Jahre hatte sich HIV/AIDS schon in mehreren afrikanischen Staaten ausgebreitet. Am Ende des Jahrzehnte andauernden Bürgerkriegs kam Museveni im Jänner 1986 als ugandischer Präsident an die Macht. Rückblickend schien er mit seiner Regierungspartei „Bewegung des Nationalen Widerstands“ (*National Resistance Movement)* die immanente Bedrohung durch diese Krankheit als einer der Ersten in ihrem ganzen Ausmaß erkannt zu haben.

Museveni legte im Kampf gegen diese heimtückische Krankheit von Beginn an eine große Offenheit an den Tag. Über die verschiedenen Medien teilte er der Bevölkerung seine Sorgen bezüglich HIV/AIDS mit und rief auf diesem Weg auch zu einem gemeinsamen Engagement

---

- KIENZLER, Klaus: *„AIDS geht uns alle an“. Menschliche und theologische Bemerkungen*. In: HEINZ, Hanspeter/ MENDL, Hans [Hrsg.]: *AIDS. Eine Herausforderung an die Theologie*. 2., unveränderte Aufl., Augsburg: Wißner, 1997, 84-92.
- aus Sicht der Verfasserin mit „kritischem Blick“ zu betrachten:
  LAUN, Andreas: *Aktuelle Probleme der Moraltheologie. Gewissen, Theologische Ethik, Kirche und Sexualität, Enthaltsamkeit, Empfängnisregelung, künstliche Befruchtung, Aids*. Wien: Herder & Co., 1991.
- Ebenso kritisch zu betrachten:
  LAUN, Andreas: *Liebe & Partnerschaft aus katholischer Sicht*. 6., neu bearb. und erw. Aufl., Eichstätt_ Franz-Sales-Verlag, 2000.
- Ökumenischer Rat der Kirchen [Hrsg.]: *AIDS und die Kirchen. Eine Studie des Ökumenischen Rates der Kirchen*. Frankfurt am Main: Lembeck, 1997.
- PAUL VI.: *Enzyklika Humanae Vitae. Über die rechte Weitergabe menschlichen Lebens*, 1968 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls; Bd. 60).
- SANDERS, Frank: *AIDS als Herausforderung für die Theologie. Eine Problematik zwischen Medizin, Moral und Recht*. Ludgerus Verlag, 2005 (= Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici; Bd. 43).

[81] Weiterführende Literatur:

- QUARAN, Ivo: *Politik der Beschuldigungen. Moralischer Verfall oder Verschwörung gegen die Jugend?* In: der überblick, Jg. 41, Heft 2, 2005, 26-28.
- JOLYS, Odile: *Der Fluch einer Krankheit. AIDS, Hexerei und Demokratie in Südafrika*. In: der überblick, Jg. 41, Heft 2, 2005, 29f.

„Das HIV/AIDS-Stigma ist nicht ohne die Verbindung mit der Hexerei zu verstehen. Es ist nicht nur die Angst vor der Krankheit, die Menschen hemmt, darüber zu sprechen, auch nicht nur die Scham, als sexuell ausschweifend zu gelten. […] Geheimhaltung ist die goldene Regel. Die Hexer oder Hexen sollen nicht erfahren, das man ihr Tun aufgedeckt hat. Die Heilung könnte andernfalls scheitern.“ (Jolys 2005: 30)

auf. Sein Mut zur Offenheit war für diese Zeit außerordentlich und für Politikerkreise einzigartig, da öffentliche Diskussionen über Sexualität in Uganda in den späten 1980er Jahren noch weitgehend verpönt waren.

Noch während seines ersten Regierungsjahres setzte Museveni die Nationale Kommission für AIDS-Prävention, die *National Commission for the Prevention of AIDS* ein. Die Gründung des *AIDS Kontrollprogramms* (ACP), ebenfalls noch 1986 durch die Regierung Ugandas, geschah in Zusammenarbeit mit der Weltgesundheitsorganisation WHO. Museveni übernahm auch die Leitung des ACP.

In der Anfangszeit gab es sieben Arbeitsschwerpunkte: 1) Gesundheitserziehung, 2) das Erstellen von Blutbildern, 3) die Förderung von Einrichtungen, in denen Bluttransfusionen vorgenommen werden konnten, 4) das Überwachen und Sammeln von Daten, 5) die Verteilung von Kondomen an die Bevölkerung zur Prävention, 6) HIV/AIDS-Forschung und 7) die Sorge um Patient/inn/en. (Marshall/Keough 2004: 106f.)

Von Beginn an waren auch religiöse Gemeinschaften in die Bemühungen der ugandischen Regierung involviert, der HIV/AIDS-Epidemie „Herr zu werden“. Das ugandische ACP entwickelte sich bald zu einem international anerkannten und nachahmenswerten Modell, das nicht nur in Afrika Vorbild für einen möglichst effektiven Umgang mit dieser heimtückischen Krankheit wurde.

Doch inwieweit hat sich Museveni persönlich in den Kampf seines Landes gegen HIV/AIDS eingebracht? Er reiste in Uganda weit herum, um möglichst viele Menschen von HIV/AIDS-Präventionsmaßnahmen in Kenntnis zu setzen. Seine Vorgehensweise war von vielfältigen Quellen gespeist. Da die Menschen neben reiner Information auch aufgerüttelt werden sollten, wurden sie auch teilweise ermahnt, ein „moralisch integres“ Leben zu führen. Da dieses Insistieren auf eine moralische Haltung auch zum Stolz der Nation beitrug, verstärkte sich in der Bevölkerung die Unterstützung der Kampagne. Vom ACP koordinierte Aktionen und Aufklärungskampagnen nahmen außerdem sehr erfolgreich auf Besonderheiten der afrikanischen Kultur Bezug. Orale Traditionen aufnehmend, wurden bei diversen Anlässen afrikanische Sprichwörter und Geschichten zu Hilfe genommen, um Themen rund um HIV/AIDS für die Bevölkerung anschaulicher und somit besser verständlich zu machen.

Bei ihrer Zusammenarbeit mit NGOs und religiösen Organisationen schätzte die Regierung deren meist sensibles Eingehen auf kulturelle Besonderheiten und lokale Bedingungen. Weiters fällt es NGOs und religiösen Organisationen mitunter leichter, vordergründig eher „untypische“ Akteur/inn/e/n auf diesem Gebiet – wie Leitungsfiguren auf dörflicher Ebene,

Lehrer/innen, Student/inn/en und sogar Sexarbeiter/innen – für gesundheitspolitische Themen zu gewinnen und diese auch für eine Unterstützung oder zur aktiven Mitarbeit zu motivieren. Als Präsident wusste Museveni auch die *Medien* als wichtigen Partner für seine Anliegen einzubinden.[82] (Marshall/Keough 2004: 107f.)

Im Lauf der Jahre entwickelte sich HIV/AIDS zu einer gesamtgesellschaftlich gesehenen ernsthaften Bedrohung für die Entwicklung des Landes. Das Gesundheitsministerium konnte die notwenigen finanziellen Ressourcen zur Behandlung der Infizierten kaum mehr aufbringen. Eine noch größere Bedrohung bedeutete allerdings der zunehmende Verlust *menschlicher Ressourcen*. Die arbeitsfähige Bevölkerung wurde von der Krankheit regelrecht dahingerafft.

1992 kam es schließlich zur offiziellen Einsetzung einer sog. Ugandischen AIDS-Kommission, der *Uganda AIDS Commission* (UAC). Die katholische und protestantische Glaubensrichtung, sowie der Islam, gelten in Uganda als die religiösen Hauptströmungen. Alle drei Glaubenstraditionen haben jeweils Vertreter/innen in die UAC entsandt. In den Augen der Bevölkerung hat die UAC durch die Mitarbeit der Glaubensgemeinschaften v. a. an Glaubwürdigkeit dazu gewinnen können. Die UAC sieht sich als Impulsgeberin für neue Ideen in der Bekämpfung von HIV/AIDS, wie folgendes Beispiel verdeutlicht:

> *"In 2001 the UAC established the Uganda HIV/AIDS Partnership Committee, composed of representatives of parliament, government ministries, U.N. and bilateral donors, national and international NGOs, private sector groups, faith-based organizations, networks of people living with HIV/AIDS, and academia. This forum is meant to extend well beyond classic government-donor partnerships and ensure a voice for less powerful constituencies, as well as to pool efforts to scale up measures to combat the disease."* (Marshall/Keough 2004: : 107f.)

Die ugandische Regierung hat von Anfang an versucht, HIV/AIDS von unterschiedlichsten Blickwinkeln aus zu betrachten. Exemplarisch dafür steht ein 5-Jahresplan über den Umgang mit HIV/AIDS aus dem Jahr 2000. Ein oberstes Ziel dabei waren besser koordinierte HIV/AIDS-Bekämpfungsstrategien, die man zukünftig mit anderen nationalen Entwicklungsstrategien möglichst verknüpfen wollte. Anhand des nationalen Aktionsplans für die Ausrottung der Armut im Land, des *Poverty Eradication Action Plans*, lässt sich sehr anschaulich darstellen, wie intensiv letztlich alle Entwicklungsstrategien untereinander verwoben worden sind. Dieser Plan basiert auf einer guten wirtschaftlichen Führung, auf

---

[82] Exemplarisch für den ugandischen Mediensektor soll *Straight Talk*, eine der populärsten Zeitungen bzw. Zeitschriften für junge Erwachsene unter 20 Jahren, Erwähnung finden. In einer Ausgabe vom März 2004 lag der Schwerpunkt auf Religion bzw. darauf, wie der Glaube jungen Menschen im Umgang mit ihrer Sexualität „Orientierung" sein kann und wie ihr Glaube ihnen helfen kann, z. B. Versuchungen zu widerstehen. (Marshall/Keough 2004: 118f.)

Sicherheit und Risikomanagement, auf einer dafür geeigneten Regierungsführung, auf Produktion und Wettbewerbsfähigkeit und letztlich auf der Entwicklung und Stärkung *menschlicher Ressourcen*, wodurch auch religiöse und spirituelle Ressourcen in Verbindung mit den entsprechenden Religionsgemeinschaften angesprochen sind. Ohne Berücksichtigung dieser fünf Bereiche wäre eine wirksame HIV/AIDS-Bekämpfung heute nicht möglich. Die *ABC-Strategie*, ein Dreischritt zur HIV/AIDS-Prävention und Bekämpfung, hat sich in Uganda auf lange Sicht bewährt und wird mittlerweile über Uganda hinaus weithin als gültiger Konsens betrachtet. (Marshall/Keough 2004: 109)

- ***A**bstinenz praktizieren und sich bei anderen dafür einsetzen*: Dieser Aufruf richtet sich v. a. an Jugendliche, erst in der Ehe sexuell aktiv zu werden.
- ***B**e faithful. Sei treu*: Damit soll promiskuitives Verhalten eingedämmt werden. Den im Islam erlaubten polygamen Beziehungen wird dadurch indirekt eine gewisse „Gefährlichkeit“ unterstellt.
- *Use of **C**ondoms*.

Der Weltbankbericht MHS bezeichnet die „Einfachheit“ des ABC-Ansatzes[83] als dessen größte Stärke. Trotzdem regt sich in Ländern, die diesen Ansatz beherzigen, unter der Bevölkerung Widerstand. Wahrscheinlich fühlen sich viele Menschen durch diesen Ansatz nicht genügend ernst genommen. Viele HIV-positive Menschen fühlten sich nach Einführung dieser Strategie in einem noch höheren Maße als früher ausgegrenzt, da sie implizit der Untreue bezichtigt wurden. Junge, alleinstehende Frauen können sich mit der ABC-Strategie auch nur bedingt identifizieren. Außerhalb der Ehe haben sie mehr Macht und tendenziell gegenüber dem Mann eine höhere Chance, beim Geschlechtsverkehr zu verhüten bzw. auf die Verwendung von Kondomen zu beharren. Ist eine Frau erst mal verheiratet, hat sie gegenüber ihrem Mann in diesen Fragen einen weit eingeschränkteren Handlungsspielraum.

---

[83] Wenn aber, wie beispielsweise in Botsuana, Englisch „nur“ als Amtssprache und nicht als Alltagssprache fungiert, kann diese Strategie trotz ihrer vermeintlichen Einfachheit mitunter zu großen Missverständnissen führen. Im Falle Botsuanas hat es Anfang der 1990er Jahre in der Landessprache *Setswana* kein Wort für AIDS gegeben. Dementsprechend brauchte es dringend Sprachbilder, Metaphern, um einem großen Teil der Bevölkerung das Phänomen dieser Krankheit überhaupt vermitteln zu können (Rakelmann 2005: 22f.)

„Was […] in Botsuana im Vordergrund steht, ist der Diskurs zwischen verschiedenen, zunächst inkompatibel erscheinenden Körper-, Krankheits- und Heilungskonzepten, die im Falle einer AIDS-Erkrankung nacheinender oder gleichzeitig zum Tragen kommen und die mit dem kulturellen Gewebe der Gesellschaft verwoben werden: AIDS ist im Alltagsgespräch zu etwas Einheimischem geworden.“ (Rakelmann 2005: 26)

Doch die HIV/AIDS-Bekämpfung wurde in Uganda auch noch auf anderen Wegen bestritten. Uganda gilt als Vorreiter in der Prävention von HIV/AIDS-Übertragung von Müttern auf Kinder oder in punkto freiwilliger Beratung und Testmöglichkeiten. Gewissen kulturellen Praktiken, die nicht unwesentlich zur Verbreitung von HIV/AIDS beitragen, kann die ABC-Strategie nichts Wirkungsvolles entgegensetzen. In der Bewertung von Bräuchen wie dem Recht von männlichen Verwandten eine Witwe regelrecht wie einen Gegenstand zu „erben“[84] oder von spontanen sexuellen Handlungen während kultureller Zeremonien, gilt es – so meine ich – kritische Vorsicht walten zu lassen.

Um HIV/AIDS in einem Land wirklich auf lange Sicht, nachhaltig zu bekämpfen, müssen sich drei Bereiche des Gesundheitssystems die Waage halten: die Pflege und Versorgung von bereits erkrankten Menschen, ihre medikamentöse Behandlung und die Präventionsarbeit. (Marshall/Keough 2004: 110)

4.5.1.1.2. Die Rolle religiöser Führungspersönlichkeiten am Beispiel des Christentums

War in den Anfangsjahren eine HIV/AIDS-Erkrankung ein Grund, sich von der Familie und der Gemeinschaft aus Scham zurückzuziehen, hat der offene Umgang der Regierung mit dem Thema viel Positives bewirkt. In den Anfangsjahren, als das Hauptaugenmerk der Regierungsbemühungen noch auf der Präventionsarbeit lag, haben sich Glaubensgemeinschaften schwerpunktmäßig in der Pflege und Beratung engagiert. Mit Unterstützung vieler Freiwilliger verschieben sich FBOs der Pflege von Erkrankten in deren eigenen Häusern, wie auch der Pflege und Betreuung von Kindern, darunter vieler Waisen. Dabei hat sich die Behandlung mit *antiretroviralen Medikamenten* durchgesetzt.

Verschiedenste christliche Konfessionen konnten im Kampf gegen HIV/AIDS ins Boot geholt werden.

