



# JENSEITS DER MILLENNIUMSZIELE

WERTEORIENTIERUNG FÜR DIE  
KÜNFTIGE ENTWICKLUNGSPOLITIK

Gerhard Wahlers | Helmut Reifeld (Hrsg.)

I  
M  
  
P  
L  
E  
N  
U  
M

ISBN 978-3-940955-80-7

[www.kas.de](http://www.kas.de)

Die vorliegende Publikation dokumentiert das gleichnamige  
Expertengespräch, das am 16. Januar 2009 in der Akademie der  
Konrad-Adenauer-Stiftung in Berlin stattfand.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.  
unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,  
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in und Verarbeitung durch  
elektronische Systeme.

© 2009, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Sankt Augustin/Berlin  
Umschlagfoto: © dpa - Report, Fotograf: Jens Kalaene  
Druck: Druckerei Franz Paffenholz GmbH, Bornheim.  
Gestaltung: SWITSCH Kommunikationsdesign, Köln.  
Printed in Germany.  
Gedruckt mit finanzieller Unterstützung der Bundesrepublik Deutschland.

ISBN 978-3-940955-80-7

## INHALT

5 | VORWORT

9 | EINLEITUNG  
*Helmut Reifeld*

29 | CHRISTLICHER PERSONALISMUS UND  
INTERNATIONALE SOLIDARITÄT  
WERTE UND TUGENDEN ALS GRUNDLAGEN DER  
ENTWICKLUNGSPOLITIK  
*Ludwig Schick*

43 | GERECHTIGKEIT, FRIEDEN UND BEWAHRUNG DER  
SCHÖPFUNG ALS WERTEORIENTIERUNG IN DER  
ENTWICKLUNGSPOLITIK  
*Martin Schindehütte*

51 | ÜBERLEGUNGEN ZUR WERTEORIENTIERUNG  
DEUTSCHER ENTWICKLUNGSPOLITIK  
*Klaus Krämer*

57 | EIGENINTERESSE, UNIVERSELLE NORMEN DES  
GERECHTEN UND PARTIKULARE VORSTELLUNGEN  
DES GUTEN  
WELCHE WERTBINDUNGEN BRAUCHT DIE  
ENTWICKLUNGSPOLITIK?  
*Gerhard Kruijff*

75 | SOLIDARITÄT IN DER ENTWICKLUNGS-  
ZUSAMMENARBEIT  
*Peter Molt*

85 | GABENTAUSSCH, HILFE UND ENTWICKLUNGS-  
ZUSAMMENARBEIT  
BEOBACHTUNGEN AUS AFGHANISTAN  
*Ingeborg Baldauf*

99 | ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT UND  
WESTLICHE WERTE IN AFRIKA  
ZUR GESCHICHTE EINER KOMPLEXEN BEZIEHUNG  
*Hubertus Büschel*

107 | HERAUSGEBER UND AUTOREN

## VORWORT

Entwicklungspolitik bedeutet aus Sicht der Konrad-Adenauer-Stiftung (KAS) immer auch Wertepolitik. Entwicklungspolitik lässt sich nicht nur nach technischen, monetären oder quantitativen Kriterien gestalten, sondern wir fragen gleichzeitig nach der inhaltlichen Begründung, nach der politischen Intention und dem entwicklungspolitischen Konzept. Diese Wertorientierung und Wertebindung immer neu zu bedenken und zu begründen, bildet daher seit langem ein Kernanliegen der internationalen Zusammenarbeit der KAS.

Unter den Bedingungen der Globalisierung ist es unübersehbar geworden, dass die Rahmenbedingungen unserer Arbeit ständigen und gravierenden Veränderungen unterliegen. Gerade in der Entwicklungspolitik müssen wir uns deshalb heute von neuem fragen: Welche Wertebindungen sind für die Entwicklungspolitik nötig, möglich und umsetzbar? Welche Werte sind dies? Welche Geltung kommt ihnen heute und in den kommenden Jahren zu?

Von dieser allgemeinen Ebene ist der Weg nicht weit zu den Fragen der Umsetzung und der Bedeutung von Entwicklung, die wesentlich mehr umfasst als nur Hilfe. Da die Antworten auf diese Fragen vor allem von unserem Menschenbild geprägt sind, müssen wir uns fragen: Was ist inhaltlich und somit auch normativ gemeint, wenn wir von Entwicklung reden? Wir wissen heute deutlicher als früher, dass nicht alle Menschen Hilfe zur Entwicklung in unserem Verständnis suchen. Mit welchem Recht dürfen wir beanspruchen, nicht nur die Lebensbedingungen anderer Menschen, sondern letztlich auch deren normative Bezüge „entwickeln“ zu wollen? Gilt, wenn wir Hilfe zur Entwicklung, also zur Selbsthilfe leisten, allein unser Menschenbild?

Unsere Fragen werden noch sehr viel konkreter, wenn es um die aktuellen Probleme von Sicherheit und Entwicklung geht. Hier stehen wir immer wieder von neuem vor der Frage, wo die Hauptkonfliktlinien zwischen konkurrierenden Zielen innerhalb der Entwicklungspolitik verlaufen und wie wir damit

umgehen sollen. Denn heutzutage hängen Entwicklung und Sicherheit nicht nur für die Menschen in Entwicklungsländern zusammen, sondern auch für uns und weltweit. Ohne Zweifel kann Mangel an Entwicklung eine Hauptursache und Quelle von Unsicherheit sein. Vielleicht kann es kurzfristig wirtschaftliches Wachstum ohne hinreichende Sicherheit geben, aber wohl kaum Sicherheit ohne Entwicklung.

Zu all diesen Fragen möchten wir nicht nur Repräsentanten aus Politik und Wissenschaft zusammenbringen; wir suchen insbesondere das Gespräch mit den führenden Vertretern der Kirchen und der kirchlichen Hilfswerke. Fragen, ob und wie entwicklungspolitische Ziele normativ begründet werden können, sind nicht nur Sache der Kirchen, sondern auch einer christlich demokratischen politischen Stiftung. Es sind gerade die Kernprobleme, für die wir gemeinsam nach Lösungen suchen. Hierzu gehören vor allem die Fragen nach dem Verhältnis von Wertebindung und nationalen Interessen, aber auch solche nach den potenziellen Konflikten, denen wir uns bei unserer Arbeit in islamisch geprägten Ländern gegenübergestellt sehen, wenn es gilt, für unsere Wertebindung einzustehen. Hier sollen vor allem die Positionen der beiden großen Kirchen im Hinblick auf Entwicklungspolitik deutlich werden.

Bei dieser Diskussion geht es uns nicht darum, die politische Bedeutung und den berechtigten Inhalt der Millenniumsziele in Zweifel zu ziehen. Sie bilden ein wertvolles und notwendiges Instrument, um der Verwirklichung von menschenwürdigen Lebensbedingungen, sozialer Gerechtigkeit und Frieden global näherzukommen. In diesem Prozess werden die Millenniumsziele jedoch Etappenziele bleiben, die eine Auseinandersetzung mit der Begründung von Entwicklungszusammenarbeit nicht ersetzen können. Demgegenüber scheint die allgemeine Auseinandersetzung über die Millenniumsziele dazu geführt zu haben, dass die Fragen nach den normativen Zielen und den zugrundeliegenden Wertmaßstäben in den Hintergrund getreten sind.

Wir möchten daran erinnern, dass die Fragen nach den ethischen Prinzipien des entwicklungspolitischen Handelns „jenseits der Millenniumsziele“ liegen, dass diese Fragen – bis zu einem bestimmten Punkt – unabhängig davon sind, ob oder inwiefern diese Ziele erreicht werden, und dass sie auch noch über 2015 hinaus beantwortet werden müssen. Die entwicklungspolitische Diskussion der vergangenen Jahre war sehr stark auf die monetären Aspekte der „MDGs“, auf ein technokratisches Verständnis von Entwicklung oder auch auf medienwirksame private singuläre Initiativen

gerichtet. Dadurch wurden viele unrealistische Erwartungen und Vorstellungen von einer leichten Erreichbarkeit der Millenniumsziele geweckt. Diese wirken schon jetzt teilweise wie Strohfeuer, die leicht Resignation zur Folge haben können.

Uns geht es stattdessen darum, die Notwendigkeit einer ethischen Einbettung von Entwicklungspolitik neu ins Bewusstsein zu heben. Zu diesem Zweck fragen wir sowohl nach den Möglichkeiten einer christlichen als auch von säkularen Wertebindungen, nach Prioritäten und gegebenenfalls nach einem Ausgleich zwischen konkurrierenden Zielen. Hierbei wird deutlich, dass nationale Interessen und Werteorientierung nicht nur miteinander vereinbar sein müssen, sondern es in der Regel auch sind. Wer sich für Grundwerte einsetzt, handelt im nationalen Interesse; und umgekehrt liegt es nicht im nationalen Interesse, Partikularinteressen freien Lauf zu lassen.

In diesem Kontext gehören Maßnahmen zum Werte- und Religionsdialog weltweit zu den Kernaufgaben der Konrad-Adenauer-Stiftung. Diese Dialogprojekte verfolgen unterschiedliche Fragestellungen und richten sich an unterschiedliche Zielgruppen. Sie sind getragen von der Überzeugung, dass Wertbegründungen ebenso nötig wie möglich sind. Gleichzeitig sind wir von der Universalität der bürgerlichen und politischen Menschenrechte überzeugt. Vor diesem Hintergrund kann ein rein säkulares Verständnis von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit ebenso diskutiert werden wie unterschiedliche Formen der religiösen Begründung. Ferner geht es eher um die politischen, sozialen und ökonomischen Inhalte einer Religion als um ihre theologischen. Und schließlich geht es immer wieder um die Frage nach den Menschenbildern, weil sich in ihnen bevorzugt und überall Grundwerte niederschlagen. Es ist unser Anliegen, darauf zu verweisen, dass die Reflexion auf und die Auseinandersetzung über Grundwerte jede entwicklungspolitische Diskussion begleiten muss.

Viele Aspekte, die noch einer fortgesetzten und intensiveren Auseinandersetzung bedürfen, können wir nur anstoßen. Deshalb hoffen wir, dieser Diskussion mit der vorliegenden Publikation neue Impulse geben zu können.

*Dr. Gerhard Wahlers*

*Stellv. Generalsekretär der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.*

# EINLEITUNG

*Helmut Reifeld*

Dass Entwicklungspolitik etwas mit Werten zu tun haben muss, wird den meisten politisch Interessierten spontan als selbstverständlich erscheinen. Schließlich hat sie offensichtlich etwas mit der Hinwendung zum „Nächsten“ zu tun, mit der Hilfe des Stärkeren für den Schwächeren und mit dem Engagement für eine gerechte Welt. Ohne Zweifel kommen da Werte, ja „Grundwerte“ nicht zuletzt auch des christlichen Denkens und Handelns zum Tragen. Aber es geht in dieser Sache um weit mehr als um Nächstenliebe; es geht um die normative Einbindung eines zentralen Teils des global ausgerichteten politischen Ordnungsdenkens.

Aber wie lässt sich diese normative Ebene, die der Entwicklungspolitik zugrunde liegen soll, beschreiben und geltend machen? Liegen hier nicht alle Begründungen, die dem friedlichen Zusammenleben aller Menschen auf der Erde eine Richtung vorgeben; die eine wechselseitige Abhängigkeit aller Völker untereinander erklären oder die eine Notwendigkeit zur internationalen Solidarität und zu einer Art „Weltgemeinwohl“ begründen, gleichrangig im Wettstreit miteinander? Oder ist Entwicklungspolitik nicht auch ohne übergeordnete Werte möglich? Lässt sich eine solche normative Ebene wahlweise christlich, anders religiös oder auch rein säkular begründen? Können normative Begründungen einer gerechten Verteilung der Güter zwischen allen Menschen und der

Wahrung des Friedens weltweit nur für das Handeln des Einzelnen eine verbindliche Geltung haben oder auch für das staatliche Handeln und somit auch für die deutsche beziehungsweise europäische Entwicklungspolitik? Reichen hier die zahlreichen, bereits bestehenden internationalen Abkommen nicht völlig zur Werteorientierung aus?

Auf der einen Seite lässt sich Entwicklungspolitik relativ wertneutral beurteilen: als notwendiges Element einer globalen Ordnungspolitik, als Instrument der Friedenssicherung im wohlverstandenen Eigeninteresse oder als unverzichtbarer Bestandteil der Außenwirtschaftspolitik zwecks besseren Zugangs zu Rohstoffen oder der Sicherung von Handelsmöglichkeiten. Begründungen dieser Art werden in entwicklungspolitischen Debatten häufiger geltend gemacht als primär ethische Argumente. Für nicht wenige Entscheidungsträger hat Entwicklungspolitik so viel oder so wenig mit Werten zu tun, wie jede andere Politik auch.

Auf der anderen Seite ist vielen die Wertebindung der Entwicklungspolitik zwar selbstverständlich, aber begründungsbedürftig, da sie sich vor eine Reihe von Fragen gestellt sehen, die immer wieder von neuem nach einer Antwort verlangen: Welche Funktion haben Werte für das entwicklungspolitische Handeln? Welchen Einfluss üben sie auf entsprechende Entscheidungen aus? Dienen sie nur der Motivation und der Begründung auf Geberseite, oder konstituieren sie eventuell sogar eine Beziehung zwischen Gebern und Nehmern? Müssen sie von beiden geteilt werden? Welche Werte sind dies? Und sind sie verbindlich oder verhandelbar?

All diese Fragen sind zwar in der Vergangenheit schon häufig gestellt und vielfach beantwortet worden. Dennoch scheinen die meisten aktuellen entwicklungspolitischen Kontroversen davon losgelöst zu erfolgen. Nicht selten bemühen sie sich auch darum, innerhalb des klassischen und vermeintlich unvermeidbaren Gegensatzes von ethischen Motiven auf der einen und nationalen Interessen auf der anderen Seite einen Ausgleich zu finden.

### **WAS IST MIT WERTEBINDUNG GEMEINT?**

Auf der allgemeinen Ebene und auf den ersten Blick erscheint dieses Thema uferlos. Schließlich bildete das Verhältnis von Politik und Ethik in den vergangenen 3.000 Jahren nicht nur für Philosophen, Literaten und Historiker ein Schlüsselthema. Aber sowohl der Bereich Entwick-

lungspolitik als auch die heutige Diskussion über Werte sind sehr viel jüngeren Datums und beschäftigen uns – zumal in dieser Verbindung – zunehmend erst seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Dies hängt sicherlich mit der Loslösung der Entwicklungspolitik von der reinen Missionstätigkeit in den 1950er Jahren und ihrem Bemühen um ein eigenes politisches Profil zusammen. Erst in den 1970er Jahren entstanden dann langfristige entwicklungspolitische Strategien. Und schließlich hat die Auseinandersetzung über den vermeintlich drohenden „Zusammenprall der Kulturen“ und die plötzliche Globalisierung des internationalen Terrorismus diesen Fragen einen ganz neuen Impuls gegeben.

Wenn wir unter Wertebindung nicht nur subjektive Aspekte der persönlichen Motivation verstehen, dann besteht der größere Rahmen der oben gestellten Fragen in dem Beziehungsgeflecht und dem Gestaltungsspielraum für die Interaktion zwischen unterschiedlichen Kulturen, die wiederum durch ihre spezifischen „Kreise“ von Normen und Werten gekennzeichnet sind. Hierzu gehören die Bereiche: Wissen, Glaube, Kunst, Moral, Gesetze, sittlichen Lebensformen und vieles mehr. Die „Werte“, die in diesen Bereichen zum Ausdruck kommen, bilden – vereinfacht formuliert – Verhaltensmaßregeln, die zum Kernbestand jeder Kultur gehören. Sie bilden den Orientierungsrahmen unseres Handelns. Werte repräsentieren gemeinsame kulturelle Standards, Kultur stiftende Sinnzusammenhänge und verbinden Menschen in der gemeinsamen Einschätzung bestimmter Zusammenhänge.<sup>1</sup> Laut Udo Di Fabio helfen Werte vor allem, die Welt besser zu verstehen, mit Differenzen umzugehen und in Konflikten die „richtigen“ Entscheidungen zu treffen. Indem sie gewissermaßen den „Humus von Freiheit und Gleichheit“ bilden, sind Werte nicht nur für die Persönlichkeitsbildung des Einzelnen von entscheidender Bedeutung, sondern auch für seine Beziehungen zu anderen. Sie konstituieren die eigene Würde ebenso wie die jedes anderen: „Werte haben in gewisser Weise die Entzauberung und Rationalisierung der modernen Welt nicht mitgemacht: Sie stehen zwischen Sein und Sollen, sie sind normativ, aber unterliegen einem Wandel durch gesellschaftliche Faktizität, sie stehen zwischen Recht und Moral, zwischen Verbindlichkeit und Appell, zwischen Universalismus und Pluralismus, und manchmal auch zwischen heißer Emotion und kühlem Verstand.“<sup>2</sup>

Es empfiehlt sich – so wie auch Erzbischof Schick dies in seinem Beitrag betont – zunächst die Begriffe: Werte, Tugenden und Sekundärtugenden auseinander zu halten. Traditionell gelten als Werte bzw. als „Grund-

werte“ vor allem: Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit, Frieden, Liebe, Wahrheit und Schönheit. Sie werden heute nicht mehr als ausschließlich abstrakte „Ideen“ behandelt, sondern aus Vernunft oder aus Tradition begründet. Laut Bernhard Bueb<sup>3</sup> konkretisieren sich diese Werte in Tugenden: Tugenden bezeichnen die Qualität menschlicher Handlungen oder Einstellungen, die bestimmten Werten korrespondieren: Der Wahrheit entspricht demnach die Tugend der Ehrlichkeit; der Gleichheit entspricht die Tugend der Toleranz usw. In der christlichen Tradition wird darüber hinaus auch noch speziell von göttlichen oder Kardinalstugenden gesprochen, wie zum Beispiel der Weisheit oder der Besonnenheit. Sekundärtugenden – neudeutsch teilweise „soft skills“ genannt – sind für Bueb schließlich solche, die das Zusammenleben der Menschen untereinander erleichtern. Hierzu zählen dann: Mut, Gemeinsinn, rationale Lebensführung, Verzicht und Askese, aber auch: Anstrengungsbereitschaft, Ordnungssinn, Pünktlichkeit, Sorgfalt und Verlässlichkeit. Was in dieser Unterscheidung die Werte heraushebt – und deshalb die Unterscheidung so wichtig macht – ist, dass sich Werte diesem herkömmlichen Verständnis nach im Grunde nicht wandeln. Was sich wandelt ist ihre Rangordnung und die Bedeutung einzelner Werte für das Handeln der Menschen. Innerhalb des Christentums zum Beispiel kommt der Liebe nach wie vor der höchste Rang zu; im säkularen Denken, das auf die Tradition der Französischen Revolution zurück geht, erscheint als einer der höchsten Werte die Gleichheit.

Allerdings scheinen die Themen Werteorientierung und Wertebindung in den vergangenen zwanzig Jahren viel von ihrer früheren Selbstverständlichkeit eingebüßt zu haben. Aktuelle Auseinandersetzungen über Wertebindung müssen sich mit einer tiefgreifenden Umbruchsituation, ja Erosion kollektiver Wertebindungen auseinandersetzen: Es gibt kaum noch Konsens über die Geltung von Werten. In Deutschland, in allen westeuropäischen Ländern und wahrscheinlich weit darüber hinaus werden nachhaltige Veränderungen in der Auseinandersetzung über Werte und deren Wandel im Bereich öffentlicher Moralvorstellungen beklagt: die rigorose Individualisierung und Pluralisierung der Lebensformen sowie die zunehmende Privatisierung des gesamten Bereichs der Religionen. Die Literatur zu diesem Themenbereich erscheint unübersehbar.

Es steht heute weitgehend außer Frage, dass Werte nicht nur vorgegeben und überzeitlich gültig sind, sondern dass sie primär gesetzt, begründet und letztlich verteidigt werden müssen. Damit soll weder einem Werte-

relativismus noch einem schlichten Dezisionismus das Wort geredet werden, sondern es geht um eine angemessene Begründung von Handlungsanweisungen, die sich auf Grundwerte berufen. Ausschlaggebend ist nicht, ob bestimmte Werte an sich gelten, sondern dass jede Politik „ihre“ und letztlich jeder Einzelne „seine“ Werte begründen können muss. Zentral dafür, wie dies geschieht, sind unsere Menschenbilder. Nur wenn wir in der Entwicklungspolitik unsere Menschenbilder gegenseitig benennen und begründen, ist ein entsprechender Dialog über Grundwerte und Wertebindung möglich. Wer beansprucht, Entwicklungspolitik „auf Augenhöhe“ betreiben zu wollen, muss über seinen Begriff und seine Vorstellungen vom Menschen Auskunft geben können, denn eine Vorstellung von „Augenhöhe“ setzt eine Vorstellung vom Menschen voraus. Aus den Grundeinstellungen, ob der Einzelne eher als „schwach“ und „mit einem Hang zum Bösen“ verstanden wird, als „von Natur aus gut“ oder in einer der zahllosen Abstufungen dazwischen, resultieren viele der normativen Wertvorstellungen von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit. Der Wandel der und die Bindung an Werte hängt dann unmittelbar mit dem Wandel des Menschenbildes zusammen, und all dies ist relevant für die Entwicklungspolitik. Ob zum Beispiel vom „Eingeborenen“, vom „Bedürftigen“ oder schlicht vom „Zuwendungsempfänger“ die Rede ist, drückt bereits einiges von dem Menschenbild aus, das dieser Einstellung zugrunde liegt.

Hans Joas nennt zwei wesentliche Kriterien dafür, was eine tragfähige Wertebindung kennzeichnet: Demnach müssen wir uns zum einen „gebunden fühlen, und nicht nur selber binden“, denn alle guten Vorsätze und Appelle halten bekanntlich in der Regel nicht lange vor. Zum anderen dürfen wir uns in unserer Bindung „nicht unfrei fühlen“. Bindung bedeutet „Ergriffen-Sein“. Wir haben umso stärker das Gefühl, bei uns zu sein, je stärker unsere Bindungen sind.<sup>4</sup> Max Weber hat diesen Zusammenhang bekanntlich noch stärker formuliert: „Für Werte lebt man, für Werte stirbt man, Werte aber beweist man nicht“. Allerdings lässt sich auch für die Entwicklungspolitik sehr wohl beweisen, „dass manche Werte miteinander harmonieren und andere sich widersprechen“.<sup>5</sup> Festzuhalten bleibt somit: Werte haben einen maßgeblichen Einfluss auf unser Handeln. Sie gelten nicht objektiv, sondern ihre Geltung hängt ab von der Begründung, die wir ihnen geben. Sie können Menschen verbinden oder trennen. Sie bilden nicht von sich aus Systeme, die andere ausschließen, sondern sie wollen geglaubt, gelebt und verteidigt werden.