---

[84] In Bezugnahme auf seine Feldforschungen beschreibt Dilger eine Krankheit mit Namen *„chira“*, die sich in ähnlichen körperlichen Symptomen wie HIV/AIDS ausdrückt. Gemäß der Vorstellung vieler Tansanier/innen, entsteht diese Krankheit meistens erst, wenn zuvor rituelle Vorschriften bezüglich Beerdigungen und den damit verbundenen Trauerzeiten, in der Landwirtschaft oder im alltäglichen Zusammenleben nicht strikt genug eingehalten worden sind. Die meisten dieser ungeschriebenen Normen betreffen allerdings die Sexualität. Im Falle einer Großfamilie kam es nun nach dem „natürlichen“ Tod des Vaters und dem Tod mehrer Söhne infolge von HIV/AIDS zum Streit unter den Verwandten, die durch „falsches Verhalten“ der Mutter die Gefahr von *chira* über die Familie hereinbrechen sahen. Die Witwe und mehrfache Mutter hatte sich nämlich nach dem Tod ihres Ehemannes geweigert, durch *rituellen Geschlechtsverkehr* ihre noch verbliebene Familie zu „reinigen“. Als Witwe wäre es ihre rituelle Pflicht gewesen, mit einem Bruder ihres verstorbenen Mannes Geschlechtsverkehr zu haben. (Dilger 2005: 6.8f.)

Die katholische Kirche gilt dabei gewissermaßen als Vorreiterin. Das Sekretariat der Katholischen Kirche in Uganda schuf dazu sogar die eigene Stelle einer/eines AIDS-Programm-Koordinatorin/Koordinators und eine eigene Anlaufstelle für Fragen rund um HIV/AIDS innerhalb des sog. *Catholic Medical Bureaus*. In einem berühmt gewordenen Brief der katholischen Bischofe von Uganda aus dem Jahr 1989 fordern die Bischöfe die Bevölkerung auf, gegenüber AIDS-Patient/inn/en und deren Angehörigen immer Liebe, Mitleid und Erbarmen walten zu lassen. Von der katholischen Kirche geführte Krankenhäuser kooperierten mit Kirchen und riefen spezielle Programme ins Leben, durch die v. a. AIDS-Witwen und *Waisen*kindern[85] geholfen wird. Eigens für Kinder ins Leben gerufene Programme forcierten innerhalb dörflicher Gemeinden Bildungsmaßnahmen. Schulen in katholischer Trägerschaft leisteten diesbezüglich einen wichtigen Beitrag. Im Jahr 2001 rief das Ugandische Katholische Sekretariat – nach Beratungen mit der Regierung, der Zivilgesellschaft und Vertreter/inne/n anderer Glaubensrichtungen – einen strategischen 5-Jahresplan ins Leben, der die HIV/AIDS-Prävention und Kontrolle systematisch jeweils auf der nationalen, der diözesanen und der pfarrlichen Strukturen ansiedelte. (Marshall/Keough 2004: 111f.) Damit sollte im Kampf gegen diese Krankheit das höchste Maß an Effizienz und finanzieller Treffsicherheit gewährleistet werden. Alle 19 katholischen Diözesen bestimmten eine/n HIV/AIDS-Beauftragte/n, die/der hauptsächlich in Schulen Aufklärungsarbeit leistet. Da auch Pfarren wiederum eigene Initiativen zur HIV/AIDS-Bekämpfung starten, stieg mit der wachsenden Zahl an Aktivitäten auch der Koordinierungsbedarf.

Auch die *anglikanische Religionsgemeinschaft* von Uganda war von Anfang an eine starke Partnerin der Regierung im Kampf gegen HIV/AIDS. Neben weitreichenden Aufklärungsprogrammen wurde sogar ein eigener Workshop speziell für Bischöfe und religiöse Leiter/innen organisiert. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, auf anglikanischer Seite *Reverend Canon Gideon Byamugisha* zu erwähnen. Nach dem Tod seiner Frau wurde er 1992 zum Priester geweiht. Als er seine HIV-Infektion bemerkte, informierte er seinen Bischof nach langem Zögern darüber. Dieser reagierte auf diese „Offenbarung“ unerwartet positiv und unterstützte Canon Gideon in seiner Anwaltschaft für HIV/AIDS-Kranke. Canon Gideon gilt heute als der erste HIV-positive, aber dennoch weiter praktizierende Priester Afrikas, der das Schweigen über diese Krankheit zu durchbrechen wusste! Sein entschiedenes Auftreten gegen

---

[85] Vgl. dazu:
WOLF, Angelika: *Die widerstandsfähigen Waisen. Zur Entstehung von Kinderhaushalten in Malawi*. In: der überblick, Jg. 41, Heft 2, 2005, 16-18.

Stigmatisierung und Diskriminierung hat den an diesem Virus leidenden Menschen in der Gesellschaft ein höheres Maß an Akzeptanz ermöglicht. Seinem Credo gemäß können auch HIV-Positive ein positives, gewinnbringendes Leben führen. Dank entsprechender Medikamente können sie sogar weiterhin „produktive Mitglieder“ der Gesellschaft sein.
In der Diözese *Namirembe*, einer der ältesten anglikanischen Diözesen am Stadtrand der ugandischen Hauptstadt Kampala, fand die ugandische Regierung eine weitere Verbündete im Kampf gegen HIV/AIDS. Neben zahlreichen Gebetsangeboten rund um HIV/AIDS-relevante Anliegen, hat sich diese anglikanische Diözese auf Pfarrebene vier programmatischen Schwerpunkten verschrieben: (Marshall/Keough 2004: 113f.)

- Das sog. *“Child to Child Program“* hat v. a. Kinder unter 13 Jahren im Blick, die vor HIV/AIDS und anderen Krankheiten geschützt werden sollen. Im Zuge des Unterrichts in Grund- und Sonntagsschulen werden die Kinder auch für eine grundlegende Pflege zuhause, für eventuell erkrankte Angehörige, unterrichtet.
- Das sog. *“Youth to Youth Program“* zielt in Anlehnung an der ABC-Strategie auf eine Änderung von Moralvorstellungen und ganz generell auf eine Verhaltensänderung von jungen Erwachsenen in Bezug auf Sexualität. Dabei wird auf das Zusammengehörigkeitsgefühl innerhalb einer Gruppe rekurriert, durch das jungen Erwachsenen Stärkung und Halt finden sollen.
- Um Eltern in ihrer Sorge für Kinder zu unterstützen, aber auch um mit der/dem jeweiligen Ehepartner/in besser allgemein über Sexualität, Gesundheit und HIV/AIDS sprechen zu können, wurde das sog. *“Positive Parenting Program“* ins Leben gerufen.
- Als letztes wurde der sog. *“Post-Test Club“* gegründet. Für Menschen, deren positiver AIDS-Test noch nicht lange zurückliegt, wird in diesem Club im Bedarfsfall materielle Hilfe, aber auch emotionale und spirituelle Begleitung angeboten. (Marshall/Keough 2004: 114)

4.5.1.1.3. Der Islam und sein Engagement im Kampf gegen HIV/AIDS in Uganda[86]

Der *Islamische Medizinische Verband Ugandas, die Islamic Medical Association of Uganda* (IMAU), hat sich zum Ziel gesetzt, v. a. die religiöse Führungsschicht des Landes für den Kampf gegen HIV/AIDS zu gewinnen und wenn möglich eine gemeinsame Antwort auf die diesbezüglich „unter den Nägeln" brennenden Herausforderungen zu finden. Die IMAU gilt seit den späten 1980er Jahren als Pionierin der HIV/AIDS-Prävention in einem mehrheitlich muslimisch geprägten Umfeld. Nach beinahe dreijähriger Vorbereitung konnte 1992 das von Imamen durchgeführte Familienerziehungs- und Präventionsprogramm zu AIDS, das *Family AIDS Education and Prevention through Imams Project* (FAEPTI), ins Leben gerufen werden. (Marshall/Keough 2004: 114)

> "*FAEPTI gives imams and teams of community volunteers information about AIDS, linking these messages to the Koran wherever possible.*" (Marshall/Keough 2004: 114f.)

Dieses Projekt konnte sich innerhalb von fünf Jahren in 12 Landesteilen etablieren. Bezüglich der Mitarbeiter/innen/zahlen kann das Projekt auf eine respektable „Frauenquote" von etwa 50 Prozent verweisen. In den tonangebenden Reihen der IMAU setzte sich schon früh die Erkenntnis durch, dass eine freiwillige und aktive Teilnahme von Frauen an AIDS-Aufklärungskampagnen uneingeschränkt bejaht und unterstützt werden muss, um das Vertrauen der Frauen für das Anliegen der IMAU zu gewinnen. Eine Wertschätzung beiden Geschlechtern gegenüber findet sich auch in der Tatsache, dass jedem Imam jeweils eine weibliche Assistentin und ein männlicher Assistent zur Seite gestellt werden. Doch das FAEPTI-Projekt denkt grundsätzlich mehrdimensional und versucht auf mehreren Ebenen der Gesellschaft, Sinnvolles zu tun und zu bewirken. Frauen werden – um ein höheres Einkommen zu lukrieren – zur Gründung von Mikro-Firmen[87] ermutigt, um gegenüber ihren Ehemännern in ökonomischen Fragen „ermächtigter" als bisher zu sein und auch alleine Entscheidungen

---

[86] Generell wird das Ansteigen islamischer NGOs wird von Regierungen im Westen mit zunehmender Nervosität im Auge behalten, weil hintergründig von Seiten des „Westens" der Terrorismusverdacht zu oft mitschwingt, wenn die islamische Zivilgesellschaft sich *nur* im Gesundheitswesen engagiert. Diese, wenn auch oft unbewusste, Haltung sollte speziell von der Europäischen Union grundlegend überdacht werden. (Ter Haar/Ellis 2006: 361f.)

[87] Weiterführende Literatur:

- YUNUS, Mohammad/ JOLIS, Alan: *Grameen. Eine Bank für die Armen der Welt*. Bergisch Gladbach: Lübbe, 1998.
- NILGES, Thorsten: *Zunehmende Verschuldung durch Mikrokredite. Auswertung eines Experiments in Süditalien*. Duisburg: InfO, Institut für Ostasienwissenschaften, 2005 (= Duisburger Arbeitspapiere Ostasienwissenschaften; Nr. 63).
  Nilges wirft hier einen kritischen Blick auf Mikrokredite und ihre längerfristigen Folgen.

treffen zu können. Wenn durch diese zusätzliche Einkommen z. B. das Schulgeld der Kinder bezahlt werden kann, gilt dies als eine sehr sinnvolle Investition in die Zukunft.

In der Frage der Verwendung von Kondomen haben sich innerhalb der IMAU allerdings nicht so einfach zu überwindende Gräben aufgetan. (Marshall/Keough 2004: 115f.) Auch innerhalb der katholischen Kirche sind diesbezüglich eher verhärtete Fronten zu beobachten. Sie zieht, die Diskussion um Kondome zur Vermeidung von HIV-Infektionen gerne umschiffend, von dieser Thematik meist eine direkte Linie zur Frage der Empfängnisverhütung, wozu es eindeutige lehramtliche Aussagen gibt. Paul VI. hat in seiner Enzyklika *Humanae Vitae* (1968) folgenden Satz geprägt: „Jeder eheliche Verkehr muss für die Zeugung offen sein." Für die katholische Kirche bietet dieser Fokus auf die untrennbare Verbindung von liebender Vereinigung und Fortpflanzung noch heute die Basis für die Ablehnung der künstlichen Empfängnisverhütung als *wider die Natur und die Würde des Menschen*. Trotz alledem wird seit einigen Jahren auch innerhalb der katholischen Kirche vermehrt darüber diskutiert, ob im Rahmen einer ehelichen Beziehung der Gebrauch von Kondomen als Schutzmaßnahme nicht *doch* auch ethisch gerechtfertigt werden könne. (Sanders 2005: 142-145) Diesen Aspekt ebenfalls aufgreifend, hat der Schutz des Lebens als Basissatz des Glaubens auch im Koran ein unhintergehbares Fundament. Deshalb steht die IMAU auch für eine „verantwortliche" Verwendung des Kondoms. Verantwortlichkeit wird in diesem Zusammenhang ins Feld geführt, wenn alle anderen Möglichkeiten, sich vor AIDS zu schützen, fehlgeschlagen haben oder bereits ausgeschöpft wurden. Hinter dieser zögerlichen Haltung der IMAU schwingen oftmals Bedenken mit, dass die Verwendung von Kondomen der Promiskuität „förderlich" sein könnte, bzw. durch sie „freien sexuellen Praktiken" Tür und Tor geöffnet werden könnte. Schließlich war man aber auch in der religiösen Führungsebene um Konsens bemüht, sodass die Vermittlung von Wissen über die Verwendung von Kondomen nun im Lehrplan des FAEPTI-Projekts offiziell verankert worden ist.

Das FAEPTI-Projekt lieferte Ideen für zwei Nachfolgeprojekte. Im *Community Action for AIDS Prevention Project* haben sich muslimische und christliche Führungspersonen, aber auch Freiwillige, mit HIV/AIDS und der Aufklärungsarbeit vertraut gemacht. Doch auch „Leute aus dem Volk" wie z.B. Verkäufer/innen auf den Märkten, können und sollen bei diesem Projekt mitarbeiten. Sie kommen im Alltag mit vielen Menschen in Kontakt, die sie somit wirkungsvoll über HIV/AIDS informieren und aufklären können. Als zweites wurde das *Madrasa AIDS Education and Prevention Project* als Nachfolgerin des FAEPTI-Projekts ins Leben gerufen. (Marshall/Keough 2004: 115f.)

4.5.1.1.4. Sich Organisieren und in Netzwerken zusammenschließen

Im internationalen Vergleich liegt Uganda, was „informelle Informationsflüsse“ betrifft an vorderster Front. Viele Ugander/innen konnten durch persönliche Netzwerke, die oft auf Glauben basieren, zu lebenswichtigen Informationen über HIV/AIDS kommen. TASO steht für: *The AIDS Service Organisation* und wurde 1987 als erste indigene Organisation dieses Typs gegründet. TASO zeichnete sich von Beginn an durch außerordentliche Sensitivität gegenüber den fast unausweichlichen Stigmatisierungen und Diskriminierungen aus, mit denen Menschen nach Ausbruch der Krankheit konfrontiert waren. Dies rührte daher, dass viele Gründungsmütter und Gründungsväter dieser Organisation selbst mit der Diagnose HIV-positiv leben mussten.

Entsprechend ihrem Slogan *“Living Positively with AIDS“* kann das Hineintragen der eigenen Krankheit in die Öffentlichkeit als ein Grundmerkmal von TASO genannt werden. Dieser Slogan steht in einem krassen Gegensatz zu dem der Regierung, der die Menschen vermutlich eher aufrütteln soll: *“If you contract HIV/AIDS, you will die“*. TASO warb in der Bevölkerung für die Strategie, den Status der HIV-Infektion der Gesellschaft gegenüber offen darzulegen, um ein Weiterleben in Würde zu ermöglichen. Das breite Beratungs- und Hilfsangebot von TASO soll dabei Hilfe und Unterstützung geben.

Soziale Beratungsstellen verzeichneten seit Beginn der 1990er Jahre in Uganda einen beachtlichen Zulauf. Es wurde neues Personal eingestellt, das den in Beratungsstellen Hilfesuchenden *den Unterschied zwischen HIV und AIDS* in vielen Fällen erst klar machen musste. (Marshall/Keough 2004: 116f.)

Als zentrales Netzwerk und oberste Koordinierungsstelle für alle HIV/AIDS Projekte, Initiativen und Programme auf lokaler Ebene fungiert das 1997 gegründete *Uganda Network of AIDS Service Organizations*. Weiters gibt es auch ein Netzwerk HIV-positiver Frauen, die *National Community of Women Living with HIV/AIDS in Uganda* (NACWOLA). Großteils koordinieren Alleinerzieher/innen über dieses Netzwerk ihre praktischen und gegenseitigen Hilfsleistungen. Darüber hinaus kooperiert dieses Netzwerk eng mit religiösen Kongregationen vor Ort. Mitglieder von NACWOLA gelten als sehr selbstbewusst. Sie verstecken ihre Krankheit nicht, sondern reden in Kirchen oder bei Gemeindeversammlungen öffentlich darüber.

Was will NACWOLA für ugandische Frau konkret erreichen? Erbrechte der Frauen sollen nach dem etwaigen Tod des Mannes „öffentlich verbrieft“ werden.[88] Frauen sollen eine allgemeine Rechtsberatung und auch Hilfestellungen bezüglich der Abfassung eines Testaments bekommen. Eltern haben oft die allergrößte Schwierigkeit, ihren Kindern von ihrer HIV-Infektion zu erzählen. Aus diesem Grund bietet NACWOLA in dieser „Enthüllungsphase“ v. a. den Müttern Beistand an. Hier gilt es auch das sog. Erinnerungsprojekt (*Memory Project)*[89] zu erwähnen und kurz vorzustellen. Basierend auf der Idee einer Londoner Kinderhilfsorganisation werden sog. Erinnerungsbücher, *Memory Books*, gestaltet, die die Kinder gewissermaßen auf den Tod der Eltern vorbereiten bzw. ihnen später durch die Trauerphasen hindurch helfen sollen. Diese Bücher müssen im Licht einer Tradition Ugandas gesehen werden. Diese Tradition versagt Eltern, mit ihren Kindern über den Tod zu sprechen. Im *Memory Project* gestalten nun Mütter bzw. Väter und Kinder gemeinsam Erinnerungsbücher, welche wesentliche Teile der Familiengeschichte und eine Übersicht über die wichtigsten Bezugspersonen der Kinder enthalten. Nach dem Tod der Mütter bzw. der Eltern helfen diese Bücher den Kindern, ihre familiäre Identität zu bewahren, wiederzufinden der zu entdecken, verbunden mit dem Gefühl, trotz des Verlustes der Eltern im Leben gehalten zu sein.

Wie unter 4.5.1.1.1. bereits erwähnt, setzte sich Präsident Museveni persönlich mit aller Kraft für Aufklärungskampagnen v. a. bei jugendlichem Publikum ein. In Kooperation mit der religiösen Führungsschicht des Landes und unterschiedlichsten Ministerien von Gesundheit bis Arbeit, rief er sogar eine eigene *Presidential Initiative on AIDS Strategy for Communication to Youth* ins Leben, die schon bald mehreren Millionen Schulkindern im Land zugute kommen sollte. (Marshall/Keough 2004: 118f.)

---

[88] Die „öffentliche Verbriefung“ ihrer Erbrechte soll den verwitweten Frauen v. a. in Erbschaftsstreitigkeiten mit „angeheirateten“ Verwandten Erleichterungen verschaffen. Es gibt immer wieder Fälle, in denen Witwen noch während der Begräbnisfeierlichkeiten für ihre Ehemänner mit Vorwürfen konfrontiert werden, sie seien „die Urs*ache*“ für den AIDS-Tod ihres Gatten, oder sie hätten die HIV-Infektion „bewusst“ in die Ehe mitgebracht. Da sich viele Witwen nach dem Tod ihrer Männer für ein Leben alleine entscheiden, hat das offizielle Erbrecht außerdem entscheidende Bedeutung für ihre ökonomische Unabhängigkeit. (Offe 2005: 11)

[89] Weiterführend dazu:
STUCK, Christina: *Tresore der Erinnerung. Aidskranke gestalten ein persönliches Vermächtnis für ihre Familie und Freunde*. In: der überblick, Jg. 41, Heft 2, 2005, 40-42.

4.5.1.1.5. Ugandas' Herausforderungen für die Zukunft

HIV/AIDS gilt heute noch immer als eine der Haupttodesursachen der produktivsten Bevölkerungsgruppe des Landes im Alter zwischen 15 und 49 Jahren.

Das Verhältnis zwischen Präventionsbemühungen und den zur Verfügung stehenden Behandlungsmöglichkeiten ist immer noch ungleich gewichtet. Von einigen Seiten werden die zu geringen Behandlungsmöglichkeiten kritisiert. Hier ergibt sich bei der antiretroviralen Therapie die Herausforderung, sie für noch mehr Menschen verfügbar zu machen. Die Kosten dafür sind ja dank vermehrter Zulassung von *Generika* auf dem Pharmamarkt stark rückläufig. Hier wird das gesamte – öffentliche wie private – ugandische Gesundheitssystem, in Zusammenarbeit mit NGOs und den Glaubensgemeinschaften, in die Pflicht genommen: Neben der Bereitstellung medizinischer Basisversorgung und grundlegender Infrastruktur, der Sorge um medizinisches Fachpersonal, sind in gewissen zeitlichen Abständen auch Qualitätskontrollen notwendig, um erzielte Erfolge zu sichern und weiterzuführen. (Marshall/Keough 2004:120)

> *"Many people see faith-based groups as likely key players in expanding ARV treatment, as they can provide sound logistics and accountability and are better able to reach the poor."*
> (Marshall/Keough 2004: 120)

Externe Beobachter/innen sehen in den nächsten Jahren für Uganda einen vermehrten Kooperationsbedarf unter den einzelnen Akteur/inn/e/n der HIV/AIDS-Bekämpfung. Dabei braucht es v. a. eine *bessere Abstimmung* zwischen lokalen Regierungsstellen und den NGOs,[90] um z. B. eine örtlich gerechtere Verteilung von HIV/AIDS relevanter Infrastruktur zu gewährleisten.

Weiters sollte Uganda in Zukunft noch intensiver als bisher gegen bestehende Stigmatisierungen von an HIV/AIDS erkrankten Personen ankämpfen. (vgl. Kondomfrage) Stigmatisierungen bestehen gegenwärtig noch auf weiten Strecken in ökonomischen Diskursen wegen der hohen Kosten, die für HIV/AIDS-Therapien anfallen. Wenn verschiedene religiöse Gruppierungen HIV/AIDS als *Strafe Gottes* in Reaktion auf menschliche Schuld und Sünde sehen, steht das auch in einem diametralen Gegensatz zur Strategie eines „positiven Umgangs"

[90] Der Tatsache, dass das gesamte ugandische Gesundheitssystem stark von ausländischer Finanzierung abhängt, kommt in punkto besserer Koordination mit internationalen Organisationen, bilateralen Spender/inne/n und NGOs besondere Bedeutung zu. Neben vielen aus dem Ausland finanzierten HIV/AIDS – Aufklärungs- und Behandlungsprogrammen, muss sich das ugandische Gesundheitssystem noch mit anderen Kritikpunkten auseinandersetzen. (Whyte, Susan R./ Whyte, Michael A./ Kyaddondo 2005: 38-40)

mit dieser Krankheit.[91] Im Grassroots-Sektor, sowie für HIV/AIDS-Aktivitäten auf Gemeindeebene ist noch ein Mangel an finanzieller Unterstützung zu beklagen. Doch dezentral angelegte Projekte, im Zuge derer die Verantwortung von der nationalstaatlichen auf die lokale Ebene gewandert ist, hat den Projekten tendenziell eher geschadet als genutzt. Finanzierungsprobleme haben sich dadurch keineswegs gebessert. (Marshall/Keough 2004: 120f.)

[91] Vgl. dazu Fußnoten 80 und 81.

4.5.1.2. Die *Sant'Egidio Community* und der Kampf gegen HIV/AIDS in Mozambique

Mozambique gilt als eines der ärmsten Länder weltweit. Im *Human Development Index* (HDI) des Jahres 2005 wird es an 168. Stelle von insgesamt 177 erfassten Ländern gereiht. (Human Development Report 2005) Gegenüber dem Ranking von 2003 hat sich das Land vergleichsweise um zwei Plätze „hochgearbeitet". Trotzdem steht es nach einem jahrelangen Bürgerkrieg, der erst 1992 zu Ende ging, auf wirtschaftlich sehr wackeligen Füßen. In dieser Zeit „stolperte" das Land gleich in einen weiteren Kampf hinein: den Kampf gegen HIV/AIDS. 2004 wurde Mozambique noch unter diejenigen neun afrikanischen Länder gereiht, die unter der HIV/AIDS-Pandemie aus wirtschaftlichen und sozialen Gesichtspunkten am schwersten leiden. Die Produktivität des Landes gilt in hohem Maße eingeschränkt, weil infolge der hohen Zahl der Neuinfizierten ein großer Teil der arbeitsfähigen Bevölkerung schlichtweg „wegstirbt". Man schätzt, dass 2010 die Lebenserwartung auf etwa 27 Jahre fällt. Das an sich schon fragile Gesundheitssystem des Landes wird durch Patient/inn/en, die infolge einer HIV/AIDS-Infektion generell häufiger erkranken, an äußerste Belastbarkeitsgrenzen geführt. Als sich zwischen 2003 und 2004 die Situation im Land infolge von HIV/AIDS besorgniserregend zum Schlechteren wendete, begann ein intensiver Dialog zwischen der Regierung Mozambiques', der Weltbank und der *Community of Sant'Egidio*.[92] Als wichtigstes Resultat dieses Dialogprozesses wurde für die drei afrikanischen Staaten Burkina Faso, Ghana und Mozambique von der Weltbank ein spezielles Programm mit Namen *Treatment Acceleration Project* ins Leben gerufen, für dessen Umsetzung sich die Sant'Egidio-Gemeinschaft hauptverantwortlich zeichnete. (Marshall/Keough 2004: 125-127) Dieses Programm will religiöse Organisationen, NGOs und die Regierung zu einer gemeinsamen Vorgehensweise im Kampf gegen HIV/AIDS bewegen. Auf die Versorgung der Bevölkerung mit Medikamenten für die antiretrovirale Therapie wird dabei ein Hauptaugenmerk gelegt. (Marshall/Keough 2004: 98) Schwerpunktmäßig setzt dieses Programm auf den bekannten

---

[92] Die *Community of Sant'Egidio* bezeichnet sich selbst als „christliche Lai/inn/engemeinschaft", die 1968 in Rom gegründet wurde und heute in mehr als 70 Ländern weltweit präsent ist. (Marshall/Keough 2004: 128)

"The Community's work touches many categories of the poor, the vulnerable, and the marginalized, including children, elderly, handicapped, refugees, immigrants and particularly the Roma people, people living with HIV/AIDS, prisoners, and the homeless. Its activities span the gamut from humanitarian programs to development projects and to peace and reconciliation interventions." (Marshall/Keough 2004: 128f.)

Hintergründe und weiterführende Literatur zu dieser Gemeinschaft, ihrer Rolle als Mediatorin in Friedenssicherungsprozessen in Mozambique, Albanien, dem Kosovo und ihres besonderen Engagements in den Bereichen Gesundheit und Bildung bieten Marshall und Keough im 22. Kapitel des Weltbankberichts MHS auf den Seiten 255-269.

learning by doing-Effekt, wobei auf den konkreten Erfahrungsaustausch mit anderen Programmen, die sich ebenfalls einer qualitativ hochwertigen Behandlung von an HIV/AIDS-Erkrankten verpflichtet fühlen, ein Hauptaugenmerk gelegt wird. Das UN-AIDS-Programm gilt ebenso wie die WHO als Hauptpartner/in des *Treatment Acceleration Projects*. Sant'Egidio will allerdings die HIV/AIDS-Behandlung möglichst ganzheitlich und breit angelegt verstanden wissen. Mit dieser Intention erfolgte 2001 die Gründung eines Programms namens *Drug Resource Enhancement against AIDS and Malnutrition* (DREAM).[93] Am 12. Mai 2004 fand in Rom ein Treffen von 13 afrikanischen Gesundheitsminister/inne/n und anderen politischen Führungspersönlichkeiten statt, im Zuge dessen der Ansatz von Sant'Egidio „formell bestätigt" wurde. Dies wurde in einer offiziellen Bestimmung ausgedrückt, dass angemessene medizinische Vorsorgung und Pflege für HIV/AIDS-Kranke zukünftig als *fundamentales Menschenrecht* zu gelten hat. (Marshall/Keough 2004: 128.130)

[93] Näheres zu diesem DREAM-Projekt unter: Marshall/Keough 2004: 130-133.

4.5.2. Bildungsinitiativen

Nuscheler kritisiert in seinem Lern- und Arbeitsbuch „Entwicklungspolitik“ bereits 2004 die unzureichenden Schritte der Weltgemeinschaft, um die MDGs im beabsichtigten Zeitraum verwirklichen zu können. Ich deute das folgende Zitat dahingegen, dass gewissermaßen alle anderen MDGs im Engagement für Bildung zusammenlaufen.

> *„Wenn trotz feierlicher Absichtserklärungen der G 8 und der weltweiten Kampagne* ‚Education for All' *die Investitionen in die Grundbildung zurückgefahren werden, denn unterbleiben wissentlich Anstrengungen zur Bildung von Humankapital, zur Verringerung des Bevölkerungswachstums,* ***zur Bekämpfung von HIV/AIDS****, [Hervorhebung der Verfasserin], zum* Empowerment *von Frauen und zur Überwindung der digitalen Spaltung der Welt.“* (Nuscheler 2004: 607)

Der Weltbankbericht MHS geht vor allem auf Bildungsinitiativen für Kinder ein, von denen ich zur Darstellung in dieser Arbeit neben einer lateinamerikanisch-katholischen auch eine Initiative aus dem muslimischen Kontext ausgewählt habe. Indirekt profitieren natürlich auch teilnehmende Erwachsene von solchen Bildungsimpulsen. Die behandelten Initiativen zielen einerseits generell auf ein qualitativ hochwertig(er)es nationales Bildungssystem, andererseits auf ein Bildungssystem mit geringeren Einstiegshindernissen für Kinder aus sozial schwächer gestellten Familien. (Marshall/Keough 2004: 99)

4.5.2.1. Die Bewegung *Fe y Alegría*

Die *Fe y Alegría*-Bewegung für Bildung geht in ihrem Wirken für die lateinamerikanische Gesellschaft mit einem Ansatz vor, der sich am besten als entwicklungszentriert und an einer lebensbejahenden Bildungsphilosophie orientierend, beschreiben lässt. (Marshall/Keough 2004: 99) Die Anfänge dieses außerordentlichen *jesuitischen* Bildungssystems liegen ein halbes Jahrhundert zurück. Von einem einzelnen Klassenraum in Caracas, der Hauptstadt Venezuelas, breitete es sich über ganz Lateinamerika aus.

Aus dem Spanischen übersetzt heißt *Fe y Alegría* „Glaube und Freude“. Heute ist diese Bewegung in mehr als 15 lateinamerikanischen Ländern vertreten, baute für ärmste Kinder eine qualitativ hochwertige Grundschulversorgung auf und erhält sie. Über die Grundschulbildung hinaus bietet *Fe y Alegría* noch zahlreiche andere Aktivitäten an, – z. B. handwerkliche Ausbildungen – um jungen Menschen ein „besseres Leben“ zu ermöglichen.