## WAS KANN WERTEBINDUNG IN DER ENTWICKLUNGSPOLITIK BEDEUTEN?

Ethik und Entwicklungspolitik sind nicht einfach nur zwei Seiten derselben Medaille. Vielmehr sind es die beiden schwer zu vereinbarenden Pole des Bemühens um eine gerechte globale politische Ordnung, und beide sind mindestens ebenso schwer zu versöhnen wie es Theorie und Praxis in den meisten Bereichen der Politik sind. Stärker noch als in anderen Politikbereichen geht es in der Entwicklungspolitik nicht um eine separate Werteorientierung einzelner sozialer oder ökonomischer entwicklungspolitischer Elemente, sondern es geht in der Regel primär um die normative Ausrichtung dieser Politik insgesamt.

Wird dieser grundsätzlichen Bedeutung der Wertebindung in den aktuellen entwicklungspolitischen Auseinandersetzungen immer genügend Beachtung geschenkt? In ihrem Band über „Zukunftsfragen der Entwicklungspolitik“ räumen die Herausgeber ein, dass Entwicklungspolitik „sehr häufig vor allem normativ begründet wird“. Die Kraft einer solchen normativen Begründung lassen sie jedoch letztlich nur für die humanitäre Hilfe gelten. Unter den sieben zentralen Gründen, die aus ihrer Sicht dafür sprechen, „Entwicklungspolitik im wohlverstandenen Eigeninteresse zu betreiben“, besagt der siebte und letzte: Entwicklungspolitik sei „ein Instrument einer auf Solidarität, Menschenrechten und gegenseitiger Hilfe basierenden werteorientierten Außenpolitik – und insofern auch ein Wert an sich [...] ein Gebot der Menschlichkeit“.<sup>6</sup> Wenn hier Entwicklungspolitik zunächst als „Instrument einer [...] werteorientierten Außenpolitik“ bezeichnet wird, wie kann sie dann unmittelbar danach als „ein Wert an sich“ behauptet werden?

In dem Handbuch *Einführung in die Entwicklungspolitik* gehen die Herausgeber in punkto Werteorientierung von der Beobachtung aus, dass „ethische und kulturelle Aspekte [...] Entwicklung weitaus stärker“ beeinflussen als der „technologie- und ökonomiebestimmte Mainstream der Entwicklungszusammenarbeit erkennen lässt“.<sup>7</sup> Die Autoren sehen verschiedene philosophische und ethische „Dilemmata“ in Form von Zielkonflikten, sie referieren eine Reihe möglicher Erklärungen, behandeln aber nicht die politische Frage, ob und inwiefern eine Wertebindung für Entwicklungspolitik insgesamt Gültigkeit haben kann und soll. Die Liste der vorgestellten möglichen Begründungen reicht (in negativer Hinsicht) bis zu der Pflicht, Entwicklungshilfe zu unterlassen.<sup>8</sup> Viele der Autoren

rekurrieren zwar durchgehend auf das „wohlverstandene Eigeninteresse“, sprechen ebenfalls durchgehend immer noch von „Entwicklungshilfe“, erörtern aber an keiner Stelle die Möglichkeit einer genuin christlichen Begründung – und das noch nicht einmal, wenn die Begriffe Solidarität und Subsidiarität erläutert werden.

Werte, die für das entwicklungspolitische Handeln als Maßstab gelten, haben in der Regel einen stark politischen Charakter. Es sind nicht unmittelbar die oben genannten Grundwerte, sondern sie sind von diesen abgeleitet. In diesem Sinne basiert der Wert „Demokratie“ auf den Grundwerten Gleichheit und Gerechtigkeit; das sich wandelnde Verständnis von Menschenrechten basiert auf dem Verständnis der Menschenwürde. Begründungen für Entwicklungspolitik waren sowohl in den ersten Jahrzehnten der Bundesrepublik Deutschland (schon vor der Gründung des BMZ 1961) als auch in der DDR zentral an Werten ausgerichtet. „Internationale Solidarität“ zum Beispiel war, speziell in Zeiten der Systemkonkurrenz, und ist auch heute, unter den Bedingungen der Globalisierung, von dem jeweiligen Verständnis der zugrundeliegenden Werte abhängig. Es gab entweder interessengebundene, klassen- oder staatsgebundene Solidarität – aber niemals „freie“, ungebundene Solidarität. Letztlich gilt dies auch für die Missionsarbeit, mit der noch bis in die 1960er Jahre hinein die meisten der Westdeutschen die Entwicklungspolitik verwechselten. Frei nach Bueb ließe sich demgegenüber formulieren: den Werten Gleichheit, Gerechtigkeit und Frieden entspricht die Tugend, internationale Solidarität zu üben. Und diese Tugend wiederum kann unbegrenzt in Zielen Ausdruck finden.

Der erste Schritt, nämlich nach den zugrundeliegenden Werten zu fragen, wird heute im entwicklungspolitischen Kontext jedoch kaum noch diskutiert. Die konkreten Aufgaben werden ausschließlich in Form von Zielen beschrieben. Daher lag es nahe, aus der Millenniumserklärung unmittelbar die Millenniumsziele zu formulieren, die vor allem darauf gerichtet sind: Armut und Hunger zu mindern, Menschen in Not zu helfen und weltweit eine soziale Grundversorgung zu sichern. Es gibt in den Zielbeschreibungen aber auch direkte Bezüge auf Grundwerte, zum Beispiel wenn die Ziele lauten: die Gleichheit der Geschlechter durchsetzen, den Welthandel gerecht zu gestalten oder den Frieden zu sichern.

Allerdings wurde (und wird) die Summe der Ziele immer weiter ausgedehnt und erscheint inzwischen fast uferlos. Immer neue kommen hinzu

und immer mehr Ziele gelten inzwischen fast gleichrangig. Ohne Zweifel ist es entwicklungspolitisch vorrangig, Grundbildung zu gewährleisten, Klima und Umwelt zu schützen sowie auf der politischen Ebene Demokratie und Menschenrechte zu sichern. Die immer weiter fortschreitende Differenzierung der Ziele soll zwar der Konkretisierung dienen, wirft aber um so mehr die Frage nach den Prioritäten auf, nach der Überzeugungskraft der „Oberziele“ und damit letztlich nach den zugrundeliegenden Werten. An dieser Stelle ergeben sich eine Reihe weiterer Fragen:

- Warum werden diese Debatten nahezu ausschließlich nach quantitativen Indikatoren und Maßstäben geführt? Warum geht es den meisten Experten für Entwicklungspolitik mehr um die Ausweitung der Ziele, um Verbesserung der Effektivität und immer größere Zahlen als um eine Überprüfung der Begründungen und Begründungshierarchien? Können wir uns dabei über die vermeintlich eo ipso richtige Richtung so sicher sein?
- Ist Entwicklungszusammenarbeit inzwischen „Entwicklungszusammenarbeit auf Augenhöhe“? Was bedeutet in diesem Zusammenhang „Augenhöhe“? Oder sind es nur die Geber, die jedes Jahr neu ihre Ziele (und – mithilfe der „richtigen“ Indikatoren – ihre Vorstellungen von Zielerreichung) bestimmen? Welches Menschenbild liegt dem entsprechenden Verständnis von „Ownership“ und Partizipation zugrunde?
- Sind nicht teilweise nur noch Wohlstand und Sicherheit die entscheidenden handlungsleitenden Werte der Entwicklungspolitik, weil globaler Wohlstand und globale Sicherheit letztlich den eigenen Wohlstand und die eigene Sicherheit bedeuten – „im wohlverstandenen Eigeninteresse“?
- Sind andere, normative Begründungen für Entwicklungspolitik darüber hinaus möglich? Welche Entwicklungspolitik soll heute noch wertebunden sein? Hat Entwicklungspolitik vielleicht sogar einen Anspruch auf Wertebindung?

Die Antworten auf diese Fragen lassen sich – wie in den folgenden Beiträgen deutlich wird – unterschiedlich begründen. Diese Unterschiede liegen nicht nur zwischen christlichen und säkularen Begründungen; auch zwischen den verschiedenen christlichen „Lehren“ kann es unterschiedliche Schwerpunkte und Prioritäten geben, wie die Ausführungen von Erzbischof Schick, Bischof Schindehütte und Klaus Krämer zeigen.

Danach stellt Gerhard Kruijff eine im Prinzip säkulare, moralphilosophische Begründung für Entwicklungspolitik vor, und Peter Molt setzt sich kritisch mit dem in der Entwicklungspolitik oft unkritisch verwendeten Begriff „Solidarität“ auseinander. Da es nicht allein um Geberperspektiven gehen kann, sondern eine Reflexion über Wertebindung „auf Augenhöhe“ die Einbeziehung und Verflechtung von Nehmerperspektiven mit berücksichtigen muss, diskutieren die beiden Beiträge von Ingeborg Baldauf und Hubertus Büschel anhand des Beispiels Afghanistan und einiger afrikanischer Staaten, wie leicht dieser Anspruch an seine Grenzen stößt.

### **CHRISTLICHE BEGRÜNDUNGEN ENTWICKLUNGSPOLITISCHER WERTEBINDUNG**

Im Kontext der christlichen Gesellschaftslehre hat Entwicklungspolitik erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ihren eigenen Platz gefunden. Trotz zahlreicher geistlicher und theologischer Grundlagen sowie der jahrhundertalten Sorge um die Not in der Welt, bedurfte es erst der politischen Umbrüche, bevor sich entwicklungspolitische Ethik als ein Kernanliegen der christlichen Kirchen und ihrer Verkündigung herausbildete.

Die entscheidende Grundlage jeder christlichen Begründung entwicklungspolitischen Handelns bildete die Achtung der Menschenwürde.<sup>9</sup> Die Würde der menschlichen Person ist ein transzendentaler Wert, der auf der Glaubensgewissheit basiert, dass jeder Mensch als Bild und Gleichnis Gottes geschaffen wurde. Das Leben jedes Menschen ist deshalb eindeutig und in gleicher Weise auf den Schöpfer hin ausgerichtet. Die Würde jedes Menschen ist aus christlicher Sicht unveräußerlich; sie bildet das Fundament für Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden. Aus dieser Sicht verkündet die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* diese Rechte zwar, verleiht sie aber nicht, da sie aufgrund seiner Würde jedem Menschen bereits innewohnen. Alle Menschen sind ohne Ausnahme in ihrer Würde gleich. Ihr oberstes Grundrecht ist das unantastbare Recht auf Leben. Dies darf niemandem – egal welchen Alters, welcher Herkunft oder welchen Geschlechts – entzogen, noch darf sie oder er zum Objekt anderer Interessen degradiert werden. Auf diesem Recht basiert auch die Absage an jede Form von Gewalt, sei es durch Krieg, Ausbeutung oder Drogenhandel; sei es durch Armut, Hunger oder Diskriminierung. Dass hierin eine umfassende Werteorientierung für Entwicklungspolitik enthalten ist, steht außer Zweifel.

Eine weitere zentrale Grundlage bildete die Sorge um den Weltfrieden. Der Satz von Papst Paul VI., dass „Entwicklung der neue Name für Friede“ sei, wurde in den siebziger Jahren sehr häufig zitiert. In der Enzyklika *Populorum Progressio* von 1967 heißt es dazu: „Das Elend bekämpfen und der Ungerechtigkeit entgegentreten heißt in Verbindung mit der Schaffung besserer Lebensbedingungen am geistigen und sittlichen Fortschritt aller und damit am Gemeinwohl der Menschheit arbeiten. Friede ist nicht schon dort, wo kein Krieg, wo also nur ein immer schwankendes Gleichgewicht der Kräfte herrscht. Er muss Tag für Tag verwirklicht werden, nach einer von Gott gewollten Ordnung, die eine vollkommeneren Gerechtigkeit unter den Menschen herbeiführt.“ (PP 76) Demnach reicht es nicht, Gerechtigkeit innerhalb eines Volkes zu verwirklichen, sondern Frieden ist nur dann möglich, wenn die Ungerechtigkeit zwischen den Völkern abgebaut wird. Hier kommt der bis heute für viele entwicklungspolitische Entscheidungen leitende Gedanke zum Ausdruck, dass weltweite Entwicklung zwar den Frieden nicht ersetzen, wohl aber die Kriegsursachen verringern kann.

Ein weiterer, in dem obigen Zitat enthaltener Schlüsselbegriff ist der des Gemeinwohls. Auch das Konzept eines „*bonum commune*“ hat in der christlichen Gesellschaftslehre weit zurückreichende Wurzeln, von denen es sich nur begrenzt ablösen und als rein säkulares Konzept verwenden lässt. Es umschreibt eine Ordnung des Zusammenlebens in Frieden, die zugleich ein Mindestmaß an personaler und gesellschaftlicher Freiheit sowie an sozialer Gerechtigkeit garantiert.<sup>10</sup> Das aktuelle Verständnis dieser genannten Schlüsselbegriffe sowie auch des Rechtes aller Menschen auf Selbstverwirklichung, auf Teilhabe am Leben in der Gemeinschaft, auf die Bewahrung der Schöpfung und eine gesunde Umwelt, wird in dem folgenden Beitrag von Bischof Schindehütte in einen überzeugenden Zusammenhang gestellt.

Einen anderen, sehr zentralen Zusammenhang jeder christlichen Begründung von entwicklungspolitischer Wertebindung erläutert Erzbischof Schick. Ihm geht es um den viel verwendeten Begriff der „internationalen Solidarität“, der im Kontext der (ursprünglich katholischen) Sozialethik und der daran anknüpfenden Sozialverkündigung einen ganz spezifischen Platz hat. Innerhalb der Trias der drei „S“ von Subjekt, Subsidiarität und Solidarität steht die Solidarität nicht nur formal an dritter Stelle, sondern sie bildet die Konsequenz aus den beiden ersten. Subjekt bezieht sich auf das Grundprinzip der Personalität, die sich auch als „Würde der Person“

beschreiben lässt; Subsidiarität begründet die Eigenverantwortung der kleineren gesellschaftlichen Einheit, der die größere bzw. die Gemeinschaft als ganze notwendig „Hilfe zur Selbsthilfe“ zukommen lassen muss. Die Bedeutung dieser Trias für die Entwicklungspolitik liegt dann vor allem in dem Gedanken der „Einheit der Menschenfamilie“, der damit in engem Zusammenhang steht.

Bereits in der Enzyklika *Rerum Novarum* von 1891, in der ansonsten noch sehr stark das Privateigentum gegen den Sozialismus verteidigt wird, heißt es: „[...] die Güter der Natur und die Geschenke der Gnade insgesamt gehören gemeinschaftlich der großen Menschenfamilie an.“ (RN 21) Der Gestaltung der sozialen Frage im internationalen Maßstab und damit der internationalen Solidarität widmete Papst Johannes XXIII. 1961 in der Enzyklika *Mater et Magistra* ein ganzes Kapitel, in dem es heißt: „Wenn nun die wechselseitigen Beziehungen der Menschen in allen Teilen der Welt heute so eng geworden sind, dass sie sich gleichsam als Bewohner ein und desselben Hauses vorkommen, dann dürfen die Völker, die mit Reichtum und Überfluss gesättigt sind, die Lage jener anderen Völker nicht vergessen, deren Angehörige mit so großen inneren Schwierigkeiten zu kämpfen haben, dass sie vor Elend und Hunger fast zugrunde gehen und nicht in angemessener Weise in den Genuss der wesentlichen Menschenrechte kommen.“ (MM 157) Für die Anerkennung und Verteidigung der Menschenrechte aus der Sicht der Katholischen Kirche wurde diese Enzyklika zu einem Meilenstein.

Unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil fand der Gedanke einer Einheit der Menschenfamilie eine breite und rasch wachsende Unterstützung. Einen wichtigen Anknüpfungspunkt hierfür bot vor allem die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* von 1965, in der die Gedanken des Gemeinwohls und der Menschheitsfamilie noch einmal neu in Zusammenhang gestellt wurden: „Aus der immer engeren und allmählich die ganze Welt erfassenden gegenseitigen Abhängigkeit ergibt sich als Folge, dass das Gemeinwohl [...] heute mehr und mehr einen weltweiten Umfang annimmt und deshalb auch Rechte und Pflichten in sich begreift, die die ganze Menschheit betreffen. Jede Gruppe muss den Bedürfnissen und berechtigten Ansprüchen anderer Gruppen, ja dem Gemeinwohl der ganzen Menschheitsfamilie Rechnung tragen.“ (GS 26) Und weiter: „Gott hat die Erde mit allem, was sie enthält, zum Nutzen aller Menschen und Völker bestimmt; darum müssen diese geschaffenen Güter in einem billigen Verhältnis allen zustatten kommen.“ (GS 69) Und schließlich formu-

liert die bereits zitierte Enzyklika *Populorum Progressio* 1967: „Heute ist – darüber müssen sich alle klar sein – die soziale Frage weltweit geworden.“ (PP 3) Sie erfordert deshalb eine „solidarische“ Entwicklung „für die Menschheit“ (PP 5). „Die allseitige Entwicklung des Einzelmenschen muss Hand in Hand gehen mit der Entwicklung der gesamten Menschheit.“ (PP 43) Vor diesem sozialetischen Hintergrund wird die Frage von Johann Baptist Metz verständlich, die er im Rückblick auf *Populorum Progressio* dreißig Jahre später formulierte: „Gibt es überhaupt ein Leid in der Welt, von dem wir sagen könnten, dass es uns nichts angeht?“<sup>11</sup>

### **MENSCHENRECHTE UND DEMOKRATIE ALS WERTEORIENTIERUNG**

Der Sozialphilosoph Detlef Horster hat 2004 einem Artikel die Überschrift gegeben: „Alle unsere Werte sind christlich geprägt“.<sup>12</sup> Speziell am Beispiel des Begriffs Gleichheit, aber auch anderer, häufig mit der Französischen Revolution assoziierten Begriffe wie Freiheit und Autonomie wies er auf deren christliche Wurzeln hin. Auch wenn er den Wandel bestimmter Begriffe treffend beschreibt, zieht er daraus nicht den Schluss, dass sich mit dem Wandel der Bedeutungen auch die praktische Verwendung der Begriffe verändert hat. Zweifellos lassen sich für die meisten säkularen Werte christliche „Wurzeln“ aufzeigen. Dennoch gilt gleichzeitig auch, dass sich die Inhalte dieser Wertbegriffe unter veränderten Bedingungen von Raum und Zeit selbst mit „abgestorbenen Wurzeln“ weiterentwickeln können. Begründungen für Menschenrechte können heute sowohl christlich als auch rein säkular bzw. philosophisch erfolgen.<sup>13</sup> Auch ein Begriff wie Solidarität, dem in der derzeitigen entwicklungspolitischen Diskussion als Werteorientierung noch immer eine beachtliche Bedeutung zukommt, kann, wie Peter Molt in seinem folgenden Beitrag diskutiert, unterschiedlichen Begründungsinteressen dienen.

Die Menschenrechte zu sichern und eine demokratische Ordnung zu fördern bilden nicht nur formale Oberziele der aktuellen Entwicklungspolitik aller OECD-Länder. Menschenrechte und Demokratie sind heute quasi zu Eckpfeilern einer primär säkular ausgerichteten und begründeten Entwicklungspolitik geworden. Die internationale Menschenrechtsdiskussion argumentiert religionsunabhängig bzw. religionsübergreifend, weil sich entsprechende Begründungsmöglichkeiten nicht nur im Christentum aufzeigen lassen, sondern auch in anderen Religionen oder auch schlicht in der Vernunftphilosophie. Darüber hinaus werden Menschenrechte

heute primär rein rational, durch Vernunft oder Konsens begründet. Die entscheidende Antwort auf die Frage nach einer ethischen Begründung liegt deshalb nicht allein in den Religionen, sondern in den Erfahrungen von Unrecht, die alle Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten der Welt machen mussten.

Nicht unwichtig ist in diesem Kontext der Blick auf die Weiterentwicklung der „Menschenrechtsgenerationen“, in denen sich zugleich die Begründungsmöglichkeiten in der Weiterentwicklung von Werteorientierung widerspiegeln. Als erste Generation bezeichnen wir die so genannten bürgerlich-freiheitlichen Grundrechte, vor allem das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit, körperliche Unversehrtheit, Glaubens- Gewissens- und Versammlungsfreiheit sowie das Verbot von Folter. Ergänzend zu diesem „Zivilpakt“ enthält der „Sozialpakt“ die Menschenrechte der zweiten Generation, die sogenannten „wsk“- (wirtschaftliche, soziale und kulturelle) Rechte. Als dritte Generation bezeichnen wir die Kollektiv- bzw. die Solidarrechte. Die Kontroversen, die seit den 1970er Jahren vor allem über die Menschenrechte der zweiten und dritten Generation geführt wurden, sind bis heute noch nicht zu einem Abschluss gekommen. Besondere Beachtung findet dabei nach wie vor die Frage nach der Universalität aller Menschenrechte, da dies für eine ethische Fundierung – insbesondere der Entwicklungspolitik – zentral ist. Kulturrelativistische Diskussionen, die ein anderes Verständnis von Menschenrechten durchsetzen wollen, werden fast überall auf der Welt geführt. Ebenso wie die VN, die EU und zahlreiche Menschenrechtsorganisationen setzt sich auch die Konrad-Adenauer-Stiftung für die universale Geltung der Menschenrechte ein.<sup>14</sup>

Ähnlich breit gefasst und offen für unterschiedliche Begründungsinhalte ist heute auch die Verwendung des Demokratiebegriffs als dem zweiten Eckpfeiler einer primär säkular ausgerichteten Entwicklungspolitik. Ebenso wie die Sicherung der Menschenrechte gehört die Förderung von Demokratie weltweit zu den Kernanliegen der Konrad-Adenauer-Stiftung. Dennoch ist es legitim zu fragen, ob Demokratie – wie es in der internationalen Diskussion häufig geschieht – als ein „Wert an sich“ behandelt werden kann oder letztlich ein Instrument zur Erreichung bestimmter Ziele, insbesondere der Friedenssicherung, darstellt. Trotz der großen Erfolge, die sich durch die Demokratisierungswelle der 1990er Jahre für die internationale Zusammenarbeit ergeben haben, bleibt die fortbestehende Fragilität vieler dieser Staaten unübersehbar. Demokratisierungen

waren und sind noch immer in der Regel folgenschwere Umwälzungsprozesse, die lange unabgeschlossen bleiben. Insbesondere in Entwicklungsländern zielt Demokratisierung eher auf Stabilisierung als auf Transformation, und da sie oft vielen Zielen zugleich dienen soll, bleibt unklar, ob dies kurzfristig oder langfristig erfolgen soll und nach welchen Prioritäten. Zweifellos erleichtert und gewährleistet Demokratisierung die Rechtsstaatsentwicklung. Auch ist unbestreitbar, dass Demokratien weit aus seltener Kriege vom Zaun brechen als autoritäre Herrschaftssysteme. Doch bleiben Demokratien insbesondere in Entwicklungsländern in hohem Maße abhängig von Rahmenbedingungen, sie tun sich schwer in ihrer strategischen Ausrichtung und sehen sich vor allem in Zeiten ausbleibender Erfolge einem fortwährenden Kampf um ihre Glaubwürdigkeit ausgesetzt. All dies spricht in keiner Hinsicht gegen den „Wert“ der Demokratie, weist aber darauf hin, dass sie im Kontext der Entwicklungspolitik ergänzender normativer Maßstäbe bedarf und letztlich auch nicht ohne bestimmte Wertebezüge vermittelbar ist.

Auf der Suche nach rein säkularen Werten für Entwicklungspolitik ließen sich noch eine Vielzahl rein philosophischer Begründungsansätze unterschiedlicher weltanschaulicher Provenienz anführen, die bewusst und gezielt jeden religiösen Bezug entweder neutralisieren oder ganz vermeiden. Allerdings werden ethische Begründungen, die im Rahmen von Entwicklungspolitik zum Tragen kommen, in der Regel nicht ausschließlich für diesen Zweck formuliert, sondern sie sind Teilaspekte einer allgemeinen Ethik in Bezug auf unseren Umgang mit Entwicklungsländern. Im Kontext ethischer Begründungen von Entwicklungspolitik kommt dem säkularen Verständnis von Politik und öffentlicher Ordnung dennoch eine immer größere Bedeutung zu. Es ist hier nicht der Ort, die Forschungsleistungen einzelner Gegenwartsautoren wie vor allem John Rawls, Amartya Sen, Otfried Höffe, Thomas Pogge oder Vittorio Hösle, zusammenzufassen und kritisch zu würdigen. Der folgende Beitrag von Gerhard Kruijff entwirft statt dessen eine vernunftphilosophische und letztlich säkulare Begründung für die Notwendigkeit einer entwicklungspolitischen Wertebindung.

Jeder, der die entwicklungspolitischen Probleme der „Bottom Billion“<sup>15</sup> aus eigener Anschauung kennt, weiß, dass es für die praktische Arbeit in der Regel nicht ausschlaggebend ist, an welchen Werten sich entsprechende Projekte orientieren, solange sie nicht dem Pragmatismus mehr Platz einräumen als den Ideen einer globalen sozialen Gerechtigkeit. Thomas

Kesselring nennt es eine Art Leitmotiv seiner Analyse, „dass sich der Anspruch auf Universalisierbarkeit westlichen Denkens mit dem globalen Strukturgefälle nicht sonderlich gut verträgt“.<sup>16</sup> Mit dieser Diskrepanz, die sich letztlich weder ethisch noch philosophisch aus dem Weg räumen lässt, muss Entwicklungspolitik täglich umgehen, und zwar ohne generelle Schuldzuweisungen und mit dem gelegentlichen Eingeständnis individueller, menschlicher Unzulänglichkeit, die Entwicklungszusammenarbeit auf beiden, auf Geber- wie auf Nehmerseite, immer wieder behindern und zurückwerfen kann.

## KONFLIKTLINIEN

Begründungen für Entwicklungspolitik waren von Anfang an durch die doppelte Orientierung an Werten einerseits und nationalen Interessen andererseits gekennzeichnet. Bei diesen Auseinandersetzungen, von denen die entwicklungspolitische Diskussion der vergangenen Jahrzehnte begleitet wurde, rückten Interessenvertreter der Entwicklungsländer die nationalen Interessen der Geberländer zuweilen eo ipso in ein pejoratives Licht. Gleichzeitig findet sich – insbesondere in autoritär regierten Staaten – die gegenteilige Position, für die Entwicklungspolitik ausschließlich ein Instrument der eigenen Ideologie, Sicherheits- und Außenwirtschaftsinteressen darstellt. Auch die Haltung, dass Entwicklungspolitik ausschließlich altruistisch sein müsse, kann schwerlich als ideologiefrei bezeichnet werden. Altruistisch war sie in den westeuropäischen Ländern immer auch, aber nicht nur. Die Linderung von Migrationsdruck, die Verbesserung der internationalen Sicherheitslage, Klima- und Umweltschutz, beiderseitiger Handel und Exportmöglichkeiten sowie einvernehmliche Formen der internationalen Zusammenarbeit liegen nämlich nicht nur im Interesse der Geberseite. Gleichzeitig liegen Frieden, gerechte Wirtschafts- und Sozialordnungen, Bewahrung der Schöpfung und die Zukunftsfähigkeit auch von fernen Gesellschaften auch und ganz genuin im nationalen Interesse der Geberstaaten. Letztlich dienen Werte als unverzichtbarer, jedoch in jedem Einzelfall nicht als alleiniger Maßstab, als allein ausschlaggebende Begründung oder gar als Instrument, um die nationalen Interessen zu drapieren bzw. zu kaschieren. Die in vielen Entwicklungsländern nominell wachsende Armut, die zunehmende Exklusion von Menschen und der immer häufiger nicht mehr zu verhindernde Zerfall von jeglicher staatlicher Ordnung gehören nicht zu den von den vermeintlichen „Gewinnern“ akzeptierten negativen Folgeerscheinungen der Globalisierung.

Beides, die Wertebindung und die Interessenbindung der Entwicklungspolitik, müssen als legitim angesehen werden und gehören notwendig zusammen. Sie können letztlich nicht separat begründet, sondern müssen miteinander in Beziehung gesetzt werden. Darüber hinaus erscheint es keineswegs abwegig zu vermuten, dass beide ab einem bestimmten Punkt auch dazu beitragen, sich gegenseitig auszugleichen: Die Werteorientierung generiert immer wieder von neuem den Einspruch gegen Egoismus, Profitgier und vordergründige Vorteile. Gleichzeitig kann der Einspruch aus der Sicht nationaler Interessen davor bewahren, den Blick für das realistisch Machbare zu verlieren oder sich – aufgrund von stark empfundenen Idealen – auf Zielprojektionen zu fixieren, deren politische Folgekosten unabsehbar sind.<sup>17</sup> Unabhängig davon, ob wir das, was sich global vollzieht, einen „Zusammenprall der Kulturen“ nennen oder nicht, sollten wir nicht in die Falle geraten, „universale Werte“ gegen „nationale Interessen“ auszuspielen bzw. beide für miteinander unvereinbar zu erklären. Werte bieten auch in der Entwicklungspolitik Orientierungsrichtlinien, die das Denken und Handeln nicht nur individueller Akteure, sondern auch von Regierungen bestimmen können. Dies gilt nicht nur auf der Begründungsebene in Deutschland, sondern es bestimmt zugleich auch die Art der Zusammenarbeit mit den mehr oder weniger entwickelten Partnerstaaten.

Innerhalb der internationalen Kontroversen über Entwicklungspolitik scheint es nur begrenzt einen Konsens darüber zu geben, welche politische Ethik weltweit in Fragen von Demokratie, Menschenrechten und Entwicklungszusammenarbeit gelten soll. Dies hängt damit zusammen, dass Werte immaterielle, also nicht-ökonomische Interessen darstellen und als solche zum Kernbestand unserer Identität gehören. Es ist deshalb legitim, die Bedeutung der Wertebindung in der Entwicklungspolitik wieder stärker in den Vordergrund zu rücken und danach zu fragen, wie sich die normative Rückbindung entwicklungspolitischer Ziele wieder stärker als ein Motiv der Zielerreichung darstellen lässt. Hierfür sind nicht nur kritische Bestandsaufnahmen, sondern auch erneuerte Zieldiskussion nötig, bei denen sowohl die thematische und institutionelle Ausrichtung der Entwicklungspolitik als auch die bestehenden Kooperationsformen und neue Initiativen geprüft werden müssen. Hierzu sind immer wieder neue Impulse, Frage- und Infragestellungen erforderlich. Es muss nicht immer wieder von neuem um den Rekurs auf die vertrauten Denkmuster der deutschen Entwicklungspolitik gehen, sondern vor allem um neue Antworten auf die Fragen, die auf den Umgang mit den Folgen der Globa-

lisierung abzielen, und dies verlangt eine Diskussion der Wertebindung von Entwicklungspolitik:

- Haben „westliche“ Werte im globalen Rahmen an Attraktivität verloren? Ist die Politik der Demokratisierung von außen (insbesondere in der islamischen Welt, aber auch in Ost- Südost- und Südasiens) zum Scheitern verurteilt? Welchen Einfluss haben wir auf die Eliten in den Entwicklungsländern als Leistungsträger und Mitgestalter der Globalisierung?
- Kann es einen Export westlicher Wertevorstellungen geben, und welche sollten dies sein? Sind Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und vor allem die Menschenrechte weltweit lehr- und vermittelbar? Wenn das klassische Motiv der „Hilfe zur Selbsthilfe“ an Überzeugungskraft verliert, was bleibt dann an praktischen, normativen Orientierungsmaßstäben für die Politikgestaltung speziell in den am wenigsten entwickelten Ländern?
- Welchen Einfluss haben nicht-westliche Werte und Religionen auf die künftige Gestaltung der internationalen Entwicklungszusammenarbeit? Wie gehen wir mit der „Konkurrenz“ chinesischer, indischer oder brasilianischer Interessen in Afrika um? Kann und darf es Formen der Rekolonialisierung geben?

Das zentrale Anliegen dieser Fragen besteht darin, mehr Klarheit darüber zu gewinnen, inwiefern die Globalisierung nicht nur die Rahmenbedingungen der „westlichen“ Entwicklungspolitik verändert, sondern auch deren Ziele und Inhalte. Die wachsende Exklusion großer Bevölkerungsteile vor allem in den am wenigsten entwickelten Ländern und die zunehmende Indifferenz ihnen gegenüber lassen sich nicht mit mehr Geld und einem damit assoziierten „big push“ lösen. Deshalb ist und bleibt Entwicklungszusammenarbeit ein zentrales Element des politischen Selbstverständnisses und des Umgangs mit der Globalisierung. Dies muss nicht notwendig unsere „westliche“ Wertebasis verändern, erweitert sie aber und macht sie komplexer.

Die hier versammelten Beiträge zeigen, dass Auseinandersetzungen über die Wertebindung der Entwicklungspolitik nicht obsolet geworden sind. Vergessen wird in diesen Kontroversen über die Erreichung der Millenniumsziele immer häufiger zum einen die Orientierungsfunktion, die der

Werteorientierungen in der Entwicklungspolitik für unser eigenes politisches Selbstverständnis zukommt, und zum anderen die handlungsleitende Bedeutung, die eine Wertebindung für die Akteure in der Entwicklungspolitik generell hat. Welche Werte sind hierfür jedoch heute und morgen noch relevant und bindend? Fragen der Wertebindung spielen nicht nur im kirchlichen Bereich eine Rolle, sondern können ebenso einen rein säkularen, innerweltlichen Charakter haben. Alle politischen Entscheidungsträger, für die das Erreichen der Millenniumsziele letztlich ein Ausbalancieren zwischen nationalen und internationalen Interessen ist, orientieren sich letztlich an ethischen Werten, unabhängig davon, ob und wie sie diese benennen. Wertebindungen kommen nicht nur auf der Ebene individueller Motivation zum Tragen, sondern sie bilden einen elementaren Bestandteil aller Begründungen in der Entwicklungspolitik.

### **DIALOG ALS AUFGABE**

Der Kenianer James Shikwati, einer der vielen afrikanischen Kritiker westlicher „Entwicklungshilfe“, benennt neben vielen Schwächen auch einen positiven Aspekt der Entwicklungszusammenarbeit: Es sei der kulturelle Austausch und der Dialog über Werte, als einem „Austausch zwischen Gleichen“, von dem junge Afrikaner profitieren könnten. James Shikwati hat zu Recht darauf hingewiesen, dass der Dialog über Werte ein zentraler Bestandteil unserer entwicklungspolitischen Arbeit sein muss.<sup>18</sup> Die Konrad-Adenauer-Stiftung reiht sich damit ein in eine Vielzahl international geführter Diskussionen, zu denen wir seit langem etwas beizutragen haben. Sie steht weltweit dafür ein, dass Entwicklungspolitik nicht nur technokratisch oder pragmatisch begründet wird, sondern immer auch normativ und ethisch rückgebunden bleiben muss.

Entwicklung ist ein sehr komplexer und umfassender Prozess, der vor allem auf eine Verbesserung der allgemeinen Lebensbedingungen und auf eine Stärkung individueller Freiheiten gerichtet ist. Konkrete Entwicklungsanstrengungen müssen in erster Linie von den Menschen, denen diese Entwicklung gilt, selber getragen werden. Alle Bemühungen, diese Prozesse von außen zu fördern, dürfen sich nicht nur an den eigenen Zielvorstellungen derjenigen orientieren, die fördern wollen, sondern müssen – im Unterschied zur Erziehung – die sozialen und wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen, ökologischen und ordnungspolitischen Traditionen, Bindungen und Identitäten derjenigen, die gefördert werden sollen, mit berücksichtigen. Um beides miteinander zu vermitteln, ist der

Dialog unverzichtbar. Insofern dieser Dialog dazu beitragen soll, nicht nur das gegenseitige Verstehen zu verbessern, sondern auch im Fall gravierender Differenzen Entscheidungshilfen zu geben, muss er nach den Wertmaßstäben fragen, die nicht nur von einer der beteiligten Seiten vertreten werden.

Die unverzichtbare Problem- und Partnerorientierung in der Entwicklungszusammenarbeit erfordert den Dialog über die beiderseitigen Wertgrundlagen auf zwei unterschiedlichen Ebenen: Auf der gesellschaftlichen Ebene kommt es darauf an, den Austausch sowohl mit den Notleidenden, Benachteiligten und Opfern zu suchen als auch mit den Verantwortung tragenden Eliten; während auf der thematischen Ebene Fragen zu den Grundwerten in den Bereichen Religion und Kultur ebenso behandelt werden sollten wie in den Bereichen Wirtschaft oder Politik allgemein. Dialoge über religiöse Grundwerte (wie Menschenwürde, Gerechtigkeit oder Solidarität) allein reichen nicht aus, sondern bedürfen der Konkretisierung in Form von Auseinandersetzungen über Demokratie, über Transparenz in der Ausübung staatlicher Aufgaben und über die persönliche Verantwortung derjenigen, die mit der Ausübung dieser Aufgaben betraut werden. Wer sich diesen Wertediskussionen nicht stellt, lässt unreflektiert Werte in die Entwicklungspolitik einfließen, ohne sich und anderen darüber Rede und Antwort stehen zu können.

Der Dialog über Werte bildet gerade in der Entwicklungspolitik eine Brücke zum Verständnis für Armutsbekämpfung, in der Werteorientierung primär zum Ausdruck kommt. Dies gilt jedoch nur dann, wenn er nicht nur dazu dient, das eigene Denken und Handeln politisch zu platzieren, sondern dem Denken und Handeln der anderen einen gleichwertigen Rang an Wahrhaftigkeit und Legitimität ihrer Interessen einräumt. Erst dann eröffnet er eine tatsächlich vergleichbare Augenhöhe, auf der es gerade die Grundwerte sind, die unterschiedliche Religionen und Kulturen untereinander verbinden, und die Grenzen zwischen „westlichen“ und „nicht-westlichen“ Zivilisationen zuweilen als künstlich erscheinen lassen. Diesem Dialog aus dem Wege zu gehen, führt Entwicklungspolitik in die Irre.

- 1| *Aus der Fülle an Literatur vgl. vor allem: Hans Joas, Einleitung, in: Die kulturellen Werte Europas, hrsg. von Hans Joas und Klaus Wiegandt, Frankfurt/M. 2005, S. 11–39.*
- 2| *Udo Di Fabio, Die Kultur der Freiheit, München 2005, S. 64.*
- 3| *Bernhard Bueb, Disziplin und Liberalität. Werteerziehung und die Folgen von 1968, in: Alte Werte – Neue Werte. Schlaglichter des Wertewandels, hrsg. von Andreas Rödder und Wolfgang Elz, Göttingen 2008, S. 49–55.*
- 4| *Joas, Einleitung (wie Anm. 1), S. 13f.*
- 5| *Hans Willgerodt, Von der Wertfreiheit zur Wertlosigkeit, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27. Februar 2009.*
- 6| *Zukunftsfragen der Entwicklungspolitik, hrsg. von Dirk Messner und Imme Scholz, Baden-Baden 2005, S. 27 und 30.*
- 7| *Einführung in die Entwicklungspolitik, hrsg. von Hartmut Ihne und Jürgen Wilhelm, Hamburg 2006, S. 322, vgl. auch S. 323 – 364.*
- 8| *Ebd., S. 332f.*
- 9| *Vgl. hierzu: Bernhard Vogel (Hrsg.), Im Zentrum: Menschenwürde. Politisches Handeln aus christlicher Verantwortung, Christliche Ethik als Orientierungshilfe, Berlin 2006.*
- 10| *Vgl. hierzu: Das Gemeinwohl in einer globalisierten Welt, hrsg. von Gerhard Wahlers, mit Beiträgen von Angela Merkel, Peter Sutherland, Diarmuid Martin und Hans-Gert Pöttering, Berlin 2009.*
- 11| *Johann Baptist Metz, Zum Begriff der neuen politischen Theologie: 1967–1997, Mainz 1997, S. 158.*
- 12| *Detlef Horster, Gleichheit aus Prinzip. Alle unsere Werte sind christlich geprägt, in: Süddeutsche Zeitung, 1. Juni 2004.*
- 13| *Vgl. hierzu die unterschiedlichen Begründungsketten für die universale Geltung von Menschenrechten in: Gelten Menschenrechte universal? Begründungen und Infragestellungen, hrsg. von Günter Nooke, Georg Lohmann und Gerhard Wahlers, Freiburg 2008, S. 63–179.*
- 14| *Vgl. hierzu den Band: Gelten Menschenrechte universal? (wie Anm. 13).*
- 15| *Paul Collier, The Bottom Billion. Why the Poorest Countries are Failing and what can be done about it. Oxford 2007.*
- 16| *Thomas Kesselring, Ethik der Entwicklungspolitik. Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung, München 2003, S. 10. Als Beispiel einer ausschließlich pragmatischen philosophischen Begründung für (oder besser gesagt gegen) Entwicklungspolitik siehe: Garrett Hardin, Lifeboat Ethics. The Case against Helping the Poor, in: Aiken, La Follette, World Hunger and Moral Obligation, New Jersey 1977, S. 11–21.*
- 17| *Vgl. hierzu William Easterly, The white man's burden. Why the West's efforts to aid the rest have done so much ill and so little good, New York 2006 (deutsch: Wir retten die Welt zu Tode, Frankfurt 2006).*
- 18| *„Wer helfen will, darf kein Geld geben“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 4. Juli 2007.*

## CHRISTLICHER PERSONALISMUS UND INTERNATIONALE SOLIDARITÄT

WERTE UND TUGENDEN ALS GRUNDLAGEN DER ENTWICKLUNGSPOLITIK

Ludwig Schick

Das Thema „Jenseits der Millenniumsziele“ muss einen doppelten Sinn haben.

- Zeitlich: Die Millenniumsziele 2000 werden auch jenseits des Jahres 2015 Geltung behalten. Sie machen zwar konkrete Vorgaben für 2015, werden aber auch danach Ziele der Entwicklungspolitik bleiben müssen. Um die Teilziele bis 2015 zu erreichen, bedarf es mehr Anstrengungen und größeren Einsatz von allen Seiten. Nach dem Jahr 2015 wird weiter engagiert an der Beseitigung des Hungers, des Mangels an Bildung, der Bekämpfung von Krankheiten, besonders Aids und der Kindersterblichkeit, an der Überwindung der Ungleichbehandlung der Frauen, an der Bewahrung der Schöpfung und an einer solidarischen Völkergemeinschaft durch den Abbau des Nord-Süd-Gefälles gearbeitet werden müssen.
- Inhaltlich: „Jenseits der Millenniumsziele“ sind Orientierungen und Fundamente zu erarbeiten, die diese acht Ziele besser erreichen lassen, teilweise bis 2015 und hoffentlich gänzlich in den Jahren nach 2015.

## 1. ERSTE THESE:

### AN DEN MILLENNIUMSZIELEN FESTHALTEN.

Die Millenniumsziele 2000 wurden nach einer breit angelegten Konsultation, an der viele Experten teilgenommen haben, erarbeitet. Die UNO, das ‚Repräsentationsgremium‘ der meisten Staaten dieser Welt, hat sie formuliert und herausgegeben. Sie sind weltweit von sehr vielen Menschen wohlwollend und zustimmend aufgenommen worden. Sie können die Entwicklung der Völker und Staaten sehr nachhaltig fördern und dazu beitragen, eine globale Menschheit und Völkergemeinschaft in Gerechtigkeit und Frieden aufzubauen.

Nach dem Jahr 2015 müssen sie fortgeschrieben und die gänzliche Überwindung von Hunger, Seuchen, Krankheiten etc. angestrebt werden. An den Millenniumszielen muss festgehalten werden.

## 2. ZWEITE THESE: DIE KIRCHE TRÄGT MATERIELL UND IDEELL ZUR ENTWICKLUNG BEI.

Das Christentum und die christliche Kirche können mit ihrem Ideenreichtum und ihrer Erfahrung, mit ihrer ‚manpower‘, ihrem Kapital und ihrer Organisationsstruktur viel zur Entwicklung der Völker beitragen. Mit dem gebotenen Realismus und in aller Bescheidenheit, bei allem berechtigten Selbstbewusstsein und in aller demütigen Selbsteinschätzung ist festzuhalten, dass das Christentum und die Kirche einen wichtigen Beitrag in der *Entwicklung der Menschen und Völker* geleistet haben, derzeit einbringen und in Zukunft beisteuern können. Die katholische Kirche Deutschlands engagiert sich weltweit in konkreten und praktischen Hilfen durch die kirchlichen Hilfswerke Misereor, Adveniat, Missio, Caritas international, das Kindermissionswerk „Die Sternsinger“, das Frauenmissionswerk, Renovabis sowie durch die Diözesen und Orden. Es ist wichtig, dass die Kirche auch direkt Entwicklungshilfe leistet. Nur indem sie sich vor Ort beteiligt, wirkt sie glaubwürdig und wird als Partner in der Entwicklungspolitik ernst genommen. Die katholische Kirche ist außerdem die größte Religionsgemeinschaft und mit Abstand die ‚Organisation‘, die in allen Erdteilen am besten und effektivsten vertreten ist. Sie ist mit ihren Frauen und Männern, Laien, Priestern und Ordenschristen überall und in allen Lebensbereichen präsent. Die kirchlichen Strukturen und Hilfsmaßnahmen haben in verschiedenen Ländern in der Vergangenheit oft auch dann noch als einzige gewirkt, wenn alle anderen Organisati-

onen nicht mehr tätig sein konnten. Die Kirche ist vor Ort ein wichtiger und effizienter Partner für alle in der Entwicklungshilfe engagierten Staaten und Organisationen.

Wesentlicher als der materielle ist der *ideelle* Beitrag der Kirche in der Entwicklungspolitik. An zwei „Themen“ der katholischen Lehre möchte ich diesen ideellen Beitrag darstellen.