Von dieser Bewegung betriebene Schulen stehen für alle Kinder offen, unabhängig von deren religiöser Anschauung. Mitglieder der Bewegung *Fe y Alegría* haben sich außerdem die Zusammenarbeit mit Regierungsvertreter/inne/n der Länder, in denen die Bewegung aktiv ist, auf ihre Fahnen geheftet. Zu weiteren Grundcharakteristiken dieser Bewegung zählt die Tatasche, dass sie sich zu über 90% aus Laienmitarbeiter/inne/n zusammensetzt, aber auch ihre *stark dezentralisierte Organisationsstruktur*. (Marshall/Keough 2004: 166f.)

Die einzelne Fe y Alegría-Zentren gelten in vielen Belangen als autonom. Management und Instandhaltung der lokalen Schulen wird von religiösen Gemeinden in der Nachbarschaft bewerkstelligt. Schuldirektor/inn/en haben sich um finanzielle Belange, um die Einstellung von genügend Lehrpersonal und um eine gute Zusammenarbeit der Schule mit den Eltern zu kümmern.

In allen Ländern, in denen Fe y Alegría wirkt, läuft die Kommunikation mit Projektpartner/inne/n über ein unabhängiges *nationales Büro*, welches eine Koordinationsstelle für alle organisatorischen Angelegenheiten ist. Die Mitarbeiter/innen dieser Büros repräsentieren die Bewegung Fe y Alegría bei Besprechungen mit Regierungsstellen der Länder. Jedes dieser Nationalbüros beherbergt dazu auch eine *Projektabteilung*, welche die Zusammenarbeit mit den regionalen und lokalen Partner/inne/n koordiniert.

Die Projektabteilung hat noch zwei weitere wichtige Aufgaben zu übernehmen, die für die Durchführung eines EZA-Projekts heute notwendig sind: Es handelt sich einerseits um die Aufgabe des *Monitorings*, des Überwachens der Projektimplementierung im jeweiligen soziokulturellen Milieu. Die zweite Aufgabe betrifft die *Erstellung von Berichten* über den Projektfortschritt, um den finanziellen Gebern Rechenschaft zu leisten. Den höchsten autoritativen Rang innerhalb der Bewegung hat die *Generalversammlung* inne. (Marshall/Keough 2004: 175f.)

Als *Gründungsvater* von Fe y Alegría gilt der 1910 in Chile geborene *José María Vélaz*. Er genoss in Spanien eine jesuitische Bildung. Nach seinen ersten universitären Studien kehrte er 1936 nach Südamerika zurück, um einige Jahre in Venezuela zu unterrichten. Als sein Pilotprojekt gilt heute die 1948 erfolgte Gründung einer Abendschule für Arbeiter/innen und deren Kinder. Der rege Zulauf, den diese Bildungseinrichtung verzeichnete, stärkte Pater Vélaz in seiner Überzeugung, gegen den Mangel an Bildungsangeboten für die Arbeiterklasse langfristig etwas zu unternehmen. Zu Beginn wurde der Schulbetrieb mit Freiwilligen, die sich als Lehrer/innen zur Verfügung stellten, durchgeführt. Diese standen aber immer mit einer

Student/inn/engruppe in Kontakt, die sich während seiner Lehrtätigkeit an der Universität rund um Pater Vélaz gebildet hatte.

Fe y Alegría breitete sich als Bewegung mit der angebotenen Bildungsinfrastruktur immer rascher aus; die Nachfrage nach Neugründungen von Schulen nahm immer mehr zu. Im Jahr 1955 erfolgte schließlich eine weitere Schulgründung; dieses Mal war es eine Schule für technische Berufe. Im Umfeld der Bewegung spricht man seitdem von einer dreifachen Ambition: man will sowohl Schulen für Kinder schaffen, als auch für Jugendliche eine medizinische – auch für moralisch-ethische Frage offene – „Anlaufstelle“ sein und ihnen Freizeitangebote bieten. Effiziente Hilfestellungen für Arbeiter/innen anzubieten, wäre als dritte Ambition zu nennen.

Als die Bewegung weiter wuchs, wurde es unerlässlich, zusätzlich zu den Freiwilligen und der Gruppe der Student/inn/en noch „professionelles“ Personal einzustellen, das umfassend und hauptberuflich in der Bewegung wirken konnte. Außerdem gab es organisatorische und verwaltungstechnische Veränderungen betreffs der Leitungsverantwortung der Bewegung, um Pater Vélaz in seinen Aufgaben zu entlasten. Nur wenige Jahre nach 1955 kam es zur offiziellen Anerkennung von Fe y Alegría als einer *Non-profit-Organisation*, gleichbedeutend einer NGO. (Marshall/Keough 2004: 167f.) 1963 hatte sich die Bewegung mit ihren Schulgründungen schon so ausgeweitet, dass eine erste *Fe y Alegría-Nationalversammlung* einberufen werden musste.

Die Bewegung musste allerdings auch manche Rückschläge einstecken, bzw. sah sich mit Haltungen konfrontiert, die ihren Handlungsspielraum teilweise einschränkten. Von einigen Staaten, wie z. B. Venezuela, kamen Vorwürfe, die Bewegung würde linke Ideologien verbreiten. Weiters pflegte die *Gesellschaft Jesu* zu ihrer quasi Schwesternbewegung Fe y Alegría bis 1968 auch ein eher gespaltenes Verhältnis.

Als weiterer Meilenstein in der bewegten Geschichte gilt der *3. internationale Fe y Alegría Kongress*, der 1972 in der peruanischen Hauptstadt Lima abgehalten wurde. Hand in Hand mit der Ausbreitung der Bewegung ging einher, dass immer wieder Leitungsstrukturen erneuert, Dezentralisierungsprozesse angestrebt und ganz allgemein neue Perspektiven in die Bewegung eingebracht wurden. Pater Vélaz begrüßte Entwicklungen in diese Richtung, dass die Bewegung nun nicht mehr nur auf ihn als Leitfigur „reduziert“ werden würde (Marshall/Keough 2004: 169) und trat schließlich 1975 von seinem Posten als Generaldirektor der Bewegung zurück. Dieser Rückzug hinderte ihn allerdings nicht daran, bis zu seinem Tod im Jahr 1985 weiter aktiv für Fe y Alegría tätig zu sein.

Was sind nun konkret die Besonderheiten im Bildungssystem von Fe y Alegría? Erziehung bzw. Bildung über *Radioprogramme* gilt als eine solche Besonderheit. Damit wurde es möglich, über große räumliche Distanzen hinweg Lernprogramme zu implementieren. *Integrative Bildung* wurde in den 1970er Jahren zu einem zweiten Charakteristikum von Fe y Alegría. Neben herkömmlicher schulischer Infrastruktur, waren an vielen Schulgebäuden zusätzlich Handwerksbetriebe, Freizeitparks oder landwirtschaftliche Ausbildungsstätten angeschlossen. Ein weiterer Schwerpunkt der Bewegung lag in der Ausbildung von Lehrer/innen für öffentliche Schulen.

An der Wende zum 21. Jahrhundert wandelte sich die Grundausrichtung der Bewegung wesentlich: Lag vorher der Schwerpunkt der Ausbildung von Mitarbeiter/inne/n in der Sozialarbeit, so haben seit ungefähr zehn Jahren Wissenschaften wie Soziologie und Psychologie in der Ausbildung der Mitarbeiter/innen eine prominente Rolle erlangt. (Marshall/Keough 2004: 170f.)

Finanzierung: In den meisten Fällen zahlen die nationalen Regierungen die Löhne für das von Fe y Alegría benötigte Lehrpersonal. Administrative und infrastrukturelle Kosten muss die Bewegung selbst decken. Gemeinden und Dörfer unterstützen die Fe y Alegría-Schulen in vielen Fällen mit Naturalien wie Nahrungsmitteln. Hinzu kommt noch ein geringes Schulgeld, um Kosten für Schulbücher und andere Lernmaterialien zu decken. Die EU, Kanada, die Niederlande und Schweden geben der Bewegung auch finanzielle Unterstützungen.

Beziehungen zwischen den Regierungen und den Jesuiten: In der Zeit der Militärdiktaturen zwischen den 1960er und 1980er Jahren gab es hier durchaus problembehaftete Zeitabschnitte. Indem die Jesuiten die damals begangenen Menschenrechtsverletzungen anklagten, mussten sie sich von den Regierungen distanzieren und fanden sich oftmals in einer Oppositionsrolle. Obwohl sich die Beziehungen zwischen dem Orden und den Regierungen dieser Länder heute entspannt haben, wird ein Aspekt teilweise immer noch sehr kontrovers diskutiert: Inwieweit soll sich die Fe y Alegría-Bewegung mit ihrem jesuitischen Hintergrund tatsächlich in nationale Bildungsdiskurse „einmischen“? Eine Seite argumentiert, dass sich die Bewegung als *Faith Based Organisation* aus Regierungsangelegenheiten heraushalten soll, während die andere Seite sich für eine verstärkte Zusammenarbeit der beiden Akteur/inn/e/n ausspricht. (Marshall/Keough 2004: 176f.)

Bildungsprogramme: Fe y Alegría vertritt einen *ganzheitlichen* Ansatz in Bezug auf Bildung und Ausbildung. Theoretisches Wissen ist dafür eine unerlässliche Basis, doch hinzu kommt die Förderung praktisch-handwerklicher Fähigkeiten. In allen initiierten

Bildungsprozessen wird Wert- und Ethikerziehung groß geschrieben. In ehemaligen Bürgerkriegsländern setzt sich Fe y Alegría auch stark in der *Friedensarbeit* ein. Gemäß Zahlen der *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* (UNESCO) hat ganz Lateinamerika eine großes bildungspolitisches Problem aufgrund der hohen Quote von Schulabbrecher/inne/n und der hohen Zahl von Schüler/inne/n, die eine oder mehrere Klassen wiederholen müssen. Dafür müssen Lösungen gefunden werden. Schulabbrecher/innen sind in der Regel durch ein geringes Selbstwertgefühl geprägt, welches zusammen mit sozialen Ausschließungsprozessen einen Teufelskreis von Armut auslösen kann. Fe y Alegría versucht durch eine Vielzahl von Programmen, diesem Problem „Herr zu werden". (Marshall/Keough 2004: 178f.)

Erzielte Ergebnisse und Auswirkungen in der Zukunft: „Leistungsmessungen" von Bildungssystemen gestalten sich allgemein als sehr komplex. Fe y Alegría, ein Bildungssystem mit solch unterschiedlichen und mehrdimensionalen Zielsetzungen wie Persönlichkeits- und Gemeinschaftsentwicklung und ethischer Verantwortung neben dem hohen wissenschaftlichen Anspruch, macht solche Leistungsmessungen noch schwieriger. Ein Vergleich zu öffentlichen Schulen zeigt, dass das Fe y Alegría-Bildungsmodell sehr erfolgreich darin ist, Kinder aus armen Familien langfristig im Schulsystem zu integrieren und ihnen damit bessere Lebenschancen zu eröffnen! Der Schwerpunkt, den die Bewegung auf den *Aufbau von* Gemeinschaft und auf *Dienste an* der Gemeinschaft legt – beispielsweise Elternschulungen in Fragen der Gesundheit bei Kindern oder Alphabetisierungskurse für Erwachsene – lässt sich in quantitativer Hinsicht nur schwer in Zahlen fassen. Der durchwegs positive Einfluss auf die gesamte Gesellschaft, der z. B. durch Werterziehung und Ethikunterricht erfolgt, lässt sich am wenigsten in Zahlen pressen. (Marshall/Keough 2004: 179f.)

Stärken der Bewegung seit den 50 Jahren ihres Bestehens: Die Fe y Alegría-Bewegung wird von einem starken jesuitischen Netzwerk von Universitäten, Privatschulen und Jugendzentren in ganz Lateinamerika unterstützt. Fe y Alegría arbeitet auch auf anderen Ebenen eng mit den Jesuiten zusammen, z. B. im Lehrer/innen/austausch und der Sozialarbeit in studentischen Zentren. Der Erfahrungs- und Informationsaustausch zwischen regionalen Verbindungen und internationalen Zusammenschlüssen funktioniert bei Fe y Alegría sehr gut. Im Laufe der Jahre hat es sich als positiv erwiesen, als Bewegung nicht nur von staatlicher Seite als Hauptfinanzierungsquelle abhängig zu sein. In Zeiten politischer Spannungen ist eine Diversifizierung von Finanzierungsquellen vorteilhaft. Das spanische Fe y Alegría-Büro fungiert dabei als Zentralstelle für das Projekt- und Finanzmanagement der Bewegung, in

Verbindung mit administrativen Synergien und Erleichterungen und einer Bündelung des Spendenaufkommens.

Wie bei Erfolgsgeschichten im Normalfall üblich, gibt es auch bei Fe y Alegría eine Kehrseite der Medaille: (Marshall/Keough 2004: 180) Mitarbeiter/innen in der Administration beklagen – trotz der Diversität der Geld gebenden Organisationen – über die teilweise ungewisse Finanzierung von Projekten. Fe y Alegría muss sich mit Kritik in der Richtung auseinandersetzen, dass für die Grundschul- und Handwerksausbildung „zu viel Geld in die Hand genommen wird“. Ausbildungsplätze für Sozialarbeit oder Wirtschaftsberufe würden dadurch oft durch den Rost fallen. In einigen der 14 Länder Lateinamerikas, in denen die Bewegung tätig ist, dürfte zwischen der Fe y Alegría und den nationalen Regierungen ein eher gespanntes Verhältnis herrschen. (Marshall/Keough 2004: 171.181)

> *“Fe y Alegría itself contends that the movement must influence public education to improve ist deficiencies.“* (Marshall/Keough 2004: 181)

4.5.2.2. Die AVINA-Stiftung

Unbestritten der Erfolge der Fe y Alegría-Bewegung, stellte sich in den späten 1990er Jahren verstärkt die Frage nach Synergien zwischen Grundschulen von Fe y Alegría und jesuitischen Universitäten. (Marshall/Keough 2004: 172)

Der Schweizer Unternehmer *Stephan Schmidheiny* hatte schließlich 1995 die Idee zur Gründung der *AVINA Foundation*. Dieser Unternehmer, der vorher seine finanzielle Unterstützung nur säkularen Institutionen gewährt hatte, verband mit dieser Stiftung ein wesentliches Ziel: seiner Intention gemäß wollte er mit den Jesuiten einen bildungspolitischen Dialog in die Wege leiten, um bildungspolitischen und sozialen Herausforderungen Lateinamerikas in einer „produktiven Allianz“ begegnen zu können. (Marshall/Keough 2004: 166) Stephan Schmidheiny wurde im Zuge seines Interesses an einer *sozialen Unternehmensführung* auf das jesuitische Bildungssystem aufmerksam. 1995 gründete er dann die AVINA-Stiftung mit der primären Zielsetzung, in Lateinamerika Partnerschaften zu Themen wie Chancengleichheit zwischen den Geschlechtern, Prozesse zur Förderung der Demokratie oder „Öko-Effizienz“ in Gang zu setzen. Als die weitaus größte Initiative der AVINA-Stiftung gilt heute allerdings die Zusammenarbeit mit dem Jesuitenorden, um ein jesuitisches Bildungssystem zu schaffen, dem auch im EZA-Bereich eine Führungsrolle zukommt und ein System, das sozialen Wandel in die Tat umzusetzen helfen kann. Die

AVINA-Stiftung konzentriert sich auf die Unterstützung einer großen Bandbreite von Projekten. Hauptsächlich geht es dabei um Modernisierungs- bzw. Erneuerungsprojekte im technologischen Bereich oder auch im Management. (Marshall/Keough 2004: 172f.)