- Die christliche Soziallehre mit den drei „S“:
  - Erstes „S“ = Subjekt oder Person
  - Zweites „S“ = Subsidiarität
  - Drittes „S“ = Solidarität
  
- Die christliche Tugendlehre mit der Trias
  1. Menschenwürde
  2. Werte
  3. Tugenden

## 3. DRITTE THESE: DIE ‚CHRISTLICHE SOZIALLEHRE‘ GIBT DER ENTWICKLUNGSPOLITIK BEDEUTENDE IMPULSE.

Bei der Trias der christlichen Soziallehre ist die Reihenfolge wichtig. Das Christentum und die Kirchen haben nie die Solidarität an den Anfang gesetzt, sondern an den Schluss, und dies aus wichtigen Gründen. Solidarität kann nach der christlichen Soziallehre nicht ohne das Subjekt, ohne den ‚christlichen Personalismus‘ und ohne die ‚Subsidiarität‘ funktionieren.

### 3.1. Der Mensch ist der Träger aller Entwicklung.

Das Subjekt, die Person, ist nach christlicher Auffassung für die Entwicklung der entscheidende Faktor! Das Christentum hat einen „unverschämten Glauben“ an den Menschen. Der Mensch ist nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen. Er ist fähig, das Gute zu tun und das Böse zu überwinden. Er ist mit Begabungen, Talenten und Charismen ausgestattet, um die Welt zu gestalten, die ihm Gott zum Bebauen, Benutzen und Behüten übergeben hat (vgl. Genesis 1 und 2). Die Schöpfung ist nicht Ressource, sondern als Heimat (Paradies) für alle Menschen aller Generationen von Gott geschaffen. Der Mensch kann sie mit seinen Begabungen entwickeln und der Vollendung zuführen.

Zum christlichen Personalismus gehört, dass der Mensch als „ens sociale“ (soziales Wesen) auf den Mitmenschen und auf die ganze Schöpfung hin angelegt ist. Als solcher ist er auch auf die ganze Geschichte ausgerichtet. Als „ens aeternum“ (ewiges Wesen) ist er geschaffen für das ewige Leben. Das gilt für alle Menschen ohne Ausnahme. Als Person ist der Mensch auf seine Mitmenschen, auf die Schöpfung, auf die Geschichte, die Ewigkeit und auf Gott ausgelegt. Er lebt nur, wenn er in der Spannweite dieses Beziehungsgeflechtes aktiv existiert.

Der Mensch ist in sich gut. Er handelt zwar böse, ist aber nicht böse. Wenn er böse handelt, dann deshalb, weil er sich von seinem Wesenskern und eigentlicher Bestimmung entfremdet oder entfremdet wird. Nach dem Kirchenlehrer Augustinus ist das Böse „privatio boni“, die *Entfremdung vom Guten*. Das geschieht dadurch, dass der Mensch sich von den Mitmenschen und von Gott entfernt, indem er die „incurvatio cordis in se ipsum“ (die Verkrümmung des Herzens in sich selbst hinein) vollzieht oder zulässt. Indem er sich von Gott und den Mitmenschen entfremdet, wird ihm auch sein eigener Wesenskern fremd, in dem er des guten Gottes Bild und Gleichnis ist.

### 3.2. Die Subsidiarität muss beachtet werden.

Die Subsidiarität ist das zweite Prinzip der christlichen Soziallehre. Sie hat zwei Seiten, die untrennbar zusammengehören. Subsidiarität bedeutet erstens, dass jeder machen muss und soll, was er kann. Das heißt, dass die Einzelnen und die kleinen Einheiten, von der Familie und Sippe angefangen über Stämme und Rassen bis zu den Nationen, tun sollen, was sie tun können. Eine stärkere, größere oder höhere Gruppe darf sich nicht einmischen oder das Geschehen an sich ziehen. Subsidiarität bedeutet: *Freiheit von und Freiheit zu*.

Das besagt für die Entwicklungspolitik konkret, dass die christliche Soziallehre eine große Achtung vor den einzelnen Menschen, den jeweiligen Kulturen und Traditionen, Völkern und Nationen fordert und fördert. Eine Entwicklungspolitik, die die Subsidiarität ernst nimmt, wird niemals Menschen und Völker verzwecken, Ressourcen für sich oder Dritte ausbeuten, Natur und Kulturen zerstören, überfremden und entwurzeln. *Subsidiarität erfordert eine Entwicklungspolitik des Respektes und der Achtung*.

Die andere Seite der Subsidiarität ist im „Grundwort“ von Subsidiarität, im lateinischen Substantiv ‚subsidium‘, enthalten. Es heißt und bedeutet: *Hilfe*. Die Subsidiarität in der Entwicklungspolitik fordert eine Art von Hilfe, die mit dem Stichwort „*Hilfe zur Selbsthilfe*“ bezeichnet wird. Sie hilft Menschen, Familien, Sippen, Stämmen, Völkern und Nationen, *ihr eigenes Leben* menschenwürdig und ihrer Kultur entsprechend zu gestalten. *Subsidiarität erfordert eine Entwicklungspolitik der Hilfe zur Selbsthilfe*. Dabei ist konkret auch das, was wir als besonders hilfreich in der Entwicklungspolitik erachten, die Förderung der Mikrostrukturen und Mikroprojekte angesprochen, z.B. die Mikrokredite für die Landwirtschaft, das Gesundheitswesen, die Schul- und Berufsbildung, das Handwerk und die Kleinindustrie. Subsidiarität nimmt die gewachsenen Strukturen, besonders die Familien, die Sippen, die Dörfer und Siedlungsräume ernst. *Subsidiarität in der Entwicklungspolitik bedeutet, sowohl eine Kultur der Achtung der Eigenständigkeit als auch zugleich der Hilfe zur Selbsthilfe pflegen und aufbauen*.

### 3.3. „Solidarität“ als Basis der Entwicklungspolitik.

Solidarität vereinnahmt nicht, sondern begleitet, sie bedeutet „Partnerschaft“ und nicht „Patenschaft“. Die Solidarität befähigt jede Person, das zu werden, was sie ist bzw. sein kann und fördert jedes ‚Subjekt‘ so, dass es das tun kann, wozu es fähig ist. Sie denkt und handelt personen- und zugleich institutionenbezogen. Sie setzt sich mit allen Kräften ein, dass alle Personen und Gruppen sich entfalten können. Sie verbietet auch jede Korruption in den Entwicklungsländern und in der Entwicklungshilfe, die die Solidarität konterkariert und untergräbt. Sie teilt die Güter der Erde, aber auch des Wissens und der Bildung gerecht. Sie setzt sich selbstlos für die internationale Menschengemeinschaft ein. Sie ist auf Nachhaltigkeit ausgerichtet, weil Solidarität auch alle zukünftigen Menschenschlechter umfasst. In die Solidarität ist auch die Bewahrung der Schöpfung eingebunden, die als Wohnung für alle Menschen aller Zeiten verstanden wird. Solidarität mit den Menschen ist ohne nachhaltigen Natur- und Umweltschutz in der christlichen Soziallehre nicht denkbar.

Die Solidarität ist im Christentum in sich international, weil es keine Rassen-, Nationen- oder Religionsunterschiede für die Wertungen oder Unterscheidungen bezüglich der Würde und Gleichheit der Menschen zulässt. Alle sind in Gott und in Christus „einer“ (vgl. Gal 3,28). Das christliche Menschenbild lässt daher einem Gegensatz zwischen Entwick-

lungspolitik und staatlichen Eigeninteressen keinen Raum. Fortschritt kann es nur für alle Menschen geben, weil nach Gottes Plan die gesamte Menschheit miteinander verwoben ist und weil alle „zum neuen Himmel und zur neuen Erde“ gelangen sollen. Die christliche Solidarität handelt konkret, selbstlos und unmittelbar zugunsten jedes Nächsten nah und fern.

### **3.4. Bildung muss in der Entwicklungspolitik (noch mehr) Priorität bekommen.**

Weil das Subjekt in der christlichen Soziallehre an erster Stelle steht und Träger aller Entwicklung ist, muss der ganzheitlichen Bildung jedes Einzelnen Priorität in der Entwicklungspolitik zukommen. Dabei ist auf die individuellen Begabungen zu achten. Die Millenniumsziele werden nur dann erreicht werden, wenn durch Bildung möglichst viele Subjekte bzw. Personen in den Entwicklungsländern befähigt werden, ihre Aufgaben zu erfüllen. Solidarität muss vor allem auf die konkrete Person und ihre „capacitación“ (Befähigung) hinzielen.

## **4. VIERTE THESE: DIE CHRISTLICHE TUGENDLEHRE: MENSCHENWÜRDE, WERTE UND TUGENDEN BIETEN ORIENTIERUNG FÜR DIE ENTWICKLUNGSPOLITIK.**

Wie bei der christlichen Soziallehre ist auch bei der christlichen Tugendlehre jeder einzelne Begriff und auch die Reihenfolge von Bedeutung.

### **4.1. „Jeder Mensch hat Würde“.**

Der Begriff „Würde“ ist dem wertschätzenden Erkenntnisprinzip zuzuordnen. Der Mensch hat Würde, weil er in der Naturordnung und Entwicklung sowie aufgrund seiner Intelligenz das höchste Wesen ist. Diese Auffassung wird auch von der rationalen Philosophie vertreten.

Schwieriger wird es, wenn bezüglich der Menschenwürde konkrete Fragen diskutiert werden, zum Beispiel: Haben auch alle behinderten und ungeborenen Menschen, Alte, Kranke, Demente und die Menschen im Wachkoma, Menschenwürde? Hier gehen in der Philosophie und im allgemeinen gesellschaftlichen Diskurs die Anschauungen weit auseinander. Das Christentum begründet die Würde des Menschen tiefer als die Philosophie und alle Kulturwissenschaften es vermögen. Die Erschaffung jedes

einzelnen Menschen durch Gott und seine Gottesebenbildlichkeit machen seine Würde aus. Daraus ergeben sich die fundamentale Gleichheit aller Menschen und die Unantastbarkeit jedes Menschenlebens, unabhängig von Rasse, Hautfarbe, Religion und Gesundheit. Mit der Menschenwürde ist die „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ aller Menschen mitgegeben und eingeschlossen. Die Vorstellung von der Würde eines jeden Menschen gibt wichtige Orientierung für die Entwicklungspolitik. Nach christlichem Verständnis muss die Entwicklungspolitik die Würde aller Menschen auf der ganzen Welt achten und entwickeln helfen. Die Würde des Menschen begründet und erfordert Entwicklungshilfe.

### **4.2. Die Würde des Menschen macht seinen Wert aus und begründet seine Rechte.**

Wer und was Würde hat, hat Werte. Zu den Werten des Menschen zählen das Leben, die Liebe, die Gesundheit, die Bildung, die Religion, die Freiheit, die kulturelle Identität, Heimat, Selbstbestimmung, das Glück etc. Einen erschöpfenden Kanon von Werten gibt es nicht.

Aus der Würde des Menschen wird z.B. der Wert der Unantastbarkeit des Lebens abgeleitet. Weil menschliches Leben Würde hat, ist jeder Mensch es wert, von der Empfängnis im Mutterleib bis zum natürlichen Sterben geachtet zu werden. Niemand darf einen anderen Menschen töten. Weil das Leben Würde hat, ist die Gesundheit ein Wert. Deshalb sind gesunde Ernährung, sauberes Wasser und medizinische Vorsorge Werte, die dem Menschen zukommen müssen. Weil der Mensch Würde hat, ist Bildung ein Wert, die es ermöglicht, dass er sich und seine Begabungen entfalten kann.

Alle Werte, die der Mensch aufgrund seiner Würde hat, müssen entwickelt werden. „Wert“ kommt von Werden. Der Mensch muss werden können, was er an Werten in sich hat. Er hat ein Recht darauf. Deshalb sind die „Menschenrechte“ die andere Seite der Werte. Die Würde des Menschen muss geschützt werden, deshalb hat er das Recht, das zu erhalten, was er dazu braucht. Seine Werte müssen sich entwickeln können, deshalb hat er das Recht zu erhalten, was ihm die Entwicklung der Werte ermöglicht. Menschenwürde und die Werte erfordern die *individuellen, sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Menschenrechte*, wie sie im Laufe der letzten sechzig Jahre vor allem von den Vereinten Nationen formuliert wurden.

### 4.3. Aus Werten müssen Tugenden werden.

Das heißt, was als „würdevoll“ erkannt und deshalb als wertvoll erachtet wurde, dafür muss sich jeder Mensch mit seinen Möglichkeiten auch einsetzen. Die Diskussion über Würde und Werte muss in den *Bereich des Tuns* und damit in den Bereich der Tugenden hinübergeführt werden. Das Christentum und vor ihm bereits die Griechen und Römer haben von Tugenden gesprochen. Die Diskussion um Würde und Werte ist neu und kam erst im 19. Jahrhundert auf. Gelebte Tugenden sind im Grunde nichts anderes als die Realisierung von Würde und Werten im privaten, familiären, beruflichen und gesellschaftlichen Alltagsleben. Auch für die Bewahrung und Umsetzung der Menschenrechte sind die Tugenden unabdingbar.

Wie können aus Würde und Werten Tugenden werden? Dazu müssen bestimmte Institutionen gestärkt werden, die zur Würde- und Wertevermittlung und zum Einüben der Tugenden unabdingbar sind. Das ist in erster Linie die Familie, in zweiter Hinsicht sind es die Kindergärten, die Schule und Universitäten. Dazu kommen freie Gruppen, Vereine und Gesellschaften, die wertbildend wirken und zu Tugenden erziehen. Vorrangig sind die Kirchen und Religionsgemeinschaften diesbezüglich gefordert.

Welche Tugenden sind gemeint? Das Christentum und mit ihm die gesamte abendländische Tradition unterscheiden die „Göttlichen Tugenden“, die „Kardinaltugenden“ und die „Sekundärtugenden“. Alle drei Kategorien sind eng miteinander verbunden und voneinander abhängig.

Erstens: *Die göttlichen Tugenden* sind Glaube, Hoffnung und Liebe. Selbst wenn jemand keinen explizit christlichen Gottesbezug hat, vielleicht nicht einmal die Existenz Gottes anerkennt, so sind die Inhalte dieser drei göttlichen Tugenden doch als Basis aller Tugenden äußerst wichtig.

*Glaube* bedeutet das Vertrauen haben, dass ich selbst und jeder Mensch, aber auch die Gesellschaft und Geschichte getragen und gehalten werden und nicht von vornherein ohne Sinn, ohne Bedeutung, ohne Anfang und ohne Ende sind, dahintaumeln und irgendwann untergehen.

Die zweite göttliche Tugend ist die *Hoffnung*. Kein Mensch kann vernünftig leben und arbeiten ohne die Hoffnung, dass das, was er tut, einen

Beitrag leistet für das eigene Wohl, zur Gestaltung der Zukunft, der Welt und der Menschheit, und für das Gemeinwohl nützlich ist.

Die dritte göttliche Tugend ist die *Liebe*. Liebe ist das tätige Bewusstsein, dass nicht jeder Mensch dem anderen ein Wolf ist; „homo homini lupus est“, so haben römische Misanthropen formuliert. Mit dieser Auffassung kann kein Mensch leben und wirken. Zur Liebe gehört sowohl die eigene Selbstachtung (Selbstliebe) als auch die Wertschätzung aller anderen. Der Mensch braucht die Erfahrung, dass er geliebt wird, dass die Mitmenschen liebenswert sind und er mit seiner Liebe etwas zum Wohl der anderen beitragen kann. Dieses Bewusstsein führt zur Geschwisterlichkeit, zur Liebestätigkeit (Caritas) und zur Barmherzigkeit.

Zweitens sind die Kardinaltugenden zu nennen, die schon die griechische Philosophie zusammengestellt hat. Es sind *Weisheit/Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Bescheidenheit/Maß*.

a) Die erste Kardinaltugend ist die *Weisheit/Klugheit*. Sie öffnet den Horizont für das Ganze. Sie bewahrt vor Fachidiotie, nimmt Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in den Blick und beachtet sie bei allen Entscheidungen und im ganzen Leben. Sie wirkt personenbezogen und sachgerecht. Sie folgt der Anweisung „Quidquid agis, prudenter agas et respice finem“ – *Was immer du tust, tue es klug und beachte das Ende oder Ziel!* Alle Entwicklungspolitik und Entwicklungshilfe braucht in allen ihren Akteuren, Gebern und Nehmern, echte Weisheit und große Klugheit.

b) *Die Tapferkeit ist die Tugend der Entscheidung und Entschiedenheit*. Die Tapferkeit macht Mut, auch gegen den Strom zu schwimmen. Sie kennt den Weisheitsspruch: „Die entscheidenden Veränderer sind immer gegen den Strom geschwommen“. Tapfer sind die Menschen, die nicht zu allem Ja und Amen sagen, die sich nicht ‚stromlinienförmig‘ der gängigen Meinung anpassen. Es sind aber auch die, die keine Angst vor der Zukunft haben und nicht aus Furchtsamkeit überhaupt keine Entscheidungen fällen. Tapferkeit bedeutet: „Cauter procedere“ – *gehe in Weisheit und mit Klugheit sicher und entschieden voran*.

c) *Gerechtigkeit* bedeutet vor allen Dingen, den Menschen bei den Entscheidungen im Blick haben. Der Philosophie der Griechen und Römer folgend, hat das ganze Abendland Gerechtigkeit vor allem als ‚suum cuique‘ definiert. Das bedeutet: Jedem das Seine zukommen lassen. Die

Gerechtigkeit bewahrt vor Gleichmacherei, lässt die Vielfalt zu, schätzt sie, nimmt sie auf und ordnet sie ein. Zugleich verbietet sie Klassenunterschiede, Bildung von Ober- und Unterschichten und Reich-Arm-Gefälle, die sich in einigen Entwicklungsländern leider Gottes sehr deutlich und entwicklungshemmend zeigen. Veränderungen müssen immer menschenorientiert und Generationen umfassend sein, das fordert die Gerechtigkeit. Sie handelt global und regional, direkt und nachhaltig, menschenbezogen und allumfassend. Die Schwester der Gerechtigkeit ist die Solidarität, in der heutigen globalen Welt, die „internationale Solidarität“.

d) Die vierte Tugend ist die *Bescheidenheit/das Maß*: Der Mensch kann nicht alles und er darf nicht alles. Es darf nicht alles an sich reißen und machen wollen. Bescheidenheit lehrt, dass keiner der Größte ist oder sein muss. Jeder soll nach einem Wort leben, das aus dem Epheserbrief des Neuen Testaments stammt: „Wir sind dazu geschaffen, in unserem Leben die guten Werke zu tun, die Gott für uns im voraus bereitet hat“ (vgl. Eph 2,10). Nicht mehr und nicht weniger ist von jedem verlangt. Wer alles will, zerstört alles. Wer meint alles zu können, wird am Ende mit leeren Händen dastehen. Die Tugend ‚Bescheidenheit/Maß‘ verpflichtet z.B. die entwickelten Nationen zu entschieden weniger Verbrauch von Energie, Wasser, Lebensmitteln und Naturressourcen, und die Entwicklungsländer zu maßvollem Fortschritt, der nicht zerstört, sondern nachhaltig aufbaut. Besonders für den Umweltschutz und die Bewahrung der Schöpfung ist die Tugend der Bescheidenheit und des Maßes von großer Bedeutung.

Die „Maßlosigkeit“ des Menschen ist die größte Gefahr für gute Entwicklungen; sie ist der Anlass für Revolutionen, Kriege und Terror, die Ströme von Blut fließen lassen. Sie plant und erzwingt ‚Fortschritte‘, die in den Abgrund führen, und den Menschen viel Schaden bringen: in Forschung und Technik, Produktion und Ressourcenverbrauch. Die Tugend der Bescheidenheit/des Maßes ist eine Form der Liebe zum Menschen. Sie befreit von Egoismus und Egozentrik, sie zielt darauf, mit allen Veränderungen dem zu dienen, der sowohl Mittelpunkt und Haupt der Schöpfung als auch Ziel der Geschichte ist, dem Menschen. Die Tugend der Bescheidenheit/des Maßes hat stets die Goldene Regel vor Augen: „Was du nicht willst, das man dir tut“, das füg‘ auch keinem anderen zu!“ Positiv formuliert: „alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen!“ (Mt 7,12).

Drittens: Die Sekundärtugenden. Zu den göttlichen und den Kardinaltugenden kommen die Sekundärtugenden dazu, beziehungsweise ergeben sich aus ihnen. Sie werden z.B. im Galaterbrief so aufgelistet: *Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung*. Als „Gegenanzeige“ werden *Feindschaft, Streit, Eifersucht, Jähzorn, Eigennutz, Spaltungen, Neid, Missgunst, Trink- und Essgelage* aufgezählt (vgl. Gal 5,19-22). Sie werden heute wie folgt genannt: *Gemeinsinn, gemeinwohlorientiertes Engagement oder Ehrenamt, Verzicht und Askese, Fleiß, Ordnung, Pünktlichkeit, Verlässlichkeit*.

#### 4.4. Zusammenfassung

Nach dem *Duden*. *Das Herkunftswörterbuch* bedeutet „Würde“: „Achtung gebietender Wert, der einem Menschen innewohnt.“ Aus der Menschenwürde ergeben sich die Werte, die dem Menschen, aber auch den menschengemäßen Institutionen wie Familie, Sippe, Nation und der Natur innewohnen. Die Werte müssen zum Habitus werden, d.h. zur Tugend, sie müssen zu einem tugendhaften Leben führen. Die Trias *‚Menschenwürde, Werte, Tugenden‘*, ist für die Entwicklung der Menschheit und für die Entwicklungspolitik unabdingbar. Eine Offensive für sie ist daher angezeigt.

Die Trias *‚Menschenwürde, Werte, Tugenden‘* ist keine unumstrittene ‚Sache‘. Es gibt in den verschiedenen Kulturen unterschiedliche Auffassungen darüber. Deshalb können sie nicht implantiert oder übergestülpt werden. Über Menschenwürde, Werte und Tugenden muss vielmehr auf allen Ebenen der Entwicklungspolitik ein stetiger Dialog geführt werden, der sich wie ein roter Faden überall durchziehen muss. Dieser Dialog ist nicht leicht, aber unabdingbar. Ohne ihn fehlen der Entwicklungspolitik Konsens und Ziele.

## 5. FÜNFTE THESE: DIE RELIGION SOLLTE IN DER ENTWICKLUNGSPOLITIK BEACHTUNG FINDEN.

Die Gretchenfrage in Goethes Faust: „Wie hältst Du's mit der Religion?“, sollte in der Entwicklungspolitik nicht fehlen. Religion gehört zum Wesenskern des Menschen. Wer die Person ernst nehmen und fördern will, muss auch seiner Religiosität Anerkennung schenken. Wer nicht religiös ist, verdient ebenfalls Respekt und Freiheit.

Gibt es Menschenwürde, Werte, Tugenden ohne Gott? Warum nicht! Mit Gott können sie sich aber gegebenenfalls besser entfalten und tiefer verankert werden. Die Ressource Religion sollte in der Entwicklungspolitik Beachtung finden.

Gott, der jeden Menschen erschafft, gibt jedem Menschen unvergleichliche Würde und macht jedes Menschenleben unantastbar.