4.5.2.3. Das *Centro Magis*

Das *Centro Magis* gilt gewissermaßen als Verbindungsglied, als ein Gemeinschaftsunternehmen, als joint venture zwischen der AVINA-Stiftung und dem gesamten jesuitischen Bildungssystem. Lokalisiert ist diese „zentrale Verwaltungsstelle“ an der Universidad Católica Andrés Bello in Caracas, Venezuela. (Marshall/Keough 2004: 166) Vom Wortursprung ist *magis* das lateinische Wort für „exzellent“; was heute oft mit dem Vollbringen von außerordentlichen Leistungen in Verbindung gebracht wird. (Marshall/Keough 2004: 173f.) Welches Ziel dem Erbringen solcher Leistungen innewohnt, kann im Rückgriff auf eine allgemeine Weisung des jesuitischen Ordensgründers *Ignatius von Loyola* an seine Ordensbrüder für deren seelsorgliche Tätigkeit beantwortet werden. Ihre Tätigkeit sollte auf *‚divino honor y bien universal mayor’*, d. h. die jeweils *größere Ehre Gottes* und das Gemeinwohl ausgerichtet sein. (Hartmann 2001: 29) Auf das Centro Magis selbst bezogen, suggeriert der Begriff *magis* ein konsequentes Bestreben nach kontinuierlich ansteigender Leistung und Qualität der Bildungsprogramme. Außerdem wird das Centro Magis von der AVINA-Stiftung schon über Jahre hinweg großzügig unterstützt. Weiters gibt es im Centro Magis eine Leitungsgruppe, die sich aus Mitgliedern der Stiftung und von Jesuiten zusammensetzt. Dieses Leitungsgremium trifft sich regelmäßig, um über einzelne Programmfortschritte, aber auch über alltägliche soziale Herausforderungen zu beraten und möglichst gute Lösungsvorschläge zu erarbeiten. Das Centro Magis versteht sich selbst als Informationsbasis, von der aus die Stärken und Schwächen der Fe y Alegría-Bewegung analysiert werden. Praktiken, die sich auf lange Sicht bewährt haben, sollen dann auf lokaler Ebene kommuniziert und weitergegeben werden.

Der Slogan dabei lautet: *Von der Kurzfristigkeit zur Langlebigkeit!* Mit diesem Slogan kann auch ein Wandel im gesamten lateinamerikanischen Raum umschrieben werden, der in der EZA-Praxis der letzten Jahre verstärkt zu beobachten war. Möglichst ein Leben lang anhaltender Wandel in der Gesellschaft braucht *nachhaltige Investitionen* in die Infrastruktur, sowie *langfristig konzipiertes finanzielles Engagement* einer Gebergemeinschaft. Das Centro Magis hat sich diese Sichtweise angeeignet und macht sich im internationalen EZA-Diskurs

dafür stark, Religion/en und Glaubensgemeinschaften in Fragen von Armutsreduktion und Erreichen der MDGs jenes Maß an Bedeutung zuzuerkennen, das ihnen „gerechterweise“ gebührt. (Marshall/Keough 2004: 173f.) Dies würde auch der Analyse der beiden Berichte in dieser Arbeit entsprechen.

> *“Challenges include bringing the Centro Magis and Fe y Alegría experience more directly to bear in sector and national poverty strategic reflection and action.”* (Marshall/Keough 2004: 174)

4.5.3. Die muslimische Bildungsinitiative *Madrasa Early Childhood Program*

Im Zuge dieses von der *Aga Khan Foundation* AKF (Aga Khan-Stiftung) und lokalen *Ismael-Gemeinschaften* getragenen muslimischen Programms, sollen in den ostafrikanischen Ländern Kenia, Tansania und Uganda mehr Kinder zeitgerecht eingeschult werden können. Der Startschuss fiel Mitte der 1980er Jahre in Form eines kleinen Pilotprojektes in Kenia. (Marshall/Keough 2004: 99.183) Neben der allgemeinen Grundschulbildung, sollen die Kinder v. a. über die lokale Kultur und Religion unterrichtet werden. Das Fernziel liegt dabei im Erreichen einer höheren Quote an Universitätsabsolvent/inn/en. *Madrasas*, traditionelle islamische Ausbildungsstätten, sollen schwerpunktmäßig Mädchen und ihren Müttern eine gute Ausbildung ermöglichen. 1986 entstand im kenianischen Mombasa das erste *Madrasa Resource Center* (MRC), wodurch diese Bildungsform einen wichtigen Institutionalisierungsschub bekam. Es kam auch zu einer Ausweitung der Bildungsinitiative auf mehrere Gemeinden in und um Mombasa. (Marshall/Keough 2004: 183f.) Bis 1993 hatten sich auch in Tansania und Uganda schon MRCs gebildet. Im Jahr 2002 arbeiteten in Ostafrika MRCs schon mit etwa 185 Gemeinden zusammen. (Marshall/Keough 2004: 185)

> "*The combination of training sessions within the MRCs, significant follow-up on the job, and extended mentoring has continued to be a hallmark of the MRC system.*" (Marshall/Keough 2004: 185)

Das *Madrasa AIDS Education and Prevention Project* gilt als ein Teil dieser großen Bildungsinitiative. Ein altersgemäßer Stundenplan soll über grundlegende Fragen zu HIV/AIDS aufklären: wie diese Krankheit übertragen wird, welche Präventions- und Kontrollmaßnahmen es gibt und wie man an AIDS Erkrankte richtig pflegt. (Marshall/Keough 2004: 116) Ein Grundanliegen dieser Bildungsinitiative wäre es, Eltern und Gemeindeleiter/innen mit Managementfähigkeiten auszustatten, damit diese auf lange Sicht eigene Projekte selbstverantwortlich organisieren und finanzieren können. Dazu sollen wesentlich lokale Organisationsstrukturen genutzt werden. (Marshall/Keough 2004: 183) Interessant scheint auch noch, dass durchaus auch nicht-muslimische Eltern ihre Kinder – allerdings zahlenmäßig begrenzt – in diese "faith based" Vor- bzw. Grundschulen schicken dürfen und dieses Angebot auch in Anspruch nehmen. Die meisten dieser Eltern führen das gute Preis-Leistungsverhältnis dieser Schulen an. Sie sind in vielen Fällen oft am leichtesten

leistbar und bieten zugleich auch eine qualitativ hochwertige Ausbildung. (Marshall/Keough 2004: 185)[94]

[94] Vgl. Marshall/Keough 2004: 185-193.
Auf diesen Seiten wird der Ansatz, mit dem die MRCs vorgehen, noch näher erläutert.

5. Resumée: Ergebnisse und Schlussfolgerungen

Am Ende meiner Untersuchung über Chancen und Grenzen von Religion und Spiritualität in der EZA möchte ich wichtige Ergebnisse sichern, einige Schlussfolgerungen ziehen und auch einen Ausblick wagen.

Der DEZA-Bericht und – mit gewissen Einschränkungen – auch der Weltbankbericht MHS, haben als Ziel, den gesamten soziokulturellen Kontext ernst zu nehmen, in den ein Programm bzw. Projekt der EZA eingebettet ist. Da gerade Religion und Spiritualität ganz wesentliche Aspekte einer Kultur ausmachen, bringt das mit sich, Religion und Spiritualität auch in der EZA ernst zu nehmen. Für Projektmitarbeiter/innen der EZA bedeutet dies ein verstärktes Bewusstmachen der Tatsache, dass in sog. Entwicklungsländern die Sphäre des Religiösen mit dem alltäglichen Leben aufs engste verwoben ist. Unverständlich und unverantwortlich ist es daher, eine spezifische religiöse Weltanschauung von Zielgruppen in der praktischen EZA-Arbeit als „blinden Fleck“ abzutun und von vornherein auszuklammern.

Religion und Spiritualität bergen von ihren Grundsätzen her für eine humane Orientierung einer Gesellschaft ein beträchtliches Potential. Dieses Potential gilt es wahrzunehmen und für Entwicklungsprozesse fruchtbar zu machen. Im Kontext der EZA haben Religion und Spiritualität auch eine kritische Funktion zu erfüllen, da sie umfassende Perspektiven liefern, und auf diese Weise helfen, eindimensionale und reduktionistische Sicht- und Verständnisweisen des Menschen oder von Entwicklung zu hinterfragen oder aufzubrechen. Der DEZA-Bericht streicht diese Erkenntnis sehr deutlich heraus. Im Weltbankbericht MHS scheint aber manchmal die Idee „nachzuwirken“, man könne Entwicklungsprobleme letztendlich immer noch am besten durch (wirtschaftliches) Wachstum lösen, trotz der in diesem Bericht im Zentrum stehenden lobenswerten Zusammenarbeit der Weltbank mit religiös-kirchlichen Institutionen.

Weiters geben beide Berichte zu erkennen, dass ein ehrliches und explizites Thematisieren von Religion und Spiritualität im Kontext der EZA alle beteiligten Akteur/inn/e/n vor erhebliche Herausforderungen stellt. Zunächst wird von allen Projektpartner/inne/n eine Offenheit gegenüber jenen religiösen und spirituellen Dimensionen verlangt, die für das EZA-Projekt von Relevanz sind. Diese dürfen nicht ausgeblendet oder tabuisiert werden, sondern müssen auf verantwortliche Weise entsprechende Berücksichtigung finden. Für „westliches“ EZA-Personal bedeutet dies darüber hinaus, ebenso wie für die

Projektpartner/innen vor Ort, dass sie auch zu einer reflexiven Auseinandersetzung mit den *eigenen* – oft impliziten – Zielen und Sinnvorstellungen herausgefordert werden.

Ein weiteres Ergebnis meiner Analyse der beiden Berichte ist, dass sich die Thematisierung von Religion und Spiritualität für den Umsetzungsprozess und die Nachhaltigkeit von EZA-Projekten und Programmen grundsätzlich förderlich auswirkt. Ver Beek hat diesen Konnex exemplarisch für die Landwirtschaft (Stärkung der sozialen Beziehungen) und den Gesundheitssektor (weibliche Ermächtigung, *Empowerment*) aufgezeigt. Versucht man ein EZA-Projekt bzw. Programm bestmöglich in den kulturellen (und religiösen) Kontext zu integrieren, können sich die Betroffenen in einem weit höheren Maß mit den dadurch bewirkten Veränderungen identifizieren. Folglich können die Projekt- bzw. Programmverantwortlichen auf lange Sicht in der Bevölkerung mit starkem Rückhalt rechnen.

Der Weltbankbericht MHS bringt mit der Erlassjahr 2000-Kampagne ein weiteres erfolgreiches Beispiel, das die Bedeutung von Religion in der EZA unterstreicht. Bei dieser Kampagne identifizierte sich ein Großteil der im internationalen Entwicklungsdiskurs Engagierten in der Schuldenerlassfrage mit einer ursprünglich biblischen Idee. Die Befreiung von der Schuldenlast für die ärmsten Länder der Welt gilt dabei als wichtiger Beitrag im Streben nach internationaler Solidarität und Gerechtigkeit. Hierbei sind aber weitere Anstrengungen von Nöten, *„damit eine andere Welt tatsächlich möglich wird“*.

Weiters leisten religiös-kirchliche EZA-Institutionen ihren Beitrag, indem sie sich in der Zusammenarbeit mit staatlich-säkularen Institutionen für die Umsetzung der MDGs engagieren. Aufgrund der offenen und allgemein gehaltenen Formulierung dieser Ziele, können Religionsgemeinschaften und FBOs gut an sie anknüpfen. Die beiden von mir analysierten Ziele 2 (Bildung) und 6 (vermeidbare Krankheiten) entsprechen dabei den „traditionellen“ Bereichen, in denen das Engagement von Religionen v. a. des Christentums heutzutage beinahe schon unhinterfragt vorausgesetzt wird. In meiner Arbeit erwähne ich zusätzlich, dass sich Kirchen und religiöse Gemeinschaften im Bereich der Finanzwelt durchaus durch ein hohes Maß an Sensibilität auszeichnen. Nach Meinung der Verantwortlichen einer 2001 von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Studie „Weltwirtschaft und Sozialethik“ gilt es, dieses Engagement kirchlicher Institutionen in internationalen Finanzfragen noch mehr als bisher zu intensivieren. (Wissenschaftliche Arbeitsgruppe 2001: 64f.) In ihrer Mitarbeit am Implementierungsprozess der PRSPs haben die Religionsgemeinschaften zusammen mit FBOs bereits die Herausforderungen der internationalen Finanzwelt bewusst gesucht und sich ihnen

gestellt. Um allerdings in diesem Bereich von Erfolgen berichten zu können, muss der Kommunikationsfluss zwischen beiden Seiten noch erheblich verbessert werden, wie auch die aktuelle und noch nicht ausgestandene Finanz- und Wirtschaftskrise aufzeigt.

Trotz des guten Willens staatlicher bzw. internationaler EZA-Institutionen, die religiöse Seite ins Boot zu holen und bei klar definierten Zielen zusammenzuarbeiten, stoßen beide Seiten oft an Grenzen, vor allem auch an *Grenzen des gegenseitigen Verstehens*. Dies ist mitunter mühselig und schmerzlich. Ein Bewusstmachen dieser Grenzen ist aber für alle Seiten eines EZA-Projektes wichtig, genauso wie die Fortsetzung geduldiger, partnerschaftlicher Dialogprozesse, die ein gemeinsames Lernfeld eröffnen, in dem Kompromisslösungen auch für schwierige Konfliktpunkte gefunden werden können. Als ein positives Beispiel verweise ich auf die Erlaubnis zur *verantwortlichen* Verwendung von Kondomen seitens der *Islamic Medical Association of Uganda*. Sich der *Grenzen des Verstehens* bewusst zu werden, kann die praktische EZA-Arbeit also positiv beeinflussen und einen partnerschaftlichen Dialog auf Augenhöhe gewährleisten.

Spätestens seit den Ereignissen rund um *9/11* kommt man auch im entwicklungstheoretischen Diskurs nicht mehr an der Auseinandersetzung mit religiösem Fundamentalismus und der Instrumentalisierung von Religion vorbei. Auch hier zeigt sich drastisch, wie wenig zielführend eine Tabuisierung von Religion ist und wie wichtig Programme und Prozesse des Dialoges sind, um ein tieferes Kennenlernen und Verstehen zu ermöglichen. „Voraussetzung für derartige Dialoge ist freilich die Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit und Reflexion der eigenen Traditionen und Religionen. Die religiöse Identität wird auf diese Weise nicht in Abkapselung von anderen Traditionen religiöser und säkularer Provenienz, sondern im Dialog mit ihnen über moralische und säkulare Wahrheitsansprüche verwirklicht.“ (Gabriel 2005: 14)

Weiters dürfen Religion und Spiritualität einem umfassenden Verständnis von Humanität, d. h. einer ganzheitlichen menschlichen Entwicklung, nicht im Weg stehen. Es muss also eine Offenheit für Kritik vorhanden sein und gewisse Grenzen von Religion und Spiritualität müssen thematisiert werden dürfen. „Eine selbstkritische Haltung als Gegenteil eines religiösen oder säkularen Triumphalismus ist auch deshalb notwendig, weil die Geschichte der Menschheit zeigt, dass jede Moral durch Grausamkeit und Heuchelei permanent bedroht ist. Zudem können Moralvorstellungen nur durch das ethische Gespräch besser erkannt werden.“ (Gabriel 2008: 160f.) Wenn beispielsweise HIV/AIDS immer noch als Strafe Gottes verstanden wird, ist dies eine dezidiert ausgrenzend-inhumane Sicht der Krankheit und der

Betroffenen und deshalb entschieden abzulehnen. Hier wäre der Rückzug auf einen ‚falschen Relativismus' fehl am Platz. *Im Namen der Humanität* muss hier aktiv Stellung bezogen werden, auch gegen gewisse religiöse Verstellungen.