Gott, der die Vielfalt und Verschiedenheit liebt, garantiert allen Nationen und Kulturen die gleiche Würde.

Gott, der alles ins Dasein gerufen hat, gibt Tieren, Pflanzen und dem ganzen Kosmos einen eigenen menschenbezogenen Wert.

Der ewige Gott verpflichtet dazu, Einheit und Solidarität auch mit den zukünftigen Generationen zu leben, er fordert Nachhaltigkeit.

Der menschenliebende Gott gibt die Kraft, die Tugenden im eigenen Umfeld und in aller Welt zu leben, dazu zu erziehen und sie einzufordern.

Mit dem menschenfreundlichen Gott können Menschen gläubig und vertrauensvoll, hoffnungsvoll und zuversichtlich, liebevoll und solidarisch untereinander sein.

Mit Gott, nach dessen Bild die Menschen geschaffen sind, können sie gerecht, maßvoll, weise und tapfer sein. Treu, friedliebend, geduldig und nachsichtig kann der Mensch sein, der an den Gott glaubt, der ihn auch einmal richten wird.

Aber wird eine Welt ohne Religionen nicht doch friedvoller sein? Diese Frage darf gestellt werden. Dabei ist auch die Gegenfrage zu stellen: Gibt

es eine Welt ohne Gott, wie immer Menschen ihn bezeichnen? Bisher jedenfalls nicht.

Es gibt nur einen Gott. Trotz unterschiedlicher Religionen sind religiöse Menschen auf der Suche nach IHM, und ER verbindet sie.

Der Name Gottes wurde in der Vergangenheit missbraucht. Auch zukünftig ist die Menschheit nicht davor gefeit. Mit dem einzigen, wahren und guten Gott ‚funktioniert‘ die Welt anders als ohne ihn! Wie? Göttlicher und himmlischer! Die Frage nach Gott darf nicht ausgeblendet, sondern sollte in der Entwicklungspolitik eingeblendet sein.

# GERECHTIGKEIT, FRIEDEN UND BEWAHRUNG DER SCHÖPFUNG ALS WERTEORIENTIERUNG IN DER ENTWICKLUNGSPOLITIK

*Martin Schindehütte*

Der Konziliare Prozess hat seit der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1983 in Vancouver, auf der er seine spezifische Gestalt gewonnen hat, in den Kirchen durchaus nicht an Bedeutung verloren. Allerdings hat er seine Gestalt und seine Aktionsformen verändert. Damals noch stark von Initiativgruppen in der Kirche getragen, ist er nun zu einer Sache der Kirchen als Ganzer geworden. Er hat sich institutionalisiert. Zugleich sind seine Themen – Gott sei Dank – ja nicht nur in den Kirchen virulent. Seine Themen und Aktionsformen sind längst mit vielfältigen Institutionen über die Kirche hinaus verbunden. Der von Brot für die Welt, dem eed, dem BUND gemeinsam mit dem Wuppertalinstitut für Klima, Umwelt und Energie angestoßene Prozess „Zukunftsfähiges Deutschland“ ist ein Beleg dafür. Dieser Prozess ist wie damals nicht nur als Diskussionsprozess, sondern als umfassender Veränderungsprozess mit konkreten mentalen, kulturellen, politischen und ökonomischen Schritten zum Umbau von Gesellschaft und Wirtschaft angelegt. Die Themenstellung ist für mich darum keine Reminiszenz an Vergangenes. Sie ist hochaktuell.

So gilt – wie für die ganze Kirche – auch für den kirchlichen Entwicklungsdienst der evangelischen Landeskirchen und der Freikirchen: Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung waren und sind grundlegende Orientierungswerte seiner entwicklungspolitischen Arbeit. Sowohl der Evangelische Entwicklungsdienst als auch Brot für die Welt beziehen sich in ihren Grundsatzklärungen auf die bekannte Trias des konziliaren Prozesses. So heißt es z.B. in der Grundorientierung des EED unter der Überschrift „Frieden und Gerechtigkeit suchen, Schöpfung bewahren“: *„Die Arbeit des EED gründet in dem Glauben, der die Welt als Gottes Schöpfung bezeugt, in der Liebe, die gerade in dem entrechteten und armen Nächsten ihrem Herrn begegnet und in der Hoffnung, die in der Erwartung einer von Gott getragenen gerechteren Welt handelt“*.<sup>1</sup> Diese Grundlegung bestimmt somit auch die Ziele der Arbeit: *„Der EED will mit seiner Arbeit beitragen zur Minderung von Armut, Hunger und Not, zum Aufbau gerechter Gesellschaften, zur gewaltfreien Lösung von Konflikten, zum bewahrenden Umgang mit der Schöpfung“*.<sup>2</sup>

In der Grundsatzklärung von Brot für die Welt „Den Armen Gerechtigkeit“ aus dem Jahr 2000 wird expliziert darauf hingewiesen, wie viel der kirchliche Entwicklungsdienst den Impulsen aus der Ökumene verdankt: *„Hingewiesen sei auch auf die Impulse aus der Ökumene, die das Denken und Handeln von Brot für die Welt immer stark beeinflusst haben und weiterhin beeinflussen. In besonderem Maße trifft dies für den Konziliaren Prozess mit seinen Leitbildern Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu“*.<sup>3</sup> In der Tat: In der konkreten Projektarbeit der beiden Werke, aber auch in der entwicklungspolitischen Bildungs- und Lobbyarbeit geht es um weit mehr als nur um Armutsbekämpfung oder Einsatz für mehr soziale Gerechtigkeit. Ökologische Fragen spielen von Anfang an eine ebenso wichtige Rolle wie die Fragen der Konfliktprävention, Konfliktbewältigung und der Versöhnungsarbeit.

Der Konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung hat uns ganz besonders die Augen dafür geöffnet, wie sehr die Gerechtigkeitsfrage mit der Friedensfrage und der ökologischen Frage zusammenhängt. Er hat viele Christinnen und Christen tief und nachhaltig in ihrem Engagement für eine andere, gerechtere und friedlichere Welt geprägt. Dieser enge Zusammenhang der Gerechtigkeits-, Friedens- und Schöpfungsfrage hat geschichtliche und inhaltliche Gründe.

Lassen Sie mich zunächst die Impulse erläutern, die aus der Geschichte der ökumenischen Bewegung zu dieser Trias des konziliaren Prozesses führten, bevor ich auf die Frage eingehe, was inhaltlich dafür spricht, dass wir uns auch heute noch in der Entwicklungszusammenarbeit an diesen Leitbildern Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung orientieren.

*Frieden* war von Anfang ein großes Thema der ökumenischen Bewegung, vor allem in der Bewegung für Praktisches Christentum und dem Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen, der sich bereits im Ersten Weltkrieg für Frieden und Versöhnung einsetzte. Dietrich Bonhoeffer hat 1934 in seiner bekannten Rede auf einer ökumenischen Tagung in Fanö deutlich gemacht, dass es keinen Weg zum Frieden auf dem Weg der Sicherheit gibt und ein Konzil des Friedens gefordert, in dem „[...] die Kirche Christi aus aller Welt [...]“ so redet, dass „[...] die Welt zähneknirschend das Wort vom Frieden vernehmen muss und die Völker froh werden, weil diese Kirche ihren Söhnen im Namen Christi die Waffen aus der Hand nimmt und ihnen den Krieg verbietet und den Frieden Christi ausruft über die rasende Welt“.<sup>4</sup>

Wie wir alle wissen, ist es dazu nie gekommen, im Gegenteil: Der Zweite Weltkrieg hat unendlich viel Tod und Leid über Millionen von Menschen gebracht, Städte und Länder in Schutt und Asche gelegt. Bei seiner Gründungsvollversammlung 1948 erklärte der Ökumenische Rat der Kirchen in Amsterdam angesichts der gerade erlittenen Katastrophe: Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein. Fortan setzten sich viele Konferenzen des ÖRK mit Fragen der Abrüstung und der Atomwaffen auseinander. Auf der 6. Vollversammlung 1983 in Vancouver forderten die Delegierten aus der DDR mit Unterstützung der westdeutschen Delegierten in Anlehnung an die Forderung von Dietrich Bonhoeffer aus dem Jahr 1934, die Kirchen sollten angesichts des Wettrüstens ein ökumenisches Friedenskonzil einberufen, das sich eindeutig gegen die atomare Aufrüstung ausspricht. Kirchen aus dem Süden reagierten auf die einseitige Betonung der Friedensfrage z. T. mit Protest und warfen den Kirchen im Norden vor, nur auf die für sie drohende Gefahr fixiert zu sein ohne wahrzunehmen, dass sich im Süden ein alltäglicher Überlebenskrieg abspielt, der auf ungerechte Strukturen zurückzuführen ist, an denen auch die Kirchen im Norden partizipieren.

Für sie war die *Frage nach Gerechtigkeit* viel existentieller und Frieden ohne Gerechtigkeit kein wahrer Friede. So heißt es im Bericht der Vollversammlung, „[...] *dass ungerechter Frieden unerträglich sein kann. Viele von uns sind erst vor kurzem von dem ungerechten Frieden des Kolonialismus befreit worden [...] Friede, der auf Rassismus, Sexismus, Herrschaft, Habgier und Militarismus beruht, kann nicht der Friede sein, nach dem Christen streben*“.<sup>5</sup>

Das Thema vor allem der wirtschaftlichen Gerechtigkeit und des Verhältnisses der sogenannten ersten und dritten Welt wurde schon seit der Vollversammlung des ÖRK 1968 in Uppsala diskutiert. Die Ergebnisse dort haben ganz wesentlich zur Gründung des kirchlichen Entwicklungsdienstes im gleichen Jahr durch die EKD-Synode in Berlin beigetragen. Seitdem ist die Gerechtigkeitsfrage eine Frage, mit der die Kirchen im ÖRK sich permanent und vielfältig auseinandersetzen. Sei es z.B. in den 1990er Jahren in der Form der Forderung eines Schuldenerlasses durch die Erlassjahrkampagne, die von Kirchen und Initiativen aus fünfzig Ländern getragen wurde und auf dem G8-Gipfel in Köln mit dazu beigetragen hat, dass es zu einem Schuldenerlass von ca. siebzig Milliarden für die ärmsten Ländern kam. Seit Anfang dieses Jahrtausends wird in Form von weltweiten ökumenischen Konsultationen nach Alternativen zum vorherrschenden neoliberalen Wirtschaftssystem gefragt. Es wird eine Form des Wirtschaftens gefordert und gesucht, die dem Leben dient und in diesem Zusammenhang des Lebens in Gottes Schöpfung dann in besonderer Weise dem Menschen dient – und hier vor allem mit einer besonderen Option für die Armen.

Das Thema *Bewahrung der Schöpfung* ist das jüngste in der Trias des konziliaren Prozesses. Zum ersten Mal wurde es auf der 5. Vollversammlung des ÖRK 1975 in Nairobi angesprochen. Es wurde deutlich, dass die Menschen in den Industrieländern mit ihrem hohen Verbrauch an Rohstoffen nicht nur auf Kosten der Menschen im Süden leben, sondern auch auf Kosten der Schöpfung und der nachfolgenden Generationen. Wieder machten die Kirchen im Süden darauf aufmerksam, dass ein solcher Lebensstil kein Vorbild für die Entwicklung in anderen Ländern sein kann, weil bei Übernahme dieses Lebensstils in den Entwicklungsländern die Ressourcen der Erde in kurzer Zeit an ihre Grenzen kommen würden. Der gewaltige Verbrauch von nicht erneuerbaren Ressourcen – schon damals verbrauchten zwanzig Prozent der Weltbevölkerung siebzig Prozent der Ressourcen – stelle zugleich eine große globale Ungerechtigkeit

dar. Es war damals schon absehbar, was in den folgenden Jahrzehnten Realität wurde, nämlich dass Konflikte und Kriege um Wasser und Öl zunehmen würden.

Bei der Vollversammlung des ÖRK 1983 in Vancouver protestierten die Delegierten des Pazifik gegen die Atomwaffentests in ihrer Region und machten darauf aufmerksam, dass der Meeresspiegel in Folge der Klimaveränderungen angestiegen sei und ihre Lebensbedingungen empfindlich verschlechterte. So wurde in der Ökumene schon lange vor der heutigen Debatte um den Klimawandel deutlich, dass die ökologische Frage unlösbar mit der Gerechtigkeits- und Friedensfrage verbunden ist. Sie können und dürfen nicht mehr gegeneinander ausgespielt werden.

Schon dieser kleine Exkurs in die Geschichte des Konziliaren Prozesses macht also überdeutlich: Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sind auf das Engste miteinander verknüpft. Frieden ohne Gerechtigkeit ist kein wirklicher Frieden und ohne die Bewahrung der Schöpfung wird es irgendwann möglicherweise überhaupt kein menschliches Leben mehr geben. Daher wurde auf der Vollversammlung in Vancouver 1983 ein „[...] Konziliarer Prozess der gegenseitigen Verpflichtung zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“<sup>6</sup> ausgerufen. Damit ist auch schon beschrieben, was mit dem Wort „Konziliarer Prozess“ gemeint ist: nämlich ein gegenseitiger und verbindlicher Lernprozess der Kirchen in der weltweiten Ökumene. Man nimmt sich gegenseitig in die Pflicht, auf dem Weg zu mehr Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung voranzuschreiten und erklärt sich untereinander für rechenschaftspflichtig.

Es folgten in den 1980er Jahren die großen ökumenischen Versammlungen auf den verschiedenen Kontinenten – darunter auch die europäischen Versammlung 1989 in Basel –, die schließlich in die Weltversammlung 1990 in Seoul mit weitreichenden Erklärungen zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung mündeten.

In den 1990er Jahren und spätestens nach der Jahrtausendwende ist es um diesen Konziliaren Prozess – leider – etwas leiser geworden, was nicht bedeutet, dass die Themen Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in der weltweiten Ökumene keine Rolle mehr spielten. Teilweise wurden die Themen – auch um der Anschlussfähigkeit zu säkularen NGOs und Akteuren willen – säkularisiert und unter den Stichwor-

ten „Nachhaltige Entwicklung“, „Agenda 21“ oder „Klimagerechtigkeit“ fortgesetzt. Teilweise wurden sie in andere ökumenische Programme transportiert wie z.B. in die Dekade zur Überwindung von Gewalt, in der es ja nicht nur um die Überwindung militärischer Gewalt, sondern auch um die Überwindung ökonomischer und struktureller Gewalt sowie Gewalt gegen die Mitschöpfung geht.

In der kirchlichen Entwicklungsarbeit in Deutschland wie auch in kirchlichen Verlautbarungen wie z.B. dem Gemeinsamen Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage von 1996 ist der Bezug zum Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit Frieden und Bewahrung der Schöpfung deutlich ausgesprochen, wie mein anfänglicher Verweis auf die Grundorientierungen auf EED und Brot für die Welt zeigt. Für mich gibt es eine ganze Reihe von gewichtigen Gründen, warum wir in der Entwicklungsarbeit wieder explizit vom Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung reden sollten. Vier davon möchte ich abschließend nennen:

1) Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sind theologische, visionäre und biblisch dicht gefüllte Begriffe. In der Entwicklungsarbeit, die uns oft mit bitteren Realitäten und unserer Ohnmacht konfrontiert, braucht es einen Grund, der uns auch dann noch trägt, wenn wir keinen Halt mehr unter den Füßen spüren und den Eindruck haben, im Treibsand gegensätzlicher Interessen zu versinken. Es braucht Visionen, die unser menschliches Vermögen und unsere menschlichen Hoffnungen weit übersteigen und uns in unserer Arbeit stärken und beflügeln können. Eine Vision, wie sie z.B. Micha 5 beschreibt: „Sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen schmieden und nicht mehr lernen Krieg zu führen“, oder die Verheißung des Psalmwortes „da werden sich Gerechtigkeit und Frieden küssen“. Es braucht solche Zusagen aus dem Wort Gottes, die uns in unserem Engagement ermutigen und stärken und uns neu aufrichten, wenn wir scheitern oder Fehler machen. Und es braucht Worte, die uns in die Pflicht nehmen und zur Umkehr rufen, die uns aus Resignation und Gleichgültigkeit herausreißen, wie etwa die Worte der Propheten oder die Worte Jesu. Ohne diesen Glauben, ohne diese Visionen, ohne die Hoffnung wider den Augenschein und ganz zurückgeworfen auf das, was allein wir zu leisten vermögen, sind wir schnell am Ende.

2) Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zeigen auf, dass es bei der Entwicklungsarbeit um ein umfassendes und ganzheitliches Entwicklungsverständnis und somit auch um einen umfassenden und

ganzheitlichen Befreiungsprozess geht. Das biblische Wort „Schalom“ meint viel mehr als nur Abwesenheit von Krieg. Gerechtigkeit in der Bibel ist viel mehr als soziale Ausgewogenheit, sondern meint umfassende Gerechtigkeit, die aus Gottes Gerechtigkeit erwächst. Der Begriff der Schöpfung zeigt, dass diese Erde nicht uns gehört, sondern wir in all unserem Handeln letztlich Gott dem Schöpfer verantwortlich sind.

3) Der Konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ist ein weltweiter ökumenischer Prozess und stellt uns in einen globalen Lernprozess. Als Kirche bekennen wir: wir sind Teil einer weltweiten Gemeinschaft, die sich gegenseitig braucht und sich gegenseitig verpflichtet ist. Wir können und dürfen uns selbst nicht genug sein und schon gar nicht weiter so wie bisher auf Kosten anderer leben. Das ist ein wichtiger Impuls, den wir auch in die Politik und Wirtschaft – auch in die Entwicklungspolitik – tragen wollen. Diese biblische Einsicht, diese Glaubenseinsicht, die uns als Christen trägt, hat nicht nur eine Logik in unserer christlichen Bindung. Diese Einsichten sind auch jenseits unserer Glaubenslogik vernünftig und tragend. Das ist unsere Aufgabe und Chance im politischen und gesellschaftlichen Veränderungsprozess.

4) Dem Konziliaren Prozess ging es immer auch um umfassende und zugleich konkrete Veränderungen und Transformationen: im politischen und wirtschaftlichen Bereich genauso wie in den Kirchen und im ganz persönlichen Lebensstil. Es geht also um eine umfassende und radikale Umkehr, die die Bibel mit Metanoia umschreibt. Die Kulminierung der gegenwärtigen Krisen – die Hungerkrise, die Klimakrise und die Finanzmarkt- und nun spürbare Wirtschaftskrise, die ja alle miteinander zusammenhängen – zeigen, dass wir mit dem global vorherrschenden wirtschaftlichen System – und wohl auch mit einem Wertesystem, in dem wir hermetisch bei uns selber bleiben – an Grenzen gestoßen, wenn nicht sogar gescheitert sind. Ein Wirtschaftssystem und Wertesystem, das allein oder prioritär auf Wachstum setzt und die Rendite zur obersten wirtschaftlichen Maxime macht, ist nicht zukunftsfähig und lebensdienlich. Es fördert Ungerechtigkeit, Gewalt und Zerstörung des Lebens und ruft deshalb zu Recht den Einspruch der Kirchen hervor.

Aus der Perspektive des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung geht es um eine umfassende Umkehr: Es geht darum, sich wieder als Geschöpf zu verstehen, das dem Schöpfer, dem Nächsten und der Mitschöpfung gegenüber verantwortlich ist. Es

geht darum, sich von den biblischen Verheißungen leiten zu lassen, die von einer Welt des Friedens und der Gerechtigkeit sprechen, die wir immer noch erwarten und für die zu arbeiten es sich lohnt.

Eine dringende Herausforderung für die Gegenwart ist die Frage, wie wir den Auswirkungen des Klimawandels so begegnen können, dass er die weltweiten ungerechten Verhältnisse und die daraus folgenden Verteilungskämpfe nicht noch verschärft, sondern den Menschen in den Ländern des Südens hilft, ihre Rechte auf ein menschenwürdiges Leben wahrzunehmen. An dieser Frage zeigt sich, dass die Erkenntnisse aus dem Konziliaren Prozess über die Zusammenhänge der Gerechtigkeits-, Friedens- und Umweltfragen immer noch hoch aktuell sind.

Der Klimawandel stellt uns vor grundlegende politische und theologische Fragen. Welche verbindlichen Werte, welche Lebenshaltung, welchen Lebensstil, welches politische und wirtschaftliche System brauchen wir, damit alle leben und überleben können? Wie muss sich unser Leben dafür verändern? Was können wir als Kirchen hier an Zielen benennen, wohin wir uns bewegen müssen? Wohin müssen wir umkehren? Was hilft uns bei der Umkehr? Mit welcher Verheißung können wir zur Umkehr einladen? Wir haben als Kirchen auf diese Fragen natürlich keine abschließende Antwort. Erst recht keine, die aus einem Glaubens- und Wertesystem einfach abgeleitet und dekretiert werden kann. Wir sind – wie alle – auf den Dialog angewiesen, auf Lern- und Umkehrprozesse.

Wir sind als Christen immer nur unterwegs. Unterwegs zu dem Reich des Friedens und der Gerechtigkeit, das uns verheißt ist. Wir sind noch lange nicht am Ziel. Wir gehen den Weg aber in dem Glauben und Vertrauen, dass Gott selbst mit all denen auf dem Weg ist, die nach Gerechtigkeit hungern – ob im Süden oder Norden, im Osten oder Westen. Er hungert mit ihnen, er leidet mit Ihnen und er verheißt Ihnen, dass sie satt und selig werden sollen.

1| Siehe <http://www.eed.de>.

2| Siehe <http://www.eed.de>.

3| Vgl. „Den Armen Gerechtigkeit“, 2000, S. 15.

4| Dietrich Bonhoeffer, *Kirche und Völkerwelt*, 1934, GTB 150/2, S. 122.

5| C.D. Hunzinger, *Ökumene erfahren und erleben*, S. 121-122.

6| C.D. Hunzinger, *Ökumene erfahren und erleben*, S. 125.

## ÜBERLEGUNGEN ZUR WERTORIENTIERUNG DEUTSCHER ENTWICKLUNGSPOLITIK

*Klaus Krämer*

Im Jahr 2000 beschlossen die Vereinten Nationen acht ehrgeizige Millenniumsziele, die bis zum Jahr 2015 erreicht werden sollten. In der Zwischenzeit zeichnet sich – nicht ganz unerwartet – ab, dass die angestrebten Zielmarken in den kommenden sechs Jahren kaum noch erreicht werden können. Diese nüchterne Zwischenbilanz lässt grundsätzliche Fragen aufsteigen. Müssen die Zahlen immer weiter nach unten korrigiert werden? Müssen am Ende eines solchen Korrekturprozesses bestimmte Ziele als nur schwer oder unerreichbar definiert werden? Lässt sich erreichter und erreichbarer Fortschritt überhaupt auf ein differenziertes System von Indikatoren und Kennzahlen reduzieren? Auch wenn kein Zweifel darüber bestehen kann, dass konkrete und nachprüfbar Ziele ein unverzichtbares Instrument sind, um Entwicklung zu steuern und spürbar voranzubringen – so wird durch die Entwicklung der letzten Jahre auch deutlich, dass die Ziele selbst immer wieder neu im Rahmen eines inhaltlichen Diskurses auf den Prüfstand zu stellen sind. Denn Zielerreichung hat neben dem quantitativen Erfolg auch eine qualitative Dimension, die nur durch eine differenzierte Auseinandersetzung über die den einzelnen entwicklungspolitischen Maßnahmen zugrundeliegenden

politischen und ethischen Leitbilder in den Blick geraten kann. Von daher kommt der Diskussion über die Wertorientierung der Entwicklungspolitik im veränderten Kontext der Globalisierung zu Beginn des dritten Millenniums eine wichtige und weiterführende Bedeutung zu.