Ausblickend kann daher festgehalten werden, dass interreligiöse Dialoge in Zukunft an Bedeutung gewinnen und intensiviert werden müssen. Dies betrifft auch die EZA Theorie und Praxis. Die Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit (IREZ), die genau auf der Anerkennung der Notwendigkeit eines interreligiösen Dialogs auch in der EZA-Praxis fußt, scheint mir in dieser Hinsicht zukunftsweisend zu sein. Aber darauf einzugehen, würde den Rahmen dieser Arbeit bei Weitem sprengen.

Ein Satz des dänischen Philosophen, Theologen und religiösen Schriftstellers Sören Kierkegaard unterstreicht meine persönliche Überzeugung von der Notwendigkeit einer weiteren Beschäftigung mit den Faktoren Religion und Spiritualität in der EZA.

„[…] es ist zum Lachen wie zum Weinen, wenn man sieht, dass all dieses Wissen und Verstehen nicht die geringste Macht über das Leben der Menschen ausübt, […]"
(Kierkegaard Reclamausgabe 1997: 102)

Dieses Zitat ins Heute übersetzt und auf die Frage nach Chancen und Grenzen von Religion in der EZA übertragen, bedeutet für mich, dass Wissen und Verstehen, der reine Intellekt, dem ganzen Menschen als einem „unendlichen Geheimnis" nie ausreichend gerecht werden kann. Dieses Mehr, dieses Darüber hinaus, verweist auf die transzendentale Dimension und Bestimmung des Menschen, welche letztlich nur Gott auszufüllen vermag.

Es muss doch mehr als alles geben! (Polak 2007: 257)

6. Nachwort

An dieser Stelle soll noch Raum für einige Danksagungen sein.

Meinen Eltern, die mir dieses Studium überhaupt ermöglicht und mich in dessen Verlauf in allen Belangen unterstützt haben, gebührt der größte Dank. Hinzu kommen meine Geschwister, Onkeln und Tanten, die mir in stressigen Studienphasen ein wohltuender Ruhepol waren. All die Bekanntschaften, die ich im Laufe der vergangenen sechs Jahre meines Studiums machen durfte, alle Freundschaften, die entstanden sind, haben wesentlich dazu beigetragen, dass ich mich von Oberösterreich kommend in Wien sehr schnell wohl gefühlt habe. Auch diesen Menschen möchte ich heute danke sagen. Mittlerweile bin ich in Wien heimisch geworden, was ich zu einem großen Teil auch den positiven Erfahrungen verdanke, die ich während meines Praktikums in der Pfarre Namen Jesu im 12. Bezirk machen durfte.

Für ihre Unterstützung in intensiven Lernphasen, für studientechnische Tipps, für ihr Dasein, wenn ich wieder einmal das Gefühl hatte, mir würde alles über den Kopf wachsen, dafür, dass sie mich in manch schwierigen Phasen des Studiums aufgebaut, und wieder nach vorne blicken haben lassen, möchte ich mich bei meinen Studienkolleginnen Cornelia Gottschamel und Magdalena Lass von ganzem Herzen bedanken.

Schlussendlich gebührt noch Frau O. Univ.-Prof. MMag. Dr. Ingeborg Gabriel und Herrn Mag. Franz Gassner ein besonderer Dank für Ihre gute Begleitung und Betreuung dieser Arbeit. Sie haben mir während der Erstellung dieser Arbeit mit Rat und viel Tatkraft zur Seite gestanden.

Bibliographie

Bücher, Sammelbände, Artikel

- ASSMANN, Jan: *Monotheismus und die Sprache der Gewalt. Vortrag im Alten Rathaus am 17. November 2004*. 2. Aufl., Wien: Picus-Verlag, 2007 (= Wiener Vorlesungen im Rathaus; Bd. 116).
- BAUMOTTE, Manfred: *Tillich*. In: DREHSEN, Volker/ HÄRING, Hermann/ KUSCHEL, Karl-Josef (u. a.) [Hrsg.]: *Wörterbuch des Christentums*. München: Orbis Verlag, 1995, 1259-1261.
- BOFF, Leonardo: *Unser Haus, die Erde. Den Schrei der Unterdrückten hören*. 1. Aufl., Düsseldorf: Patmos Verlag, 1996 [Übers. aus dem Portug. und Bearb. für die dt. Ausg.: Horst Goldstein].
- BREITSPRECHER, Roland/ TERRELL, Peter/ SCHNORR, Veronika (u. a.) [Hrsg.]: *PONS. Wörterbuch für Schule und Studium Englisch – Deutsch*. Wien: öbv & htp Verlag, 1999.
- BUDOWSKI, Monica: *„Policies matter“: Gesundheit und Entwicklung*. In: KOLLAND, Franz/ GÄCHTER, August [Hrsg.]: *Einführung in die Entwicklungssoziologie. Themen, Methoden, Analysen*. 2. Aufl., Wien: Mandelbaum Verlag/Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den Österreichischen Universitäten, 2007, 141-170 (= Gesellschaft Entwicklung Politik; Bd. 6).
- CHENU, Marie-Dominique: *Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit*. Fribourg/ Luzern: Genossenschaft Edition Exodus, 1991.
- COLLET, Giancarlo/ ESTERMANN, Josef [Hrsg.]: *Religionen und Gewalt*. Münster/ Hamburg/ London: LIT-Verlag, 2002 (= Theologie und Praxis. Abteilung B; Bd. 15).
- DE ABREU FIALHO GOMES, Bea/ HANAK, Irmi/ SCHICHO, Walter: *Glossar*. In: DE ABREU FIALHO GOMES, Bea/ HANAK, Irmi/ SCHICHO, Walter [Hrsg.]: *Die Praxis der Entwicklungszusammenarbeit. Akteure, Interessen und Handlungsmuster*. Wien: Mandelbaum Verlag/Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den Österreichischen Universitäten, 2003, 195-208 (= Gesellschaft Entwicklung Politik, Bd. 1).
- DE ABREU FIALHO GOMES, Bea: *Geber-Empfänger-Beziehungen: Partnerschaften und Hierarchien*. In: DE ABREU FIALHO GOMES, Bea/ MARAL-HANAK, Irmi/ SCHICHO, Walter [Hrsg.]: *Entwicklungszusammenarbeit. Akteure, Handlungsmuster und Interessen*. 1. Aufl., Wien: Mandelbaum Verlag/Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den Österreichischen Universitäten, 2006, 11-23 (= Gesellschaft Entwicklung Politik, Bd. 7).
- DE MESA, José M.: *Why Theology is never far from home*. Manila: De La Salle University Press, 2003.
- DERENTHAL, Olaf: AIDS in Afrika und die Rede von Gott. Impulse einer Option für Menschen mit HIV. Anhang mit Gebeten aus Kenia. Münster/ Hamburg/ London: LIT-Verlag, 2002 (= Theologie und Praxis; Bd. 13).
- DIETRICH, Karoline: *Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit. Erfahrungen der Hilfswerke und Literaturstudie zu Indonesien, Malaysia, Philippinen*. Münster [u. a.]: LIT

Verlag, 2005 (= Reihe Projekte/ hrsg. von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz; Bd.12).

- DILGER, Hansjörg: *Mutter der verlorenen Söhne. Die familiäre Krankenversorgung im ländlichen Tansania stößt an ihre Grenzen*. In: der überblick, Jg. 41, Heft 2, 2005, 6-10.
- EZEOKANA, Jude/ OKEKE, Collins: *Development aid and its effect on the culture and psychology of recipients*. In: IBEH, Martin Joe/ WIEMEYER, Joachim [Hrsg.]: *Entwicklungszusammenarbeit im Zeitalter der Globalisierung*. Paderborn/ München/ Wien/ Zürich: Ferdinand Schöningh Verlag, 2006, 245-253 (= Paderborner theologische Studien; Bd. 44).
- FASCHINGEDER, Gerald: *Kultur und Entwicklung. Zur Relevanz soziokultureller Faktoren in hundert Jahren Entwicklungstheorie*. 1. Aufl., Frankfurt a. M.: Brandes und Apsel; Wien: Südwind, 2001.
- FASCHINGEDER, Gerald/ SIX, Clemens: *Vorwort*. In: FASCHINGEDER, Gerald [Hrsg.]: *Religion und Entwicklung. Wechselwirkungen in Staat und Gesellschaft.* Wien: Mandelbaum-Verlag, 2007, 7-15.
- FASCHINGEDER, Gerald: *Entwicklungsproduktive Religiositäten und Entwicklung als religiöse Idee. Zu den zahlreichen Möglichkeiten, das Verhältnis von Religion und Entwicklung zu denken.* In: FASCHINGEDER, Gerald [Hrsg.]: *Religion und Entwicklung. Wechselwirkungen in Staat und Gesellschaft.* Wien: Mandelbaum-Verlag, 2007, 16-59.
- FECHTER, Kristian/ FRIEDRICHS, Lutz [Hrsg.]: *Normalfall Sonntagsgottesdienst?* Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2008 (= Praktische Theologie heute; Bd. 87).
- FISCHER, Karin/ HÖDL, Gerald/ PARNREITER, Christof: *Entwicklung – eine Karotte, viele Esel?* In: FISCHER, Karin/ MARAL-HANAK, Irmi, HÖDL, Gerhard (u. a.) [Hrsg.]: *Entwicklung und Unterentwicklung. Eine Einführung in Probleme, Theorien und Strategien*. 1. Aufl., Wien: Mandelbaum Verlag/ Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den Österreichischen Universitäten, 2004, 13-55.
- FLECHSIG, Steffen: Raúl Prebisch's Contribution to a Humane World. In: MÜLLER, Andreas/ TAUSCH, Arno/ ZULEHNER, Paul Michael [Hrsg.]: Global Capitalism, Liberation Theology, and the Social Sciences: An Analysis of the Contradictions of Modernity at the Turn of the Millennium. New York: Nova Science Publishers, 2000, 91-101.
- GABRIEL, Ingeborg: *Entwicklungspolitik als Kulturbegegnung: Einige Überlegungen zur Relevanz von Kultur für die internationale Ethik.* In: KLOSE, Alfred/ KÖCK, Heribert F./ SCHAMBECK, Herbert [Hrsg.]: *Frieden und Gesellschaftsordnung* (FS Rudolf WEILER). Berlin, 1988, 247-260.
- GABRIEL, Ingeborg: *Gewalt in Europa. Ursachen Hintergründe Auswege*. Regensburg: Friedrich Pustet Verlag, 1995 (= Soziale Perspektiven; Bd. 9).
- GABRIEL, Ingeborg: *Demokratie in Zeiten der Globalisierung. Einige aktuelle Herausforderungen*. In: VIRT, Günter [Hrsg.]: *Der Globalisierungsprozess. Facetten einer Dynamik aus ethischer und theologischer Perspektive*. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag; Freiburg i. Br./Wien: Herder Verlag, 2002, 115-129 (= Studien zur theologischen Ethik; Bd. 95).
- GABRIEL, Ingeborg/ PAPADEROS, Alexandros K./ KÖRTNER, Ulrich H. J.: *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa.* Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 2005, 127-226.
- GABRIEL, Ingeborg: *Gibt es einen fundamentalistischen Imperativ? Die Moderne zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*. Wien: Ringvorlesung Religiöser Fundamentalismus am 24.10.2005, 16 Seiten [unpubl.].

- GABRIEL, Ingeborg: *Interreligiöse Dialoge – ein Weg zu Frieden und Verständigung*. In: FASCHINGEDER, Gerald [Hrsg.]: *Religion und Entwicklung. Wechselwirkungen in Staat und Gesellschaft.* Wien: Mandelbaum-Verlag, 2007a, 205-235.
- GABRIEL, Ingeborg: *Ist die Re-Theologisierung der Politik ein Übel? Eine Antwort von Rudolf Burger*. In: GLEIßNER, Friedrich/ RUEDL, Hanspeter/ SCHNEIDER, Heinrich (u. a.) [Hrsg.]: *Religion im öffentlichen Raum. Religiöse Freiheit im neuen Europa*. Wien/ Köln/ Weimar: Böhlau Verlag, 2007b, 115-131 (= Iustitia et pax. Dokumentationen; Bd. 5).
- GABRIEL, Ingeborg: *Weltethos in Bewegung zwischen religiöser und säkularer Ethik*. In: BADER, Erwin [Hrsg.]: *Weltethos und Globalisierung*. Berlin: LIT-Verlag, 2008, 149-161.
- GARDNER, Gary: *Die Einbeziehung der Religion in die Suche nach einer nachhaltigen Welt (Invoking the spirit: Religion and Spirituality in the Quest for a sustainable World).* In: Worldwatch Institute [Hrsg.]: *Zur Lage der Welt 2003*. Münster, 291-327 (= Worldwatch Paper; Bd. 164).
- HARTMANN, Peter Claus: *Die Jesuiten*. München: C. H. Beck Verlag, 2001 (= C. H. Beck Wissen in der Beck'schen Reihe; Bd. 2171).
- HEIMBACH-STEINS, Marianne: *„Zeichen und Werkzeug des Heils". Sozialethische Denkanstöße zum sakramentalen Selbstverständnis der Kirche*. In: Diakonia, Jg. 36, Heft 5, 2005, 310-315.
- HEMPELMANN, Reinhard [Hrsg.]: *Christliche Identität, alternative Heilungsansätze und moderne Esoterik*. Berlin, 2007 (=Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen; Nr. 191).
- HÖRTNER, Werner: *Das Modell Brasilien.* In: Südwind. Magazin für internationale Politik, Kultur und Entwicklung, Jg. 30, Nr. 1-2, 2009, 42-43.
- HOLENSTEIN, Anne-Marie: *Rolle und Bedeutung von Religion und Spiritualität in der Entwicklungszusammenarbeit: Ein Reflexions- und Arbeitspapier*. Bern: Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit DEZA, 2005.
- HOLENSTEIN, Anne-Marie: *Elementare Ambivalenz des Religiösen. Versuch einer Verständigung über die religiös-spirituellen Dimensionen der Entwicklungszusammenarbeit*. In: Entwicklungspolitik Information Nord-Süd, Nr. 7-8, 2006.
- IBEH, Martin Joe: *Von der wirtschaftlichen Entwicklungshilfe zur umfassenden sozio-kulturellen Entwicklungspolitik. Ein Plädoyer*. In: IBEH, Martin Joe/ WIEMEYER, Joachim [Hrsg.]: *Entwicklungszusammenarbeit im Zeitalter der Globalisierung.* Paderborn/ München/ Wien/ Zürich: Ferdinand Schöningh Verlag, 2006, 275-300 (= Paderborner theologische Studien; Bd. 44).
- IMFELD, Al: *Die Entwicklung*. Marburg: Metropolis-Verlag, 2008 (= Die Gesellschaft, Neue Folge 3).
- ITTY, Chirapurath I.: *Die Entwicklungsdiskussion in der Ökumenischen Bewegung*. In: DAMS, Theodor [Hrsg.]: *Entwicklungshilfe – Hilfe zur Unterentwicklung? Eine Auseinandersetzung mit den Thesen der radikalen Kritik*. München/ Mainz: Kaiser-Grünewald Verlag, 1974, 190-200 (= Entwicklung und Frieden Wissenschaftliche Reihe; Bd. 5).
- JÄGER, Willi: *Die Rolle der Kommunikationstechnologien und des Wissens im Prozess der Globalisierung . Einheitskultur durch weltweite Kommunikation?* In: GABRIEL, Karl [Hrsg.]: *Technik, Globalisierung und Religion. Gegenmodelle zum Kampf der Kulturen*. Freiburg/ München: Karl Alber Verlag, 2008, 59-100 (= Grenzfragen. Veröffentlichungen des Instituts der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung, Naturwissenschaft-Philosophie-Theologie; Bd. 31).