### **WERTE CONTRA NATIONALE INTERESSEN?**

In der Vergangenheit wurde in der entwicklungspolitischen Diskussion von einer doppelten Orientierung gesprochen: Auf der einen Seite stand dabei die Orientierung an Werten, auf der anderen die an den nationalen Interessen. Dieser doppelten Orientierung entspricht die nicht selten schwarz-weiß gezeichnete Gegenüberstellung einer idealistischen Ausrichtung an der Vision einer Welt universaler Gerechtigkeit und einer eher nüchternen Sicht auf die realpolitische Situation der Völkergemeinschaft, die von einzelnen Nationalstaaten mit ihren spezifischen Wirtschafts- und Sicherheitsinteressen und ihrem jeweiligen Streben nach politischem Einfluss geprägt ist.

Durch die Globalisierung haben sich gerade mit Blick auf die nationalen Interessen nicht unerhebliche Verschiebungen ergeben. So kann die nationale Interessenlage immer weniger in Abgrenzung von Zielen definiert werden, die für die Weltgesellschaft als ganze gesetzt werden. Denn kurzfristige einseitige Vorteile schlagen nicht selten mittel- oder langfristig auf die handelnden Nationen zurück und wirken sich dann im Ergebnis zu ihrem eigenen Nachteil aus. Immer deutlicher zeichnet sich also das neue Bild einer globalen Interessengemeinschaft ab, die es sich auf Dauer nicht leisten kann, in zwei Lager von Gewinnern und Verlierern der Globalisierung auseinander zu fallen. Von daher liegt eine Entwicklungspolitik, die sich an dem durchaus idealistischen Leitbild einer an Gerechtigkeit und Chancengleichheit orientierten Weltgesellschaft ausrichtet, auch im wohlverstandenen nationalen Interesse. Themen wie Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der natürlichen Lebensgrundlagen müssen auf der entwicklungspolitischen Agenda bleiben und zu aktivem Mitwirken auf den Feldern der globalen Friedens- und Sicherheitspolitik, dem Einsatz für Armutsbekämpfung und Chancengerechtigkeit für alle Menschen, sowie einem beharrlichen Mühen um eine zukunftsfähige Klimapolitik und ein angemessenes Ressourcenmanagement führen.

Ein weiterer Zugang zum Verhältnis von Entwicklungspolitik, nationalem Interesse und Wertorientierung ergibt sich aus der Überlegung, wonach Werte, die nationalem staatlichen Handeln zugrunde liegen, auch für die internationale Politik und damit auch für die Entwicklungszusammenarbeit leitend sein müssen. Dies ist zum einen eine Frage der Glaubwürdigkeit, die an das Handeln nach außen nicht anders Maß anlegt als an das Handeln nach innen. Zum anderen ist dies aber auch Ausdruck eines gesunden politischen Selbstbewusstseins, das gelungene Modelle des friedlichen gesellschaftlichen Miteinanders, des sozialen und ökonomischen Interessenausgleichs und der langfristigen Steuerung sozialer Systeme für eine Umsetzung im globalen Horizont zur Diskussion stellt. Von daher liegt es durchaus im nationalen Interesse, für gelungene Modelle zu werben („best practice“), um diese als Modelle für die Lösung von sozialen und politischen Herausforderungen anzubieten. Damit wird gleichzeitig ein Beitrag zur Absicherung der Modelle nach innen geleistet. Denn Modelle, die nicht global rezipiert werden, laufen mit der Zeit Gefahr, auch ihre Akzeptanz nach innen zu verlieren.

### **MENSCHLICHE ENTWICKLUNG ALS GRUNDLAGE EINER WERTORIENTIERTEN ENTWICKLUNGSPOLITIK**

Die gesellschaftliche Entwicklung der Bundesrepublik Deutschland in den vergangenen sechs Jahrzehnten kann als ein Prozess kontinuierlichen Bemühens um größere Chancengerechtigkeit und Partizipationsmöglichkeiten für alle Mitglieder der Gesellschaft verstanden werden. Diese Tendenz lässt sich durchaus auf die Entwicklung der Weltgesellschaft übertragen. Der indische Ökonom, Philosoph und Nobelpreisträger Amartya Sen versteht Entwicklung ganz in dieser Linie als Zugewinn an Freiheit für das einzelne Individuum: Menschliche Entwicklung hat für ihn nur dort eine Chance, wo es zu einem Zuwachs an Entfaltungsmöglichkeiten kommt.<sup>1</sup> Ein eingegengter Mensch, der nicht die Möglichkeiten hat, seine Fähigkeiten zu leben, wird sich auch nicht entwickeln können. Dieser Ansatz beim einzelnen Menschen und seinem unmittelbaren Lebensumfeld entspricht den im christlichen Menschenbild gründenden Grundsätzen der katholischen Soziallehre und ist damit aus christlicher Perspektive der Ausgangspunkt einer wertorientierten Entwicklungspolitik, deren Ziel es ist, den Menschen mit seinen Fähigkeiten und Potenzialen ernst zu nehmen und ihn in seinen Entfaltungsmöglichkeiten zu unterstützen.

Was dies im einzelnen bedeuten kann, soll nun mit einigen Beispielen aus der kirchlichen Praxis der internationalen Zusammenarbeit skizziert werden.

An erster Stelle ist hier das grundlegende Prinzip der „Partnerorientierung“ zu nennen. Wenn der Mensch „Träger, Schöpfer und Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen“<sup>2</sup> ist, muss er folgerichtig auch aktives Subjekt der Entwicklung sein. Vorrang muss daher der Aufbau von lokalen Strukturen besitzen, die zu Ausgangspunkten einer Entwicklung werden, die von den Akteuren vor Ort selbst gestaltet wird („Hilfe zur Selbsthilfe“). Von entscheidender Bedeutung ist dabei, dass die einzelnen Projekte und Maßnahmen mit den Partnern zusammen entwickelt werden, wobei klar ist, dass die Verantwortlichen für die Projekte die Partner vor Ort sind („Ownership“). Der kontinuierliche Partnerdialog im Vorfeld, in der Durchführung und bei der Evaluierung einzelner Entwicklungsprojekte ist dabei ein wesentliches Moment aktiver Partizipation. Er ist zugleich der Ort, an dem Wertorientierungen im Rahmen eines interkulturellen Dialogs zur Sprache gebracht werden und damit in die konkrete Praxis einfließen können. Das Partnerprinzip erkennt die originäre Kompetenz und Verantwortung der Partner vor Ort zur Beurteilung und Gestaltung ihres Lebensumfeldes an.<sup>3</sup> Es bringt zugleich die eigene Erfahrung und die Sachkompetenz in den Dialog ein. Unterstützt wird dieser Dialog im kirchlichen Bereich vielfach durch den Einsatz von Fachkräften der Entwicklungszusammenarbeit, die in den jeweiligen Projekten nicht als selbstständige Agenten der Hilfswerke auftreten, sondern als Berater der Partner. Sie verfolgen das Ziel, Schritt für Schritt selbstständige Trägerstrukturen zu entwickeln, in denen die konkrete Arbeit von qualifizierten einheimischen Kräften durchgeführt und verantwortet wird.

Neben der Durchführung konkreter Projekte der Entwicklungszusammenarbeit und der dazugehörigen fachlichen personellen Begleitung war die Ausbildung qualifizierten einheimischen pastoralen Personals von Anfang an ein zentrales Anliegen des internationalen kirchlichen Engagements. Missionarinnen und Missionare waren nicht nur die ersten Entwicklungshelfer, die aus ihrer christlichen Motivation heraus konkrete Maßnahmen der Bildung, Gesundheitsfürsorge und landwirtschaftlichen Entwicklung durchgeführt haben. Sie waren von Anfang an auch darum bemüht, einheimische Kräfte an ihrer Aufbauarbeit zu beteiligen und sie zu selbstständigen Akteuren zu machen. Heute bildet die Ausbildung von einheimischen Priestern, Ordensleuten, Katechisten und engagierten Laien in

den jeweiligen Partnerländern den Schwerpunkt der durch die kirchlichen Missionswerke geförderten Projekte. Die Verkündigung der befreienden Botschaft des Evangeliums ist im Kontext eines ganzheitlichen Verständnisses von Mission vom konkreten Einsatz für eine reale Verbesserung der Lebensverhältnisse der Menschen nicht zu trennen. Deswegen bedeutet die Ausbildung kirchlicher Verantwortungsträger zugleich immer auch die Qualifizierung von Fachpersonal, das sich aus einer existentiell begründeten und reflektierten Motivation heraus für die Menschen und mit ihnen für die Verbesserung realer Lebensbedingungen einsetzt. Die Ausbildung dieser Verantwortungsträger wäre in ihrer Bedeutung und Tragweite verkannt, wenn sie als ein lediglich innerkirchlicher Vorgang betrachtet würde. Sie ist immer zugleich auch ein Beitrag zum aktiven Aufbau einer lokalen Zivilgesellschaft, die in den konkreten Lebenswelten der Menschen vor Ort verwurzelt ist. Sie dient damit in nachhaltiger Weise dem Aufbau von Netzwerken kompetenter Fachleute, die sich in der Mitte der Gesellschaft für gerechtere und humanere Lebensbedingungen einsetzen.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass Wertorientierung nicht nur in der Begründung der Entwicklungspolitik ihren genuinen Ort besitzt, sondern vor allem eine Frage der konkreten Durchführung der entsprechenden Maßnahmen darstellt. Von daher sollte Entwicklungspolitik künftig verstärkt ihr Augenmerk auf eine wertorientierte Aus- und Weiterbildung der Partner richten. Dies kann nur im Rahmen eines dialogischen Prozesses gelingen, der die Wertorientierungen beider Partner ins Gespräch bringt und auf eine tragfähige Übereinstimmung in den grundlegenden Fragen abzielt. Ziel eines solchen Dialogs ist es, dass das Denken und Handeln beider Partner von den Werten getragen und durchdrungen ist, die letztlich auch durch die konkreten entwicklungspolitischen Maßnahmen gefördert werden sollen. Eine nachhaltige Zielerreichung wird nämlich auf Dauer nur dort möglich sein, wo es gelingt, eigenständige Akteure in den Partnerländern zu gewinnen, die gemeinsame Ziele und Werte verinnerlicht haben und die darauf gegründeten Projekte und Entwicklungsmaßnahmen mit der notwendigen fachlichen Expertise situationsgerecht und eigenverantwortlich in die Realität umsetzen.

- 1/ Vgl. Sen, Amartya: *Economic Development and Capability Expansion in Historical Perspective*. In: *Pacific Economic Review*. 2000. Nr. 6/2. S. 179-191. Hier: 184.: „The ‚capability approach‘ to understanding human progress focuses on the expansion of human capability at the root of progress of individual and social living.“
- 2/ Johannes XXIII.: Sozialenzyklika „Mater et Magistra“. 1961. Nr. 219.
- 3/ Die katholische Soziallehre bezeichnet das hier zugrunde liegende Prinzip als „Subsidiaritätsprinzip“. Pius XI. formuliert das folgendermaßen: „Wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen.“ (Pius XI.: Sozialenzyklika „Quadragesimo Anno“. 1931. Nr. 79.)

## EIGENINTERESSE, UNIVERSELLE NORMEN DES GERECHTEN UND PARTIKULARE VORSTELLUNGEN DES GUTEN

WELCHE WERTBINDUNGEN BRAUCHT DIE ENTWICKLUNGSPOLITIK?

*Gerhard Kruij*

Im Folgenden soll es weder um eine theologische noch um eine politisch-nationalstaatliche Begründung für Entwicklungspolitik gehen. Auch argumentiere ich nicht für eine bestimmte Prioritätenbildung entwicklungspolitischer Ziele. Ich möchte lediglich versuchen, eine vernünftige moralische Begründung von Entwicklungspolitik zu skizzieren, die prinzipiell von allen Menschen „guten Willens“, die sich einem rationalen Diskurs zu stellen bereit sind, akzeptiert werden kann. Darüber hinaus versuche ich, die Vorteile einer solchen moralphilosophischen Perspektive und die Gefahren deutlich zu machen, die sich ergeben, wenn man sie ausschließt oder vernachlässigt.

### 1. BEGRÜNDUNG DER ENTWICKLUNGS- ZUSAMMENARBEIT AUS EIGENINTERESSE

Entwicklungspolitik wird häufig durch das langfristige und wohlüberlegte Eigeninteresse der Geberseite begründet, wobei seitens der Nehmerseite ein entsprechend komple-

mentäres Eigeninteresse vorausgesetzt wird. Für viele entwicklungspolitische Aktivitäten wird faktisch ein solches Eigeninteresse auch das zentrale *Movens* des Handelns sein. Verwiesen wird dabei auf strategische außen- und geopolitische Interessen sowie auf wirtschaftliche Interessen der Sicherung von Absatzmärkten für eigene Produkte oder des Zugangs zu wichtigen Rohstoffen. Auch wird Entwicklungszusammenarbeit für die Bekämpfung des Terrorismus oder die Eindämmung unerwünschter oder als gefährlich angesehener Migrationsströme in Anspruch genommen. In den letzten Jahrzehnten ist überdies zunehmend deutlich geworden, dass die drängenden ökologischen Probleme, wie beispielsweise der Klimawandel, gar nicht anders bewältigt werden können als durch internationale Zusammenarbeit. Diese kann nur gelingen, wenn sie für alle von Nutzen ist, was wiederum die Bereitschaft der reicheren Länder voraussetzt, die Entwicklung der ärmeren Länder zu unterstützen und „mit gutem Beispiel“ voranzugehen. Besonders für die in der Tradition Hobbes'scher Vertragstheorien stehende wirtschaftsethische Schule „ökonomischer“ Rekonstruktion von Moral, wie sie in Deutschland prominent von Karl Homann vertreten wird, dominiert dieser Ansatz.<sup>1</sup> Hier werden entwicklungspolitische Maßnahmen als Mittel zur Erzeugung von „win-win-Situationen“ verstanden. Neuerdings findet man eine durchaus überzeugende Revitalisierung dieses Ansatzes in denjenigen Arbeiten, die internationale Entwicklungszusammenarbeit aus der Notwendigkeit der Bereitstellung globaler öffentlicher Güter heraus begründen.<sup>2</sup> Insofern hierbei umfassend möglichst alle wohlverstandenen langfristigen Eigeninteressen berücksichtigt werden, lässt sich auf diesem Wege tatsächlich ein sehr hoher Anteil entwicklungspolitischer Maßnahmen begründen. Grundsätzlich ist auch nichts dagegen einzuwenden, dass Akteure ihre eigenen Interessen für die Formulierung von Handlungszielen und zur Handlungsmotivation einsetzen. Das Eigeninteresse muss und darf auch aus moralischer Perspektive nicht diffamiert werden. Auch vom Ergebnis her muss es nicht unbedingt einen Widerspruch geben zwischen Eigeninteresse und moralisch begründeten Maßnahmen und Konzepten.

## 2. EIGENINTERESSE ALLEIN GENÜGT NICHT!

Trotzdem scheint die Begründung von Entwicklungszusammenarbeit allein aus Eigeninteresse nicht ausreichend zu sein. Zwar lässt sich zeigen, dass die Etablierung allgemeiner Regeln, deren Einhaltung durch ein System positiver und negativer Anreize sicherzustellen versucht wird, durchaus im wohlverstandenen langfristigen Eigeninteresse derjenigen

liegt, die in eine solche Kooperation einbezogen werden. Jedoch stellt die Berücksichtigung eigener Interessen nicht prinzipiell sicher, dass solche Regeln wirklich „fair“ sind, d.h. dass dabei auch die Interessen der schwächeren Kooperationsteilnehmer, also der Partner und Hilfeempfänger, die Interessen zukünftiger Generationen und das Wohl der Natur in angemessener Weise Berücksichtigung finden. Auch kann dadurch nicht garantiert werden, dass Menschen geholfen wird, die zwar dieser Hilfe dringend bedürfen, an deren Wohlergehen der Hilfegeber aber kein eigenes Interesse hat. Das Eigeninteresse der Stärkeren kann dazu führen, dass bestimmte Gruppen aus der Kooperation derjenigen, unter denen ein solches Regelwerk zustande kommt, generell ausgeschlossen bleiben. Anreiz- und Sanktionssysteme sind auch selten so geschlossen, dass nicht noch enorme Handlungsspielräume bleiben bzw. nicht alle erwünschten Handlungen mit ökonomischen Anreizen und nicht alle unerwünschten Handlungen mit Sanktionen belegt sind oder belegt werden können. In solchen Fällen ist es nützlich, wenn die Handelnden nicht nur von ihrem Eigeninteresse getrieben, sondern auch moralisch motiviert und von moralischen Tugenden geprägt sind. Schließlich bleibt unklar, woher diejenigen ihre Motivation nehmen sollen, die solche Regelsysteme überhaupt erst einführen und dabei möglicherweise hohe Risiken und Opfer in Kauf nehmen müssen, wenn sie dabei nicht auf moralische Ressourcen, sondern nur auf ihr Eigeninteresse zurückgreifen können. Diese Probleme entsprechen den bekannten Grundproblemen kontraktualistischer Konzepte: Sie stellen keine fairen Kooperationsbeziehungen sicher und leisten keine Einbeziehung wirklich aller gegenwärtigen oder zukünftigen Betroffenen. Sie müssen nicht zu gerechten Ergebnissen führen und sind nicht universell.

## 3. MORALISCHE RESSOURCEN DER ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT

Um dieses Defizit zu überwinden, muss die Legitimationsgrundlage von Entwicklungszusammenarbeit um genuin moralische Elemente erweitert werden. Dafür kommen nun allerdings nicht alle Moraltheorien und Begründungsstrategien in Frage. Konzepte, die individualistisch, partikularistisch und damit relativistisch bleiben, können Fairness und Inklusion aller offenbar genauso wenig sicherstellen, wie nicht-kognitivistische Konzepte, die allein auf moralische Gefühle oder Intuitionen setzen. Eine solche genuin moralische Erweiterung, die diese Nachteile vermeidet, kann beispielsweise mit der Begründung erfolgen, dass alle Menschen in

gleicher Weise bestimmte Rechte (Menschenrechte) haben. Dies wiederum kann in einer vernunftbezogenen naturrechtlichen Tradition wie in Teiltraditionen der katholischen Soziallehre, mit nachmetaphysischen Konzepten von Diskursethik wie bei Jürgen Habermas, durch „transzendentalen Tausch“ wie bei Otfried Höffe<sup>3</sup>, durch eine handlungstheoretische Reflexion auf den Zusammenhang angestrebter Zwecke, die vom Handelnden als „gut“ aufgefasst werden müssen, oder mit den Voraussetzungen der Handlungsfähigkeit und der logisch notwendigen Generalisierung der dafür benötigten Rechte wie bei Alan Gewirth<sup>4</sup> begründet werden. Entscheidend ist, dass durch solche Ansätze die Geltung moralischer Normen nicht auf je individuelle Interessenkalküle, partikuläre Ethostraditionen oder individuelle moralische Intuitionen, sondern auf das Kriterium der Universalisierbarkeit zurückgeführt wird, das mehr bedeutet als eine Berufung auf einen meist diffus bleibenden „common sense“. Dabei sind durchaus Verbindungen mit der vertragstheoretischen Tradition möglich; die Urzustandssituation des Vertragsabschlusses muss dann allerdings – wie etwa bei John Rawls<sup>5</sup> – unter idealisierende Bedingungen gestellt werden, um Fairness und Nicht-Exklusion zu gewährleisten. Eine genauere Argumentation kann dann zusätzlich zeigen, dass diese Rechte entsprechend dem Prinzip der Unteilbarkeit der Menschenrechte<sup>6</sup> nicht nur negative, sondern auch positive Rechte umfassen. Auch positive Rechte sind Freiheitsrechte – ohne sie kann es keine „reale“ Freiheit geben.<sup>7</sup> Es erscheint naheliegend, dass insbesondere den positiven Rechten auch Pflichten entsprechen, die die Hilfegeber auch im moralischen Sinn zur Hilfeleistung verpflichtet. Zu diesen unverzichtbaren positiven Menschenrechten gehören sicherlich das Recht auf eine minimale Gesundheitsversorgung, ein soziokulturelles Existenzminimum und das Recht auf Bildung.<sup>8</sup> Da bei positiven Rechten jedoch notorisch unklar bleibt, wer die ihnen entsprechenden positiven Pflichten zu übernehmen hat, muss es zu einer „moralischen Arbeitsteilung“ kommen, d.h. es muss durch entsprechende Organisation und langfristig durch Institutionalisierung klargestellt werden, wem vor anderen die entsprechenden Kompetenzen und Pflichten zukommen.<sup>9</sup>

#### 4. DIE NOTWENDIGKEIT EINER GLOBALEN PERSPEKTIVE

Dabei ist mit dem „moral point of view“, der eine solche Perspektive von der eigennutzenorientierten Argumentation unterscheidet, von einem moralischen Universalismus auszugehen, der kein vernunftbegabtes Wesen aus dem moralischen Universum ausschließt. Die Tradition katho-

lischer Soziallehre ist im Blick auf die Fragen globaler Gerechtigkeit im Grundsatz ausgesprochen klar.<sup>10</sup> Auf der Bischofssynode „Über die Gerechtigkeit in der Welt“ hieß es schon 1971, noch vor der Stockholmer Umweltkonferenz und dem ersten Bericht des Club of Rome: „Unerfindlich ist, wie die reichen Völker es rechtfertigen wollen, ihren Zugriff auf die Güter der Erde noch weiter zu steigern, wenn das zur Folge hat, dass entweder die anderen Völker niemals über ihre elende Notlage hinauskommen oder gar die physischen Grundlagen des Lebens auf der Erde Gefahr laufen, zerstört zu werden“ (IM 64-7). Es ließen sich eine ganze Serie weiterer Stellen anführen, in denen in der Katholischen Soziallehre mit Bezug auf die „Einheit der Menschheitsfamilie“ globale Gerechtigkeit gefordert wird. Früher als andere hat offenbar die katholische Kirche – und das ist kein Zufall – die nationale Begrenzung von Gerechtigkeitsfragen überwunden, den „methodischen Nationalismus“<sup>11</sup> abgelegt und einen globalen Standpunkt eingenommen. Dies hat sicherlich mit dem Antrieb zur Weltmission zu tun, der das Christentum von Anfang an in unterschiedlichen Ausprägungen begleitete und mit Kolonialismus und Imperialismus wirklich globale Ausmaße annahm. Doch lässt sich die Forderung nach globaler Gerechtigkeit auch außerhalb des theologischen Gedankens gemeinsamer Gotteskindschaft rechtfertigen? An dieser Stelle kann die bekannte Paulskirchenrede von Jürgen Habermas<sup>12</sup> von 2001 paraphrasiert werden: Man muss nämlich nicht an einen Schöpfergott glauben, um zu verstehen, welche moralische Bedeutung die gemeinsame Gotteskindschaft aller Menschen haben könnte. Intuitiv ist vielen Menschen klar, dass Solidarität und Gerechtigkeit heute nicht mehr an familiären, kulturellen oder nationalen Grenzen Halt machen können. Dies gilt erst recht für die „Generation global“<sup>13</sup> der Jüngeren, die von Anfang an in einer globalisierten Welt heranwächst, was auch ihre moralischen Einstellungen prägt. Menschen mit einem starken „Sinn für Ungerechtigkeit“<sup>14</sup> mag es sogar zynisch vorkommen, wenn man die Forderung erhebt, auch vermeintlich eindeutige moralische Urteile müssten noch vernünftig begründet werden.<sup>15</sup>

Der eigentlich moralische Standpunkt wird erst dann erreicht, wenn ich prinzipiell bereit bin, die Rechte, die ich für mich in Anspruch nehme, auch anderen zuzugestehen. Die Bereitschaft zur Übernahme dieses moralischen Standpunktes lässt sich jedoch nicht erzwingen, auch nicht durch eine deduktive Argumentation. Man kann aber wohl zeigen, dass Reziprozität dermaßen stark in unsere Kommunikations- und Lebensformen eingewoben ist, dass niemand, der überhaupt auf das Zusam-

menleben Wert legt, sich ihr gänzlich entziehen kann. Schon Alvin Gouldner hat überzeugend gezeigt, dass der Reziprozitätsgedanke in allen menschlichen Kulturen in ähnlicher Weise vorkommt.<sup>16</sup> Man kann dies auch vom Grundgedanken der Freiheit des Menschen her rekonstruieren: Wenn wir uns jeweils selbst als freie Wesen verstehen und im Sinne dieses Reziprozitätsgedankens wechselseitig als freie Wesen anerkennen, dann lässt sich dies auch so formulieren, dass wir einander ein „Recht auf Rechtfertigung“ einräumen, also anerkennen, dass niemandem eine Norm oder ein Gesetz aufgezwungen werden kann, das ihm gegenüber nicht durch vernünftige Argumentation gerechtfertigt werden kann.<sup>17</sup>

In einem nächsten Schritt kann die Reichweite dieses reziprok anerkannten Rechts auf Rechtfertigung bestimmt werden. So wie niemand will, dass jemand auf der Welt über ihn verfügt, muss er auch anerkennen, dass niemand anderer will, dass über ihn verfügt wird. Wer also einen „moral point of view“ einzunehmen bereit ist, muss damit anerkennen, dass jeder möglicherweise durch seine Handlungen Betroffene ein Recht auf Rechtfertigung hat. Durch den Prozess der Globalisierung in einer zunehmend stärker vernetzten Welt, schließlich auch durch das zunehmende Wissen um diese Vernetzung, werden alle Bewohner/innen der Erde zu potenziellen Betroffenen. Er muss also das Recht auf Rechtfertigung prinzipiell allen Menschen auf der Welt einräumen; zugleich hat er selbst dieses Recht allen gegenüber, deren Handlungen Rückwirkungen auf ihn haben könnten. Der moralische Raum der Rechtfertigung ist also ein universeller.

Dieses universelle Recht auf Rechtfertigung impliziert zunächst auf jeden Fall diejenigen minimalen Lebensbedingungen, die die Voraussetzung dafür sind, ein solches Recht überhaupt wahrnehmen zu können. Darüber hinaus impliziert es Rechte, deren Verweigerung sicherlich nicht gerechtfertigt werden könnte, also zum Beispiel das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, die freie Entfaltung der Persönlichkeit, die Religions- und Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit, aber auch die Ausstattung mit einem soziokulturellen Existenzminimum. Man kommt so zu einer Liste grundlegender, allen Menschen zustehender Rechte, die sowohl viele der bekannten Menschenrechte als negative Abwehrrechte umfasst, wie auch bestimmte positive Rechte. Insbesondere haben alle Menschen auf der ganzen Welt ohne Unterschied das Recht, solche Rechte zu haben. Die hier in Anspruch zu nehmende Moral oder die hier zu berücksichtigende Gerechtigkeit müssen prinzipiell eine globale Extension annehmen.

## 5. GLOBALE VERTEILUNGSGERECHTIGKEIT

Dieser Ansatz bei den minimalen Rechten aller Menschen gewährleistet aber zunächst nur, dass allen ein Existenzminimum zu einem menschenwürdigen Überleben zugestanden wird. Das wäre für die Armutprobleme der Welt, in der wir leben, ja schon viel, da etwa ein Fünftel der Menschheit an oder unter diesem Minimum lebt. Gerechtigkeit erschöpft sich aber nicht darin, dass Menschen nur ein Überlebensminimum zugestanden wird. Man kann zeigen, dass sich aus einem universellen Recht auf Rechtfertigung auf jeden Fall auch Tauschgerechtigkeit, Verfahrensgerechtigkeit und Chancengerechtigkeit weltweit ableiten lassen.<sup>18</sup> Das allein hätte schon enorme Konsequenzen. Die Tauschgerechtigkeit verlangt einen fairen Welthandel.<sup>19</sup> Die Verfahrensgerechtigkeit verlangt die Mitwirkung aller an politischen Entscheidungen, die sie betreffen. Institutionen wie die Weltbank oder der IWF müssten demokratischer werden; in der Generalversammlung der VN müsste die Bevölkerungszahl der Mitgliedsstaaten in Form von Stimmrechten berücksichtigt werden. Die Chancengerechtigkeit stellt massiv die Aufteilung der Welt in extrem ungleiche Staaten und deren Grenzen zur Abwehr von Migranten in Frage.<sup>20</sup>

Ein besonderes Problem stellt die Frage einer weltweit gerechten Verteilung nach Kriterien der Gleichheit dar.<sup>21</sup> Wenn Menschen arbeitsteilig kooperieren, kann das Kooperationsergebnis nicht mehr einzelnen zugeschrieben werden, sondern ist das Produkt einer Gemeinschaft, so dass alle Mitglieder dieser Gemeinschaft Anspruch auf einen Teil davon haben. Diese Anteile müssen nicht unbedingt gleich groß sein, aber je mehr diese Gemeinschaft insgesamt zustande bringt, um so plausibler ist es, alle Mitglieder der Gemeinschaft über das Existenzminimum hinaus besser zu stellen. Unter den Ethikern, die sich mit Fragen der globalen Gerechtigkeit befassen, ist nach wie vor umstritten, ob durch die Globalisierung die Kooperationsbeziehungen der Menschen zueinander weltweit schon so dicht geworden sind, dass man von einem gemeinsamen Produktionsergebnis sprechen kann, so dass sich eine über das Existenzminimum hinausgehende Pflicht zu einer gleichmäßigeren Verteilung ergeben würde. Je stärker die Globalisierung voranschreitet, je stärker sich die globalen Märkte integrieren, je komplexer die internationale Arbeitsteilung wird, um so stärker wird der moralische Druck in Richtung größerer Gleichheit, bis hin zu einer globalen Anwendung des viel diskutierten Differenzprinzips von John Rawls, nach dem Ungleichheiten nur dann zugelassen sind, wenn es faire Chancengerechtigkeit gibt und auch die

Ärmsten noch besser gestellt sind, als unter Bedingungen einer weniger ungleichen Verteilung.<sup>22</sup> Über einen menschenrechtsbasierten Ansatz hinaus ergeben sich also Gerechtigkeitsansprüche aus der globalen Kooperation, in deren Rahmen es nicht möglich ist, die zunehmend gemeinsam erzielten Kooperationsgewinne eindeutig individuellen oder partikularen kollektiven Leistungen zuzuordnen. Eine faire Verteilung dieser globalen Kooperationsgewinne setzt deshalb voraus, dass alle Menschen Anteil an den weltweiten Wohlstandsgewinnen haben, die Unterschiede zwischen den Menschen nicht zu groß werden und erst recht nicht ganze Regionen von diesen Entwicklungen ausgeschlossen bleiben.

## 6. DIE AMBIVALENZ DES WERTEDISKURSES

Man kann solche moralischen Überlegungen über den Begriff der „Werte“ in die Diskussion einbringen. Auch der Titel des vorliegenden Buches fragt nach den „Wertbindungen“ der Entwicklungszusammenarbeit. Aus meiner Perspektive ist mit den oben angedeuteten Überlegungen zu globaler Gerechtigkeit bereits das Wesentliche zu den nötigen Wertbindungen der Entwicklungszusammenarbeit gesagt. Aber könnte mit „Werten“ nicht noch viel mehr gemeint sein?

Christen und Nichtchristen berufen sich immer wieder auf „Werte“, oft auch auf „christliche Werte“, die für unsere „christliche Gesellschaft“ unauflösbar wichtig seien. Eine breite Diskussion rankt sich um die Frage, ob Europa als eine „Wertegemeinschaft“ aufgefasst werden kann, welche kulturellen Werte Europa zusammenhalten<sup>23</sup> und inwiefern diese als christliche Werte bezeichnet werden können. Für manche werden Werte als „Deus ex machina“ gesetzt, und es wird der Eindruck erweckt, als ließen sich unsere gesellschaftlichen Probleme mit einem starken Wertebewusstsein lösen.<sup>24</sup> Der Begriff der „Werte“ meint meist etwas, was moralisch handelnden Subjekten wichtig ist, was sie sich als Ziel allein oder gemeinsam setzen, was sie erstreben. Wenn sich diese Zielsetzungen über die Zeit hinweg ändern, kann man von einem „Wertewandel“ sprechen. Pessimisten neigen dazu, dies als einen „Werteverlust“ zu deuten.<sup>25</sup>

Schon diese wenigen Hinweise machen deutlich, wie „merkwürdig un-scharf“<sup>26</sup> in den verschiedenen Kontexten der Begriff „Wert“ verwendet wird. Noch deutlicher wird diese Komplexität des Begriffsfeldes, wenn

man inhaltlich fragt, welche Werte es denn gibt bzw. was von Menschen mit dem Begriff „Wert“ im moralischen Bereich genannt wird. Auf die Frage „Welche Werte halten Sie für wichtig?“ könnte beispielsweise verwiesen werden auf moralische Tugenden wie Hilfsbereitschaft, Pünktlichkeit, Toleranz oder Wahrhaftigkeit. Andere würden verweisen auf Institutionen wie die Familie, das Eigentum, die Demokratie, wieder andere auf moralische Regeln wie das Reziprozitätsprinzip oder die Goldene Regel, die Menschenrechte oder das Prinzip der Gerechtigkeit als Fairness. Manche würden ästhetisch Wertvolles benennen wie etwa ein schönes Kunstwerk, eine schöne Landschaft, oder eben „das Schöne“ schlechthin. Religiös geprägten Menschen dürften zentrale Elemente ihrer Tradition und ihres Glaubens als so wichtig erscheinen, dass sie sie ebenfalls als „Werte“ apostrophieren, etwa als Wert einer bestimmten Spiritualität, eines bestimmten Ritus oder einer Institution wie des Papsttums. Es können eben sowohl moralische Regeln, Tugenden, Prinzipien, Ziele und Institutionen wie ästhetische, kulturelle oder religiöse „Dinge“ als „wertvoll“ erachtet werden. Anders als universelle moralische Normen müssen Werte auch nicht von allen geteilt werden. Es gibt durchaus eine legitime Pluralität von Werten, sowohl hinsichtlich ihres strittigen Geltungsanspruchs als auch hinsichtlich unterschiedlicher Reichweiten bzw. legitimer Anwendungsbereiche.

## 7. INTERKULTURALITÄT DER ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT

Weil sich Entwicklungszusammenarbeit häufig kulturenübergreifend über Prozesse interkultureller Begegnung mit interkulturellen Verständigungen, Missverständnissen und Konflikten vermittelt, muss damit gerechnet werden, dass die Werte der Hilfegeber nicht immer mit den Werten der Partner und Hilfeempfänger übereinstimmen. Genauso wenig wie es moralisch erlaubt sein kann, in der Entwicklungszusammenarbeit gegen die Interessen der Partner und Hilfeempfänger zu verstoßen, kann es ebenfalls nicht legitim sein, ihnen von außen Wertevorstellungen aufzuzwingen, die von ihnen nicht geteilt werden.

Gerade in der Entwicklungszusammenarbeit muss immer mitreflektiert werden, dass viele Entwicklungsländer in ihrer Geschichte einem westlichen Kulturimperialismus ausgesetzt waren, der bis heute nachwirkt und die Probleme interkultureller Zusammenarbeit prägt, möglicherweise verstärkt durch weiterhin bestehende Asymmetrien der Macht- und Reich-

tumsverteilung. Entscheidend ist, wie heute insbesondere die mit der Kolonialisierung verbundene Christianisierung gedeutet wird und welchen Raum wir als Vertreter und Erben dieser westlichen Geschichte „den anderen“ einräumen und zugestehen. Wenn diese Geschichte einseitig vereinnahmend gedeutet wird, wird das Fremde der anderen Kultur abermals zum Verschwinden gebracht. In seiner Eröffnung der lateinamerikanischen Bischofsversammlung in Aparecida (Brasilien) formulierte Papst Benedikt XVI. am 13. Mai 2007: „Echte Kulturen sind weder in sich selbst verschlossen noch in einem bestimmten Augenblick der Geschichte erstarrt, sondern sie sind offen, mehr noch, sie suchen die Begegnung mit anderen Kulturen, hoffen, zur Universalität zu gelangen in der Begegnung und im Dialog mit anderen Lebensweisen und mit den Elementen, die zu einer neuen Synthese führen können, in der man die Vielfalt der Ausdrucksmöglichkeiten und ihrer konkreten kulturellen Verwirklichung respektiert.“<sup>27</sup> Entscheidend dabei ist freilich, dass diese Offenheit der Kulturen und die Bereitschaft zur Begegnung eine wechselseitige sein muss, dass das hier Gesagte prinzipiell für alle Kulturen in gleicher Weise gilt, insbesondere für die, der man selbst angehört. Von einem Dialog lässt sich nur sprechen, wenn bestimmte Fairnessbedingungen erfüllt sind, d.h. wenn die Beteiligten sich wechselseitig die gleichen Rechte zugestehen, wenn beide bereit sind, durch den Prozess der interkulturellen Begegnung zu lernen, wenn keine Seite von vornherein davon ausgeht, sie werde ohne Zweifel und mit guten Gründen unverändert und bestärkt aus der Begegnung hervorgehen.

Auf der Basis diskursethischer Einsichten und im Kontext der Debatten um das 500-Jahr-Gedenken der Entdeckung bzw. Eroberung Amerikas habe ich versucht, Regeln für den Umgang mit kontroversen Geschichtsinterpretationen aufzustellen.<sup>28</sup> Aus diesen lassen sich Regeln für interkulturelle Dialoge<sup>29</sup> ableiten, die ich heute folgendermaßen formulieren würde:

1. Jeder und jede Gruppe darf an interkulturellen Dialogen teilnehmen, d.h. die Beteiligten dürfen niemanden ausschließen, der mit Dialogbereitschaft am Dialog teilnehmen möchte.
2. Im interkulturellen Dialog müssen alle Beteiligten die Kultur aus der Sicht aller anderen betrachten, indem sie so weit wie möglich versuchen, deren Perspektive einzunehmen, sich in die Perspektive der anderen hineinzusetzen und dadurch zu einem tieferen Verstehen der fremden Kultur zu gelangen. Das verlangt insbesondere:

- (a) Jeder und jede Gruppe darf jedes Element seiner/ihrer eigenen Kultur in den Diskurs einführen. Alle anderen müssen sich mit ihm befassen und es mit ihrer eigenen Kultur in Beziehung setzen.
  - (b) Jeder und jede Gruppe darf jedes Element der Kultur eines anderen bzw. einer anderen Gruppe in Bezug auf alle Geltungsansprüche problematisieren, wenn er bzw. sie selbst diese Problematisierung begründet. Alle anderen müssen sich dann dieser Problematisierung stellen.
  - (c) Jeder darf seine Gefühle, Einstellungen, Wünsche und Interessen hinsichtlich der eigenen und der fremden Kultur äußern, insbesondere in Bezug darauf, welche Relevanz sie für ihn hat und welchen Sinn sie ergibt. Alle anderen müssen diese Äußerungen wahrnehmen, zu verstehen suchen und sie mit eigenen Einstellungen, Wünschen, Interessen und Sinnbezügen in ein Verhältnis setzen.
3. Niemand darf durch irgendeinen Zwang daran gehindert werden, diese Rechte auch wahrzunehmen.
  4. Das, was ein Einzelner oder eine Gruppe über sich selbst und den Sinn ihrer Existenz in einem solchen Selbstverständigungsdiskurs sagt (und dabei nicht moralische „Fragen der Gerechtigkeit“ zur Diskussion stellt), verdient die Anerkennung aller übrigen, ohne ihrer Zustimmung zu bedürfen.
  5. Im Rahmen eines interkulturellen Dialogs müssen Fragen der Verständlichkeit in einem hermeneutischen, Fragen historischer Wahrheit in einem theoretischen, Fragen moralischer Richtigkeit (Gerechtigkeit) in einem praktischen Diskurs geklärt werden. Fragen der Wahrhaftigkeit müssen in einem Selbstverständigungsdiskurs und Fragen der Sinnhaftigkeit in einem Sinndiskurs ausgetauscht und ohne Konsenszwang abgearbeitet werden. Es ist jederzeit jedem Beteiligten möglich, von der einen Diskursart in die andere überzugehen, wenn er dafür einen Grund angibt. Im Zweifelsfall muss diskursiv zu klären versucht werden, in welcher Diskursart man sich gerade befindet bzw. befinden sollte.

## 8. DAS „GERECHTE“ UND DAS „GUTE“

An dieser Stelle sind weitere Differenzierungen nötig. Innerhalb des Feldes von Werten gibt es Bereiche, für die legitimerweise ein universeller Anspruch erhoben werden muss, selbst wenn auch dieser faktisch nicht von allen geteilt wird. Hierzu gehören beispielsweise die Menschenrechte und grundlegende Gerechtigkeitsprinzipien wie beispielsweise die Tauschgerechtigkeit (z.B. beim Handel) oder die Verfahrensgerechtigkeit (z.B. in Gerichtsverfahren auch die andere Seite zu hören). Tatsächlich finden sich solche grundlegenden Gerechtigkeitsprinzipien in ähnlicher Weise in allen Kulturen, und zumindest auf dem Papier sind die Menschenrechte von der überwiegenden Mehrheit der Staaten weltweit akzeptiert. Ich bezeichne in der Tradition liberalen Nachdenkens über Moral diesen Bereich von moralischen Grundlagen, für die universelle Geltung zu behaupten und durchzusetzen ist, als „moralische Regeln der Gerechtigkeit“. Auf der anderen Seite halten Menschen vieles für gut und erstrebenswert, was andere gleichgültig lässt oder von ihnen abgelehnt wird. Für diese partikularen „Vorstellungen des Guten“ kann keine universelle Geltung beansprucht werden. Vielmehr muss allgemein moralisch gefordert werden, dass Menschen, Gesellschaften und Kulturen den partikularen Vorstellungen des Guten der anderen mit Toleranz begegnen. Allerdings dürfen die partikularen Vorstellungen des Guten nicht den moralischen Regeln der Gerechtigkeit widersprechen. Insofern gibt es einen Vorrang des Gerechten vor dem Guten und eine Grenze der Toleranz.<sup>30</sup>

Für die Angehörigen von Religionen ergibt sich aus dieser notwendigen Unterscheidung des Gerechten und des Guten eine grundlegende Schwierigkeit. Denn dasjenige, was in ihrem eigenen Selbstverständnis ihrem Leben und auch ihrem moralischen Handeln letztlich Sinn gibt, ist faktisch nicht universell, sondern gehört zu den partikularen Vorstellungen des Guten dieser jeweiligen Religion. Deshalb wird von gläubigen Menschen häufig gesagt, eine universelle Basis für moralisches Handeln könne es nicht geben, man brauche sehr wohl eine religiöse Begründung, sonst drohe die Moral leerzulaufen, werde auf einen reinen Formalismus reduziert. Man muss hier jedoch unterscheiden zwischen Motivation, Sinn und Begründung. Selbstverständlich reicht die rein rationale Einsicht nicht aus, um zum moralischen Handeln motiviert zu sein, seinen Sinn zu erkennen und insbesondere auch mit dem immer wieder vorkommenden Scheitern zurechtzukommen. Hier braucht es Ressourcen, die über das rein vernünftig Einholbare hinausgehen. Christen werden hier auf ihren

Glauben, auf ihre Hoffnung, auf die erfahrene oder zumindest erhoffte, unverdiente Liebe ihres Gottes zurückgreifen, was wohl in der Einbettung und Stützung einer Glaubensgemeinschaft leichter gelingt denn als isoliertes Individuum, auch wenn jeder vor Gott immer im Letzten eine individuelle Person ist. Nichtchristen haben, wenn sie nicht an ihrem Leben verzweifeln, dafür andere Ressourcen, sei es aus ihrem jeweiligen religiösen Glauben, sei es aus anderen Sinnbezügen. Gläubige können zwar für sich selbst behaupten, dass für sie in diesem Punkt ihr Glaube unverzichtbar ist. Aber sie werden wohl nicht sagen, dass Nichtgläubige erst dann moralisch handeln können und erst dann ihrem Leben einen Sinn abgewinnen können, wenn sie sich zuvor zum Christentum oder einer anderen Religion bekehrt haben. Anders verhält es sich jedoch, wenn es nicht um Motivation und Sinn des Moralischen geht, sondern um die Frage, was denn nun das moralisch Richtige sei. Hier kann m.E. auch ein Christ oder ein Angehöriger einer anderen Religion nicht einfach nur aus seinem Glauben schöpfen, sondern er ist zur Erkenntnis des moralisch Richtigen auf die Vernunft und vernünftige Argumentationen angewiesen. Der religiöse Glaube verlangt, nach Gerechtigkeit zu streben, das Bekenntnis eines menschenfreundlichen Gottes in einer Praxis der Gerechtigkeit zu verkörpern. Aber ein Glaube und mit ihm religiöse Offenbarungsschriften sagen nicht, was jeweils Gerechtigkeit sei, z.B. welche Verteilung materieller Güter in welcher Situation als gerecht anzusehen sei (nach Gleichheit, nach Bedarf, nach Leistung?). Ein religiöser Glaube sagt auch nicht, ob überhaupt und wenn ja unter welchen Bedingungen beispielsweise die Institution des Marktes im Bereich der Wirtschaft mit der Forderung nach Gerechtigkeit vereinbar ist. Hier brauchen wir die Vernunft, die letztlich allen Menschen gemeinsam ist. Wäre es nicht so, müssten wir uns mit Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen immer zuerst über weltanschauliche oder religiöse Fragen einigen, bevor wir zu einer Übereinstimmung in Fragen moralischer Richtigkeit kämen. Es ist aber möglich, über solche Differenzen hinweg zu einer gemeinsamen Auffassung des moralisch Richtigen zu gelangen – zugleich dieses moralisch Richtige dann aber möglicherweise aus sehr unterschiedlicher Motivation zu tun und ihm verschiedene Sinngehalte zu geben.