- JOLYS, Odile: *Der Fluch einer Krankheit. AIDS, Hexerei und Demokratie in Südafrika*. In: der überblick, Jg. 41, Heft 2, 2005, 29f.
- KENIS, Patrick/ MERIN, Bernd KENIS: *Managing AIDS: Analysing the Organizational Responses to HIV/AIDS in European Countries*. In: Patrick/ MERIN, Bernd [Hrsg.]: *Managing AIDS. Organizational Responses in Six European Countries*. Aldershot/ Brookfield USA/ Singapore (u. a.): Ashgate, 1997, 1-25 (= Public Policy and Social Welfare; Bd. 18).
- KIENZLER, Klaus: *„AIDS geht uns alle an“. Menschliche und theologische Bemerkungen*. In: HEINZ, Hanspeter/ MENDL, Hans [Hrsg.]: *AIDS. Eine Herausforderung an die Theologie*. 2., unveränderte Aufl., Augsburg: Wißner, 1997, 84-92.
- KIERKEGAARD, Sören: *Die Krankheit zum Tode*. Stuttgart: Reclam, 1997 [Übers. aus dem Dänischen: Uta Eichler].
- KESSELRING, Thomas: *Ethik der Entwicklungspolitik. Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung.* München: C.H. Beck Verlag, 2003 (= Schriftenreihe Ethik im technischen Zeitalter).
- KLÖCKNER, Julia: Entwicklungszusammenarbeit – ethische Verpflichtung und politische Notwendigkeit. In: IBEH, Martin Joe/ WIEMEYER, Joachim [Hrsg.]: Entwicklungszusammenarbeit im Zeitalter der Globalisierung. Paderborn/ München/ Wien/ Zürich: Ferdinand Schöningh Verlag, 2006, 43-50 (= Paderborner theologische Studien; Bd. 44).
- KOCH, Kurt: *Ist der Sonntag noch zu retten? Unzeitgemäße Fragmente*. Ostfildern: Schwabenverlag, 1991.
- KÖß, Hartmut: *„Kirche der Armen“? Die entwicklungspolitische Verantwortung der katholischen Kirche in Deutschland*. Münster: LIT Verlag, 2003 (= Ethik im theologischen Diskurs; Bd. 6).
- KOPF, Martina: *Der Zugriff auf die kulturelle DNA*. In: Südwind. Magazin für internationale Politik, Kultur und Entwicklung, Jg. 28, Nr. 4, 2007, 27-31.
- KRALER, Albert/ HUSA, Karl/ Bilger Veronika (u. a.) [Hrsg.]: *Migrationen. Globale Entwicklungen seit 1850*. Wien: Mandelbaum Verlag, 2007 (= Globalgeschichte und Entwicklungspolitik; Bd. 6).
- KÜBLBÖCK, Karin/ STARITZ, Cornelia: *Internationale Verschuldung und (Unter-)Entwicklung*. In: BECKER, Joachim/ IMHOF, Karen/ JÄGER, Johannes (u. a.) [Hrsg.]: *Kapitalistische Entwicklung in Nord und Süd. Handel, Geld, Arbeit, Staat*. 1. Aufl., Wien: Mandelbaum Verlag/ Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik, 2007, 160-183 (= Gesellschaft Entwicklung Politik; Bd. 9).
- LAUN, Andreas: *Aktuelle Probleme der Moraltheologie. Gewissen, Theologische Ethik, Kirche und Sexualität, Enthaltsamkeit, Empfängnisregelung, künstliche Befruchtung, Aids*. Wien: Herder & Co., 1991.
- LAUN, Andreas: *Liebe & Partnerschaft aus katholischer Sicht*. 6., neu bearb. und erw. Aufl., Eichstätt_ Franz-Sales-Verlag, 2000.
- LANGHORST, Peter: *Entwicklungsförderung in der kirchlichen Sozialverkündigung*. In: IBEH, Martin Joe/ WIEMEYER, Joachim [Hrsg.]: *Entwicklungszusammenarbeit im Zeitalter der Globalisierung.* Paderborn/ München/ Wien/ Zürich: Ferdinand Schöningh Verlag, 2006, 13-28 (= Paderborner theologische Studien; Bd. 44).
- LANGTHALER, Margarita: *Bildung im Süden*. In: KOLLAND, Franz/ GÄCHTER, August [Hrsg.]: *Einführung in die Entwicklungssoziologie. Themen, Methoden, Analysen*. 2. Aufl., Wien: Mandelbaum Verlag/Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den

Österreichischen Universitäten, 2007, 121-139 (= Gesellschaft Entwicklung Politik; Bd. 6).

- LUDWIG-MAYERHOFER, Wolfgang/ BARLÖSIUS, Eva: *Die Armut der Gesellschaft*. In: Ludwig-Mayerhofer, Wolfgang/ Barlösius, Eva [Hrsg.]: *Die Armut der Gesellschaft*. Opladen: Leske + Budrich, 2001, 11-59.
- MARSHALL, Katherine/ KEOUGH, Lucy [Hrsg.]: *Mind, Heart and Soul in the Fight against Poverty*. Washington, D.C.: The International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank, 2004.
- MARSHALL, Katherine: *The World Bank. From reconstruction to development to equity*. London/ New York: Routledge, 2008 (= Global Institutions).
- MARX, Reinhard: *Ethische Herausforderungen der Globalisierung*. In: IBEH, Martin Joe/ WIEMEYER, Joachim [Hrsg.]: *Entwicklungszusammenarbeit im Zeitalter der Globalisierung.* Paderborn/ München/ Wien/ Zürich: Ferdinand Schöningh Verlag, 2006, 29-41 (= Paderborner theologische Studien; Bd. 44).
- METZ, Johann Baptist: *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg/ Basel/ Wien: Herder, 2006.
- MEYER, Thomas: *Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede*. 1. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2002.
- MÜLLER, Andreas: *Ethical, biblical and theological aspects of foreign debt*. In: MÜLLER, Andreas/ TAUSCH, Arno/ ZULEHNER, Paul Michael [Hrsg.]: *Global Capitalism, Liberation Theology, and the Social Sciences: An Analysis of the Contradictions of Modernity at the Turn of the Millennium*. Huntington/ New York: Nova Science Publishers, 2000, 91-101.
- MÜLLER, Johannes: *Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit. Ein viel versprechender Weg zum Dialog der Religionen.* In: Forum Weltkirche, Nr. 1, 2006, 17-22.
- MÜLLER, Johannes/ REDER, Michael [Hrsg.]: *Interreligiöse Solidarität im Einsatz für die Armen. Beiträge zu einer Fachkonferenz zur Interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz am 27./28. März 2006*. Berlin: LIT Verlag, 2007, (= Reihe Projekte/ hrsg. von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz; Bd.17).
- MÜLLER, Johannes/ Wallacher, Johannes: *Vierzig Jahre Populorum Progressio. Ein Meilenstein auf dem Weg zu einer weltweiten Soziallehre*. In: Stimmen der Zeit, Heft 3, 2007, 168-180.
- MÜLLER, Karl: *Die Weltmission der Kirche*. 2. Aufl., Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag, 1963 (= Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie; Reihe XII.; Bd. 12).
- MÜNDLE, Thomas: *Piraten im weißen Laborkittel*. In: Die Furche. Dossier, 07.11.2008, 22-23.
- NEUHAUS, Gerd: *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos“*. Freiburg im Breisgau/ Basel/ Wien: Herder Verlag, 1999 (= QD; Bd. 175).
- NÜCHTERN, Elisabeth [Hrsg.]: *Was Alternativmedizin populär macht*. Berlin, 1998 (= Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen; Nr. 139).
- NILGES, Thorsten: *Zunehmende Verschuldung durch Mikrokredite. Auswertung eines Experiments in Süditalien*. Duisburg: InfO, Institut für Ostasienwissenschaften, 2005 (= Duisburger Arbeitspapiere Ostasienwissenschaften; Nr. 63).
- NUSCHELER, Franz: *Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik*. 5. Aufl., Bonn: Dietz Verlag, 2004.

- OBROVSKY, Michael: *„Von der Solidarität zur professionell verwalteten Wohltätigkeit“: Entwicklungspolitische NGOs in Österreich auf Identitätssuche*. In: DE ABREU FIALHO GOMES, Bea/ MARAL-HANAK, Irmi/ SCHICHO, Walter [Hrsg.]: *Entwicklungszusammenarbeit. Akteure, Handlungsmuster und Interessen*. 1. Aufl., Wien: Mandelbaum Verlag/Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den Österreichischen Universitäten, 2006, 249-270 (= Gesellschaft Entwicklung Politik, Bd. 7).
- OFFE, Johanna A.: *Frauen in Hose und Rock. Wie die AIDS-Epidemie die Situation von Witwen verändert*. In: der überblick, Jg. 41, Heft 2, 2005, 11-14.
- POLAK, Regina: *Spiritualität & Religion als Megatrend? Zur Rolle neuer spiritueller Suchbewegungen in den gesellschaftlichen Entwicklungen Westeuropas aus pastoraltheologischer Sicht*. In: FASCHINGEDER, Gerald [Hrsg.]: Religion und Entwicklung. Wechselwirkungen in Staat und Gesellschaft. Wien: Mandelbaum-Verlag, 2007, 236-264.
- PRIBYL, Herbert: Freizeit und Sonntagsruhe. Zur ethischen Relevanz der Freizeit unter besonderer Berücksichtigung der Sonntagsruhe. Wien/ Würzburg/ Tarnów: Echter-Verlag/ Biblos-Verlag, 2005.
- QUARAN, Ivo: Politik der Beschuldigungen. Moralischer Verfall oder Verschwörung gegen die Jugend? In: der überblick, Jg. 41, Heft 2, 2005, 26-28.
- RADJUTUGA, Ferdinandus: Gott als das, was uns unbedingt angeht: Paul Tillichs Gotteslehre und ihre Relevanz für den Dialog mit der säkularisierten Kultur und den Religionen. (Diss.), Universität Wien, 2002.
- RAKELMANN, Georgia A.: *Stückchen für Stückchen. Wie AIDS in Botsuana Einzug hielt*. In: der überblick, Jg. 41, Heft 2, 2005, 22-26.
- SANDERS, Frank: *AIDS als Herausforderung für die Theologie. Eine Problematik zwischen Medizin, Moral und Recht*. Essen: Ludgerus Verlag, 2005 (= Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici; Bd. 43).
- SAUTERMEISTER, Jochen: *Exklusion und soziale Identität*. In: ECKSTEIN, Christiane/ FILIPOVIC, Alexander/ OOSTENRYCK, Klaus [Hrsg.]: *Beteiligung, Inklusion, Integration. Sozialethische Konzepte für die moderne Gesellschaft*. Münster: Aschendorff Verlag, 2007, 13-27 (= Forum Sozialethik; Bd. 5).
- SAYER, Josef: *Entschuldung der armen Länder*. In: IBEH, Martin Joe/ WIEMEYER, Joachim [Hrsg.]: Entwicklungszusammenarbeit im Zeitalter der Globalisierung. Paderborn/ München/ Wien/ Zürich: Ferdinand Schöningh Verlag, 2006, 87-104 (= Paderborner theologische Studien; Bd. 44).
- SCHENK, Richard: *Zwischen „Projekt Weltethos“ und „The Clash of Civilizations“. Religiöse Identität im Zeitalter der Globalisierung*. In: RAUSCHER, Anton [Hrsg.]: *Nationale und kulturelle Identität im Zeitalter der Globalisierung*. Berlin: Dunker & Humblot, 2006, 111-124 (= Soziale Orientierung; Bd. 18).
- SCHICHO, Walter/ NÖST Barbara: *Entwicklungsdiskurs und Praxis der EZA: Konzepte, Akteure und Widersprüche*. In: DE ABREU FIALHO GOMES, Bea/ MARAL-HANAK, Irmi/ SCHICHO, Walter [Hrsg.]: *Entwicklungszusammenarbeit. Akteure, Handlungsmuster und Interessen*. 1. Aufl., Wien: Mandelbaum Verlag/Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den Österreichischen Universitäten, 2006, 43-64 (= Gesellschaft Entwicklung Politik, Bd. 7).
- SCHMIDT, Walter: *Option für die Armen? Erkenntnistheoretische, sozialwissenschaftliche und sozialethische Überlegungen zur Armutsbekämpfung*. München/ Mering: Rainer Hampp Verlag, 2005.

- SCHREITER, Robert: *Globalisierung und die christliche Theologie*. In: GABRIEL, Ingeborg/ SCHNABL, Christa/ ZULEHNER, Paul Michael [Hrsg.]: *Einmischungen. Zur politischen Relevanz der Theologie*. Osterfildern: Schwabenverlag, 2001, 105-124.
- SELINGER, Leah: *The Forgotten Factor: The Uneasy Relationship between Religion and Development*. In: Social Compass, Vol. 41, No. 4, 2004, 523-543.
- SEN, Amartya Kumar: *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft.* München/Wien: Carl Hanser Verlag, 2000 [= Sen, Amartya Kumar: *Development as Freedom.* New York, 1999].
- SIX, Clemens: *Hindu-Nationalismus und Globalisierung. Die zwei Gesichter Indiens: Symbole der Identität und des Anderen*. 1. Aufl., Frankfurt a. M./ Wien: Brandes und Apsel/ Südwind, 2001, (= Geschichte, Entwicklung, Globalisierung; Bd. 2).
- STUCK, Christina: *Tresore der Erinnerung. Aidskranke gestalten ein persönliches Vermächtnis für ihre Familie und Freunde*. In: der überblick, Jg. 41, Heft 2, 2005, 40-42.
- STULZ, Peter [Hrsg.]: *Theologie und Medizin. Ein interdisziplinärer Dialog über Schmerz und Leiden, Heil und Heilung*. Zürich: Chronos Verlag, 2004.
- TER HAAR, Gerrie/ ELLIS, Stephen: *The Role of Religion in Development: Towards a New Relationship between the European Union and Africa*. In: The European Journal of Development Research, Vol. 18, Nr. 3, 2006, 351-367.
- THOMAS, Scott M.: *Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously: The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Society*. In: Millennium: Journal of International Studies, Vol. 29, No. 3, 2000, 815-841.
- UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME [Hrsg.]: *Human Development Report 2005. International cooperation at a crossroads. Aid, trade and security in an unequal world*. New York: United Nations Development Programme, 2005.
- VER BEEK, Kurt Alan: *Spirituality: a development taboo.* In: Development in Practice, Vol. 10, Nr. 1, 2000, 31-43.
- VON LAUE, Theodor H.: *Die Ausbreitung der ‚westlichen' Kultur als Weltrevolution betrachtet*. In: Beiträge zur Konfliktforschung, Jg. 17, Heft 2, 1987, 5-26.
- WALLACHER, Johannes: *Die Finanzierung von Entwicklung: Herausforderungen und Strategien für die ärmsten Länder*. In: IBEH, Martin Joe/ WIEMEYER, Joachim [Hrsg.]: *Entwicklungszusammenarbeit im Zeitalter der Globalisierung.* Paderborn/ München/ Wien/ Zürich: Ferdinand Schöningh Verlag, 2006, 69-86 (= Paderborner theologische Studien; Bd. 44).
- WOLF, Angelika: *Die widerstandsfähigen Waisen. Zur Entstehung von Kinderhaushalten in Malawi*. In: der überblick, Jg. 41, Heft 2, 2005, 16-18.
- WOLFF, Jürgen H.: *Entwicklungshilfe: Ein hilfreiches Gewerbe? Versuch einer Bilanz*. Münster: LIT-Verlag, 2005 (= Politik. Forschung und Wissenschaft; Bd. 18).
- WHYTE, Susan R./ WHYTE, Michael A./ KYADDONDO, David: *Gesundheitspersonal in der Zwickmühle. Wenn Diskretion unmöglich ist*. In: der überblick, Jg. 41, Heft 2, 2005, 37-40.
- YUNUS, Mohammad/ JOLIS, Alan: *Grameen. Eine Bank für die Armen der Welt*. Bergisch Gladbach: Lübbe, 1998.

Religiöse Schriften und kirchliche Dokumente

- Bundesverband der der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands [Hrsg.]: *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente/ mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning; Johannes Schasching*. 7., erw. Aufl., Köln: Ketteler Verlag; früher in: Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker, 1989.
- Der Koran (Übers. PARET, Rudi), Taschenbuchausgabe, 9. Aufl., Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2004.
- Deutsche Bibelgesellschaft [Hrsg.]: *Die Heilige Schrift. Einheitsübersetzung*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1991.
- JOHANNES PAUL II.: *Enzyklika Sollicitudo rei socialis*. Wien: Koordinierungsstelle der Österreichischen Bischofskonferenz für internationale Entwicklung und Mission, 1988.
- JOHANNES PAUL II.: *Apostolisches Schreiben Dies Domini. Über die Heiligung des Sonntags*. 31. Mai 1998, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1998 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls; Bd. 133).
- Ökumenischer Rat der Kirchen [Hrsg.]: *AIDS und die Kirchen. Eine Studie des Ökumenischen Rates der Kirchen*. Frankfurt am Main: Lembeck, 1997.
- Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich [Hrsg.]: *Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich*. Wien, 2003.
- PAUL VI.: *Enzyklika Populorum progressio. Rundschreiben über den zu fördernden Fortschritt der Völker*. Leutesdorf am Rhein: Johannes-Verlag, 1968.
- PAUL VI.: *Enzyklika Humanae Vitae. Über die rechte Weitergabe menschlichen Lebens*, 1968 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls; Bd. 60).
- RAHNER, Karl/ VORGRIMMLER, Herbert: *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums.* Allgemeine Einführung – 16 spezielle Einführungen – ausführliches Sachregister. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, [33]2006.
- WISSENSCHAFTLICHE ARBEITSGRUPPE FÜR WELTKIRCHLICHE AUFGABEN DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ [Hrsg.]: *Globale Finanzen und menschliche Entwicklung. Eine Studie der Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“*. Bonn: Deutsche Kommission Justitia et Pax, 2001.

Internet-Seiten

- BARRETT, Marlene [Hrsg.]: *The world will never be the same again*. Programmschrift der Jubilee 2000 Coalition. In Zusammenarbeit mit World Vision, 2000 http://www.jubileedebtcampaign.org.uk/History%20of%20Jubilee%20Debt%20Campaign+281.twl unter dem Link “The World will never be the same again” (Zugriff 31.03.2009).
- Biographie von Andreas Novy http://www.wuwien.ac.at/ruw/mitarbeiter/mitarbeiter/novya (Zugriff 04.03.2009).
- Biographie von Markus Schlagnitweit http://www.ksoe.at/ksoe/index.php?option=com_content&task=view&id=80&Itemid=122 (Zugriff 04.03.2009).

- Biographie von Somavia http://www.ilo.org/public/english/bureau/dgo/biography.htm (Zugriff 05.03. 2009).
- Information zu DDVE allgemein http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/EXTABOUTUS/PARTNERS/EXTDEVDIALOGUE/0,,contentMDK:21966758~menuPK:5554943~pagePK:64192523~piPK:64192458~theSitePK:537298,00.html (Zugriff 16.03.2009).
- Dialog des DDVD mit Glaubensführer/inne/n http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/EXTABOUTUS/PARTNERS/EXTDEVDIALOGUE/0,,contentMDK:21955734~menuPK:5555045~pagePK:64192523~piPK:64192458~theSitePK:537298,00.html (Zugriff 16.03.2009).
- Europäische Kommission. Handbuch „Project Cycle Management“ http://www.stgm.org.tr/docs/1123450143PCM_Train_Handbook_EN-March2002.pdf (Zugriff 31.01.2009).
- Information über die „Allianz für den freien Sonntag“ http://www.freiersonntag.at/ (Zugriff 05.03.2009).
- Information über Paul Tillich http://www.theo.uni-trier.de/tillich/tillich.html (Zugriff 24.10.2008).
- Information über ILC & zwei andere „repräsentative Organe“ der ILO http://www.ilo.org/global/About_the_ILO/Structure/lang--en/index.htm (Zugriff 05.03.2009).
- MARSHALL, Katherine/ MARSH, Richard [Hrsg.]: *Millennium Challenges for Development and Faith Institutions*. Washington, DC: The International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank, 2003 http://siteresources.worldbank.org/EXTDEVDIALOGUE/Resources/Millenium_Challenges.pdf (Zugriff 16.03. 2009).
- MARSHALL, Katherine/ KEOUGH, Lucy [Hrsg.]: *Finding Global Balance. Common Ground between the Worlds of Development and Faith*. Washington, DC: The International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank, 2005 http://siteresources.worldbank.org/EXTDEVDIALOGUE/Resources/Finding_Global_Balance.pdf (Zugriff 16.03.2009).
- Österreichisches Projekt: Verbrennungsanlagen für medizinische Abfälle http://www.fdc.ph/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=41&&Itemid=89 unter dem Link “The Austrian Medical Waste Project (Incinerators)“ (Zugriff 31.03.2009)
- Text der ILO Convention 182 on the Worst Forms of Child Labour aus dem Jahr 1999 http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convde.pl?C182 (Zugriff 05.03.2009).
- Text der „Pariser Prinzipien“ http://www.un.org/children/conflict/_documents/parisprinciples/ParisPrinciples_EN.pdf (Zugriff 05.03.2009).
- Text der „Pariser Verpflichtungen“ http://www.un.org/children/conflict/_documents/pariscommitments/ParisCommitments_EN.pdf (Zugriff 05.03.2009).
- Zeitschrift Polylog http://www.polylog.net/ (Zugriff 10.03.2009).
- zur intensiveren Auseinandersetzung mit dem Thema „Kindersoldat/inn/en“ http://www.child-soldiers.org/home (Zugriff 05.03.2009).
- 2. Armuts- und Reichtumsbericht für Österreich http://www.politikberatung.or.at/typo3/fileadmin/02_Studien/5_armut/armutundreichtum2008.pdf (Zugriff 05. 03.2009).

Abbildungsverzeichnis

- Abbildung 1: Logo der Jubeljahr 2000-Kampagne. Quelle: http://de.wikipedia.org/wiki/Jubilee_2000 (Zugriff: 16.03.2009)

Abstrakt

Obwohl sich die staatlich-säkulare EZA auch auf internationaler Ebene der Bedeutung religiöser und spiritueller Dimensionen der Zielgruppen durchaus implizit bewusst zu sein scheint, wurden diese Faktoren im Entwicklungsdiskurs bis in jüngster Zeit eher selten thematisiert.
In dieser Diplomarbeit sollen, basierend auf der Frage nach Chancen und Grenzen, die Potentiale für Religion und Spiritualität in Theorie und Praxis der EZA ausgelotet werden.
Nach der Klärung wichtiger Begriffe im EZA-Diskurs, wird auf die Katholische Soziallehre eingegangen, inwiefern sie in ihrem geschichtlichen Werden die Entwicklungsidee befürwortet, mitunter abgelehnt oder auch gefördert hat. Der Katholischen Soziallehre kommt heutzutage in der Gesellschaft aufgrund ihres Einmahnens der sozialen Gerechtigkeit und der internationalen Solidarität eine bedeutsame Rolle zu.

Im nächsten Teil erfolgt eine Auseinandersetzung mit dem von der Schweizer Entwicklungstheoretikerin Anne-Marie Holenstein herausgegebenen Reflexions- und Arbeitspapier unter dem Titel „Rolle und Bedeutung von Religion und Spiritualität in der Entwicklungszusammenarbeit“.

Der Weltbankbericht “Mind, Heart and Soul in the Fight against Poverty” behandelt viele EZA-Praxisbeispiele auf der Hintergrundfolie der MDGs, die aus der vermehrten Zusammenarbeit der Weltbank mit religiösen Organisationen in klar definierten Zielen erwachsen sind.
Beide Berichte verweisen, allerdings in unterschiedlicher Dringlichkeit darauf hin, den gesamten soziokulturellen Kontext ernst zu nehmen, in den ein EZA-Projekt bzw. Programm eingebettet ist. Projekte bzw. Programme, die bestmöglich in den kulturellen und religiösen Kontext der Zielgruppen integriert werden, erleichtern es den Betroffenen in einem hohen Maße, sich mit den dadurch bewirkten Veränderungen zu identifizieren und sie in ihren Alltag zu integrieren.
Dabei wird v. a. von Projektmitarbeiter/inne/n aus den Industrieländern gefordert, sich verstärkt bewusst zu werden, wie eng in den sog. Entwicklungsländern die Sphäre des Religiösen mit dem alltäglichen Leben verwoben ist. Die für ein EZA-Vorhaben relevanten religiösen und spirituellen Dimensionen dürfen daher nicht ausgeblendet oder tabuisiert werden. Dabei sind alle Seiten wesentlich zum Umdenken herausgefordert. „Westliches“ EZA-Personal, aber auch die Projektpartner/innen vor Ort müssen sich der reflexiven Auseinandersetzung mit den eigenen oft impliziten Sinn- und Zielvorstellungen stellen und ihr Handeln danach ausrichten.

Generell sollen in der Thematisierung von Religion und Spiritualität in der EZA eindimensionale und reduktionistische Sichtweisen auf den Menschen und dessen Entwicklung aufgebrochen werden. Die grundlegende Ambivalenz von Religion zeigt sich allerdings darin, dass sie relativ einfach instrumentalisiert und mitunter auch politisch verzweckt werden kann. Gelangt man in diesem Zusammenhang an *Grenzen des gegenseitigen Verstehens*, kann dies mitunter schmerzvoll sein. Doch ein Bewusstmachen dieser Grenzen ist aber für alle Seiten eines EZA-Vorhabens wichtig. In weiterer Folge braucht es die Fortsetzung geduldiger, partnerschaftlicher Dialogprozesse, die ein gemeinsames Lernfeld für das Erarbeiten von Kompromisslösungen eröffnen. Interreligiöse Dialoge werden daher in Zukunft in Theorie und Praxis der EZA eine noch größere Bedeutung gewinnen. Die *Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit (IREZ)*, die genau auf dieser Anerkennung der Notwendigkeit eines interreligiösen Dialogs auch in der EZA-Praxis fußt, scheint mir in dieser Hinsicht zukunftsweisend zu sein.

English Abstract

During the last few years interested people might have noticed, that the state-based, secular development cooperation on the international level has seemed to be at least implicitly aware of the importance of the role of religious and spiritual dimensions among the target groups. Still, religion and spirituality are rarely important themes that are brought up on the international development agenda. The intention of this diploma thesis is to work on the question of potential chances and limits of religion and spirituality in theory and practical experience of development cooperation.

The clarification of important terms of the development cooperation discourse is followed by a discussion of the Catholic social teaching, how it fostered or hindered the spreading of the development idea in its history. Today, the Catholic social teaching is very important in admonishing society to work for social justice and intenational solidarity.

The next part displays the discussion on a working and reflection paper published by a Swiss development theoretician named Anne-Marie Holenstein, entitled “Role and Significance of Religion and Spirituality in Development Co-operation“.

The paper of the World Bank entitled “Mind, Heart and Soul in the Fight against Poverty“ deals with several examples of practical experiences in the development cooperation on the background of the MDGs. On this behalf it is important to know that during the last few years an increased cooperation between the World Bank and religious organisations in some clearly defined objectives has come to notice.

Both papers, though with different urgency, refer to the importance of taking seriously the whole sociocultural context in which a development program or project is embedded. Projects and programs, which are to the best possible degree integrated into the cultural and religious context of the target groups, make it a lot easier for the persons concerned to identify themselves with the intended changes and to integrate them into their everyday life.

In this context, especially project staff from the industrialised countries has claimed to become increasingly aware of the fact, that in so-called developing countries the religious sphere and everyday life are closely interwoven with each other. Therefore it would be counterproductive to ignore religious and spiritual dimensions, which are so important for a development cooperation project. That way, the worst thing would be to declare religious and spiritual dimensions on the whole as a taboo in the development work.

To meet and implement these demands can sometimes become an enormous challenge for both sides. This is, because mainly “western“ project staff, but also local field workers are forced to reflect on their own, often implicit, ideas of meaning and on the aims they see for a development project or program.

Raising the issue of religion and spirituality in the context of development cooperation should generally force one-dimensional and reductionist views on human beings and their development to open up. However, the basic ambivalence of religion itself is manifest in the fact, that religion is relatively easily exploited or used for political purposes. There are *limits of reciprocal understanding*, that can occasionally be very painful. But to become aware of these limits is nevertheless very important for both sides of a development cooperation project. Therefore, there is a need for continuation of a patient and cooperative dialogue processes to open a collective field for learning in order to find solutions based on compromises.

In my opinion the *interreligious development cooperation* will gain major relevance and seems to be the best strategy for the next years, because it accredits to the importance of the interreligious dialogue in theory, but also in practical experiences of development cooperation.

Lebenslauf

Persönliche Daten:

Name:	Blätterbinder Christina
Geburtsdatum:	29. 03. 1985
Geburtsort:	Wels
Familienstand:	ledig

Schulbildung:

1991-1995:	Besuch der Volksschule in Bad Schallerbach
1995-2003:	Besuch des Wirtschaftskundlichen Realgymnasiums der Franziskanerinnen in Wels
20. 06. 2003:	Reifeprüfung

Beruflicher Werdegang:

Seit Oktober 2003:	Studium der Katholischen Fachtheologie in Wien (bis voraussichtlich Juni 2009)
Seit Oktober 2004:	Individuelles Diplomstudium der Internationalen Entwicklung in Wien

Fortbildung:

August 2008:	Krankenhausseelsorge-Praktikum in Grieskirchen/ OÖ
2007 bis 2008:	Wahlfachkorb „Religionsunterricht an Pflichtschulen“ (Universität Wien)
März 2008:	Im Rahmen des studentischen Austauschprogramms *SANDIWAAN* (koordiniert vom Institut für Moraltheologie der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien) habe ich drei Wochen auf den Philippinen verbracht und dort die “theology of struggle“ als eine spezifische Form der Befreiungstheologie miterleben und erfahren können.

Besondere Kenntnisse:
B-Führerschein
Gute Englischkenntnisse
Französischkenntnisse

Hobbies:
fremde Kulturen kennen lernen
Reisen
Musik: Blockflöte, Klarinette und Gitarre spielen sowie Gesang

Wien, im April 2009