Fragen des Guten sind in besonderer Weise mit individueller und kollektiver Identität verbunden. Sowohl als Individuen wie als kollektive Großsubjekte (gesellschaftliche Gruppen, Organisationen, Staaten etc.) sind wir darauf angewiesen, in der Dialektik von Fremdwahrnehmung und

Selbstwahrnehmung und in der Bearbeitung eigener Ziele „Identitäten“ auszubilden. Dabei gehört zu unserer jeweiligen Identität sowohl ein bestimmtes Konglomerat von Vorstellungen des Guten, in denen wir uns möglicherweise von anderen Identitäten sehr wohl unterscheiden, als aber auch eine bestimmte Menge von moralischen Vorstellungen der Gerechtigkeit, die wir mit anderen teilen und über die wir uns als moralisch integre Subjekte ausweisen. Zum Kernbestand von Identitäten gehören deshalb sowohl gemeinsam mit anderen geteilte Überzeugungen wie auch partikulare Vorstellungen, in denen legitimerweise Unterschiede möglich sind.

Die Tatsache, dass auch heute als universell gültig anerkannte allgemeine moralische Regeln der Gerechtigkeit zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten aus bestimmten Kontexten heraus zum ersten Mal formuliert wurden (wie z.B. die Menschenrechte in der Unabhängigkeitserklärung der USA und in der Französischen Revolution), bedeutet nicht, dass die Partikularität ihrer Genese ihre Geltung auf eben diesen partikularen Raum für immer festlegen würden. Vielmehr kann das, was in einem partikularen Raum zum ersten Mal entdeckt worden ist, auch aus anderen Kontexten heraus als gültig anerkannt werden, wenn es auch dort überzeugt. Interkulturelle Rezeptionsprozesse dieser Art kennen wir in der Kulturgeschichte der Menschheit in großer Zahl. Die Menschenrechte sind zwar „im Westen“ entstanden, sie sind aber keine „westlichen Werte“ sondern Werte der gesamten Menschheit. Selbst diejenigen, die mit Recht stolz darauf sind, dass ihre Genese sich in ihrem Kulturraum vollzogen hat, dürfen deshalb keinen Monopolanspruch auf sie erheben.

Dementsprechend muss die Entwicklungszusammenarbeit aus moralischen Gründen einen Beitrag dazu leisten, die moralischen Regeln der Gerechtigkeit weltweit durchzusetzen. Insbesondere dürfen sie von ihr nicht verletzt werden. Umgekehrt darf in der Entwicklungszusammenarbeit nicht versucht werden, anderen die eigenen partikularen Vorstellungen des Guten aufzuzwingen. Eine Entwicklungszusammenarbeit zwischen Partnern, die bestimmte Vorstellungen des Guten miteinander teilen, ist unproblematisch, solange dadurch nicht moralische Regeln der Gerechtigkeit und der Respekt vor den Vorstellungen des Guten Dritter verletzt werden.

Moralische Regeln der Gerechtigkeit und partikulare Vorstellungen des Guten haben für unterschiedliche Träger von Entwicklungszusammenar-

beit nicht dieselbe Bedeutung. Während übernationale staatliche (wie die EU) und nationalstaatliche Träger (wie das BMZ) sich weitgehend auf moralische Regeln der Gerechtigkeit beschränken müssen, weil sie durch die demokratische Willensbildung in ihren Ländern kaum zur Realisierung partikulärer Vorstellungen des Guten legitimiert sind, können zivilgesellschaftliche, insbesondere auch kirchliche Träger partikuläre Vorstellungen des Guten, die der Gerechtigkeit nicht widersprechen, in Kooperation mit entsprechenden Partnern sehr wohl fördern wollen und zur Grundlage ihrer Zusammenarbeit machen. So ist es legitim, dass die katholische Kirche über ein Hilfswerk wie Adveniat besonders Projekte in katholischer Trägerschaft in Lateinamerika unterstützt. Andererseits ist Misereor, insofern es auch staatliche Mittel bekommt und als diese Projekthilfen ausschüttet, verpflichtet, auch in einem gewissen Umfang nicht-katholische Projekte zu fördern.

## 9. WERTE UND MORALBEGRÜNDUNGEN IM ÖFFENTLICHEN DISKURS

Wenn kirchliche bzw. zivilgesellschaftliche Organisationen ihre Anliegen in die Diskussion um die Begründung und Zielsetzung staatlicher Entwicklungszusammenarbeit einbringen, müssen sie dabei zeigen können, dass sie „gerechte“, d.h. hier allgemein begründbare Anliegen darstellen und nicht nur auf partikuläre Vorstellungen des Guten zurückgehen. Deshalb werden auch Christen in ihrem Engagement für eine Ausweitung und Verbesserung staatlicher Entwicklungszusammenarbeit sowohl von ihrem Glauben her als auch durch den Rekurs auf allgemein menschliche und auf Vernunft begründete Gerechtigkeitsregeln argumentieren. Sie dürfen dabei nicht einer bestimmten Versuchung erliegen, die sich daraus ergibt, dass Begründungen allgemeiner Gerechtigkeitsregeln aus partikularen Vorstellungen des Guten (für Christen z.B. aus der biblischen Tradition) zwar für die Anhänger dieser Vorstellungen (*ad intra*) eine höhere Überzeugungs- und Motivationskraft mit sich bringen, im öffentlichen Diskurs aber im Gegensatz dazu sich dem Risiko einer erheblich einfacheren Zurückweisung – eben als partikuläre, nicht allgemein gültige Vorstellungen des Guten einer bestimmten Gruppe – aussetzen.

Ähnliches gilt für politische Parteien. Auch für sie ist es durchaus legitim, in der Formulierung ihrer politischen Ziele auch auf die eigenen partikularen Traditionen und zentralen Merkmale ihrer partikularen Identitäten zu rekurrieren. Zugleich müssen sie jedoch – durchaus entsprechend

ihrem Ziel, politische Mehrheiten zu organisieren – deutlich machen können, inwiefern ihre Ziele allgemein konsensfähig sind oder zumindest dem Gemeinwohl nicht widersprechen. Dabei sollten sie nicht der verständlichen, aus politisch-strategischen Interessen motivierten Versuchung unterliegen, das, was eigentlich Allgemeingut sein müsste, allein für sich zu reklamieren und den anderen abzusprechen. Konfliktivität, die für pluralistische Gesellschaften nicht nur unvermeidbar, sondern in einem gewissen Grad erwünscht ist, muss immer wieder in ein prekäres Gleichgewicht zum ebenfalls unverzichtbaren Grundkonsens in wichtigen Fragen des Zusammenlebens gebracht werden.

Welche Regeln zu den moralischen Regeln der Gerechtigkeit gehören und tatsächlich universelle Geltung beanspruchen können oder nicht, schließlich auch welche Vorstellungen des Guten tatsächlich Vorstellungen des *Guten* sind und wo die Grenzen zwischen beiden liegen, ist selbstverständlich in pluralen Gesellschaften und zwischen unterschiedlichen Kulturen notorisch umstritten. Deshalb wird in Gremien, in politischen Arenen und in der breiten Öffentlichkeit ständig darüber gestritten. Diese Diskurse müssen möglichst so geführt werden, dass die Perspektiven aller Betroffenen zu Wort kommen können, dass niemand ausgeschlossen wird und dass niemand auf Grund seiner Positionen mit Sanktionen zu rechnen hat, um die Chancen möglichst zu erhöhen, dass eine Verständigung möglich wird. Insbesondere muss in Fällen interkultureller Differenzen den jeweils anderen zugestanden werden, noch Lernprozesse und interne Verständigungsprozesse durchlaufen zu können. Im Falle der moralischen Regeln der Gerechtigkeit bedeutet dies, einen Konsens über ihre allgemeine Geltung anzustreben. Im Falle der Vorstellungen des Guten genügt es jedoch, die Position des jeweils anderen zu verstehen, ohne sie zu teilen, um sie in einem qualifizierten Sinn als eine legitime Vorstellung des Guten, mit der man nicht einverstanden ist, anerkennen (d.h. tolerieren) zu können.

- 1| Vgl. hierzu: André Habisch / Karl Homann, *Der Ertrag der Kooperation. Institutionenethische Zugänge zur Nord-Süd-Problematik*, in: André Habisch / Ulrich Pöner (Hg.), *Signale der Solidarität*, Paderborn 1994, 113-138. Kritisch hierzu: Gerhard Kruij, *Armutsbekämpfung und „nachhaltige Entwicklung“*. Der notwendige Beitrag der reichen Staaten des Nordens, in: Marianne Heimbach-Steins / Andreas Lienkamp / Joachim Wiemeyer (Hg.), *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden*, Freiburg i. Br. u. a. 1995, 367-384.
- 2| Vgl. Stefan Hielscher / Ingo Pies, *Internationale Öffentliche Güter – Ein neues Paradigma der Entwicklungspolitik?*, in: Udo Ebert (Hg.), *Wirtschaftsethische Perspektiven*, Bd 8. Grundsatzfragen, Unternehmensethik, Institutionen, Probleme internationaler Kooperation und nachhaltiger Entwicklung, Berlin 2006, 201-227.
- 3| Otfried Höffe, *Gerechtigkeit als Tausch? Zum politischen Projekt der Moderne*, Baden-Baden 1991.
- 4| Alan Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago/London 1978.
- 5| Vgl. John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1993.
- 6| Vgl. hierzu: Heiner Bielefeldt, *Menschenwürde. Der Grund der Menschenrechte*, Berlin 2008.
- 7| Michael Krennerich, *Soziale Rechte sind Freiheitsrechte! Plädoyer für ein freiheitliches Verständnis wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Rechte*, in: *Jahrbuch Menschenrechte (Frankfurt) 2007*, 57-66.
- 8| Vgl. hierzu: Gerhard Kruij, *In der Menschenwürde begründet. Für ein Menschenrecht auf Bildung auch in Deutschland*, in: *Herder Korrespondenz 63 (2009)*, 145-149.
- 9| Klassisch hierzu: Henry Shue, *Mediating Duties*, in: *Ethics 98, July 1988*, 687-704.
- 10| Im Folgenden verwende ich Gedanken und teilweise wörtliche Passagen aus Gerhard Kruij, *Katholische Kirche in einer globalisierten Welt*, in: Reinhard Göllner / Markus Knapp (Hg.), *Kirche der Zukunft - Zukunft der Kirche*, Münster u.a. 2006, 117-136; Gerhard Kruij, *Globale Gerechtigkeit und Option für die Armen. Konsequenzen für die weltweite Armutsbekämpfung*, in: Martin Dabrowski / Judith Wolf (Hg.), *Globalisierung und Gerechtigkeit*, Paderborn 2009 (im Erscheinen).
- 11| Ulrich Beck, *Generation Global. Ein Crashkurs*, Frankfurt am Main 2007.
- 12| Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen. Die Rede des diesjährigen Friedenspreisträgers des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels*, in: *FAZ*, 15.10.2001, 9.
- 13| Ulrich Beck (Anm. 11).
- 14| Ian Kaplow / Christoph Lienkamp (Hg.), *Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext*, Baden-Baden 2005.
- 15| Vgl. Amartya Sen, *Globale Gerechtigkeit. Jenseits internationaler Gleichberechtigung*, in: Christoph Horn / Nico Scarano (Hg.), *Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Frankfurt am Main 2002, 466-476.
- 16| Alvin W. Gouldner, *The Norm of Reciprocity. A Preliminary Statement*, in: *American Sociological Review 25(1960)*, 161-178.
- 17| Vgl. Rainer Forst, *Zu einer kritischen Theorie transnationaler Gerechtigkeit*, in: Reinold Schmücker / Ulrich Steinvorth (Hg.), *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven*, Berlin 2002, 215-232.
- 18| Vgl. zum Folgenden Gerhard Kruij, *Vom „Sinn für Ungerechtigkeit“ zur „Globalisierung der Gerechtigkeit“*, in: Ian Kaplow / Christoph Lienkamp (Hg.), *Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext*, Baden-Baden 2005, 100-116.

- 19| Seit Jahren arbeiten wir in einer „Sachverständigengruppe Weltwirtschaft und Sozialethik“, die an die Wissenschaftliche Arbeitsgruppe der Kommission X „Weltkirche“ der Deutschen Bischofskonferenz angebunden ist, an einer ethischen Bewertung weltwirtschaftlicher Zusammenhänge. Zum Welthandel vgl. Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“, *Welthandel im Dienst der Armen*, Bonn 2006.
- 20| Vgl. Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“, *Ökonomisch motivierte Migration zwischen nationalen Eigeninteressen und weltweiter Gerechtigkeit*, Bonn 2005.
- 21| Siehe auch Wilfried Hinsch, *Gerechtfertigte Ungleichheiten. Eine Studie über die Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*, Berlin, New York 2002.
- 22| Rawls hat die Anwendung seines Differenzprinzips auf Fragen globaler Gerechtigkeit abgelehnt. Siehe John Rawls, *Das Recht der Völker*, Berlin 2002.
- 23| Vgl. z.B. Wolfgang Huber, *Europa als Wertegemeinschaft. Zu den christlichen Grundlagen des Kontinents*, in: *Die Politische Meinung* 218(2002), 61-72. Im Folgenden werden verwendet: Gedanken und teilweise wörtliche Passagen aus Gerhard Kruip: *Moral und Religion im interkulturellen Dialog*, in: Thies, Christian (Hg.): *Der Wert der Menschenwürde*. Paderborn 2009, 223–239.
- 24| Karl Homann, *Anreize und Moral. Gesellschaftstheorie – Ethik – Anwendungen*, Münster 2003, 69.
- 25| Ich gehöre in diesem Fall zu den Optimisten. Vgl. Gerhard Kruip, *Werteverlust – Wertewandel – Wertepolitik. Ressourcen für eine postkonventionelle Moral*, in: Vittorio Hösle u.a. (Hg.), *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover Bd. 12/2001*, Wien 2001, 137-155.
- 26| Dietmar Mieth, *Gemeinsame Werte? Europa angesichts globaler Herausforderungen*, in: *Erwachsenenbildung* 53(2007), 58-62.
- 27| Benedikt XVI., *Eröffnungsansprache von Papst Benedikt XVI. zu Beginn der 5. Generalversammlung am 13. Mai 2007*, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik*, 13.-31. Mai 2007, Bonn 2008, hier 321-322.
- 28| Gerhard Kruip, *Kirche und Gesellschaft im Prozess ethisch-historischer Selbstverständigung. Die mexikanische Kontroverse um die ‚Entdeckung‘ Amerikas*, Münster 1996.
- 29| *Eine klare Vorstellung solcher Regeln für den interkulturellen Dialog gibt es auch im Vatikan: Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi*, 19.05.1991, Bonn 1991.
- 30| *Zur Begründung und den Grenzen der Toleranz – beide liegen letztlich in der Menschenwürde – siehe die hervorragende Studie von Rainer Forst, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main 2003.

## SOLIDARITÄT IN DER ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT

Peter Molt

Entwicklungspolitische Absichtserklärungen und Programme enthalten heute zumeist das Bekenntnis, Entwicklungszusammenarbeit und Armutsbekämpfung beruhen auf einer Verpflichtung zur internationalen Solidarität. So betonen die programmatischen Verlautbarungen der Europäischen Union, der *European Consensus*, die Afrikastrategie und die Erklärung von Lissabon, Gerechtigkeit und Solidarität seien Grundwerte menschlichen Lebens. Den europäischen Werten entspreche eine humanitäre Verpflichtung und die Wahrung der Menschenrechte. Deshalb müsse den Bürgern der Europäischen Union ein besseres, solidarisches Verständnis für die weltweite Interdependenz und Entwicklungszusammenarbeit vermittelt werden.<sup>1</sup>

Die Begründung der offiziellen Entwicklungszusammenarbeit aus der Verpflichtung zur Solidarität ist allerdings erst in den letzten Jahrzehnten in Gebrauch gekommen. Das gilt auch für private und kirchliche Verlautbarungen. So sucht man in einem von den beiden Kirchen 1966 herausgegebenen *Handbuch zur Entwicklungspolitik* vergeblich nach einem Beitrag zu dem Stichwort „Solidarität“.<sup>2</sup> Damals war dieser Begriff noch eng mit der Geschichte und den Werten der Arbeiterbewegung verbunden. Die katholische Soziallehre hielt den

Begriff der Solidarität wegen seiner Herkunft von unterschiedlichen philosophischen Ausgangspositionen für mehrdeutig, während sie das „Solidaritätsprinzip“ – zusammen mit Personalismus und Subsidiaritätsprinzip – zu den strukturbildenden Prinzipien der Ordnung von Staat und Gesellschaft rechnete.<sup>3</sup>

Es ist für die folgenden Überlegungen nicht nötig im Detail auf die sich verändernde Verwendung des Begriffs „Solidarität“ einzugehen. Unter Solidarität versteht man heute in den Sozialwissenschaften eine besondere Form sozialer Kooperation, die auf Bindungen und Verpflichtungen innerhalb eines Kollektivs zurückgehen und die sehr verschiedene Ziele und Motive umfassen kann. Insbesondere haben sich im modernen Wohlfahrts- und Nationalstaat umfassende Solidarbeziehungen entwickelt.<sup>4</sup> Die Übertragung des Begriffs auf eine moralische Verpflichtung zu einer weltweiten, alle Menschen umfassende internationalen Solidarität ist dagegen umstritten.<sup>5</sup>

#### **ENTWICKLUNGSHILFE AUS MITGEFÜHL**

Zweifellos sind in den letzten zwanzig Jahren das Wissen um die Armut in der Dritten Welt, die Bereitschaft zur privaten Hilfe und die Akzeptanz öffentlicher Entwicklungszusammenarbeit in vielen westlichen Ländern gewachsen. Vor fünfzig Jahren war die Verbindung mit der Mission das hauptsächliche Motiv für das ehrenamtliche und karitative Engagement in der Entwicklungshilfe. Das Verständnis des christlichen Gebots der Nächstenliebe ist inzwischen darüber hinaus gewachsen. In der Tradition der christlichen Werte fühlen sich heute viele Menschen in den vom Christentum geprägten Teilen der Welt aufgerufen, gerade auch den Armen und Fremden in den Entwicklungsländern zu helfen. Auf dieser Gesinnung beruht der Erfolg der christlichen Hilfswerke, wie MISEREOR, Brot für die Welt, aber auch anderer Nichtregierungsorganisationen. Das Engagement vieler Bürger, die sich für die Linderung der Armut und Not in der Welt einsetzen, durch Spenden und ehrenamtlichen Einsatz, zeugt davon, dass diese Werte in unserer Gesellschaft lebendig sind. Aus dieser Gesinnung speisen sich die mehr und mehr an Gewicht gewinnenden anwaltschaftlichen Aktionen, die sich dafür einsetzen, dass die Not in den Entwicklungsländern nicht verdrängt oder vergessen wird, die am Unrecht und der Ungerechtigkeit in der Welt leiden und die für eine gerechtere Weltordnung eintreten. Durch die vielfältigen persönlichen Verbindungen mit Partnern in den Entwicklungsländern, durch die inten-

sivere Berichterstattung in den Medien und das sehr viel dichter gewordene personelle Netz der Hilfsorganisationen wird die Not in anderen Teilen der Welt viel direkter als früher erlebt. Das zeigt sich bei großen Naturkatastrophen, wie etwa dem „Tsunami“, der weltweit eine riesige Spendenaktion auslöste. Das Spendenaufkommen für die Entwicklungs- und Nothilfe ist allerdings eine sehr volatile Erscheinung, wie sich schon in der Bevorzugung der Nothilfespenden im Vergleich zu Spenden für Entwicklungshilfeprojekte zeigt. Auch können die gleichen Leute, die mitfühlend für solche Hilfskampagnen spenden, sich bei anderen Gelegenheiten fremdenfeindlich als Gegner von Migration und Asyl verhalten. Schließlich sind Spendenkampagnen oft organisierte an emotionale Gefühle appellierende Werbeaktionen für Zwecke, die zwar gerechtfertigt sein mögen, aber mit dem Inhalt der Kampagne wenig zu tun haben.

Mitgefühl und Engagement für die Opfer von Not, Ungerechtigkeit und Unterdrückung sind emotionale, auf jeden Fall aber freie und wertebezogene Entscheidungen des Einzelnen. Für Christen entspringen sie nicht zuletzt dem Gebot der Nächstenliebe, gerade auch dem Fremden und Armen gegenüber. Nächstenliebe und Mitleid als Motiv unterscheiden sich aber substantiell von „Solidarität“ als einem auf wechselseitiger Verpflichtung gründenden sozialen Handeln.

#### **SOLIDARITÄT ZWISCHEN STAATEN?**

Tätige Nächstenliebe mit den Armen und Notleidenden und solidarische Zusammenarbeit können Bestandteil des Selbstverständnisses von Organisationen, Genossenschaften und Gemeinschaften werden. Gilt dies aber auch für Staaten? Können diese aus Nächstenliebe handeln oder sich sogar wechselseitig zur Solidarität verpflichten?

In der politischen Rhetorik wird dies heute vorausgesetzt. „Internationale Solidarität“ gehört wie „Partnerschaft“ und „internationale soziale Gerechtigkeit“ zu den Begriffen, mit denen Entwicklungszusammenarbeit – in Abgrenzung zur Außen- und Außenwirtschaftspolitik, zur auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik sowie vor allem zur Verteidigungspolitik, die ausschließlich von nationalen Interessen bestimmt wird – als altruistisches Handeln legitimiert werden soll. So schreibt das BMZ auf seiner Homepage, die europäische Kultur basiere auf der Idee, dass die Starken die Schwachen unterstützen. Der Reichtum in den Industriestaaten verpflichte nicht nur zum Dienst am Wohle der eigenen Staatsbürger, son-

dern zu dem aller Menschen, besonders der Armen in den Entwicklungsländern.<sup>6</sup>

Die Problematik dieser Aussage zeigt sich an der seit Jahrzehnten immer wieder aufbrechenden Kontroverse, ob nicht Entwicklungszusammenarbeit weniger von Idealen und mehr vom „wohlverstandenen nationalen Eigeninteresse“ bestimmt werden sollte.

Staatliche Entwicklungszusammenarbeit, deren Anfänge auf den „point four“ der Rede des amerikanischen Präsidenten Harry S. Truman zur Lage der Nation 1949 zurückgehen, ist heute ein fester Teil der staatlichen Außenbeziehungen. In den ersten Jahrzehnten wurde sie im Wesentlichen von macht- und wirtschaftspolitischen Zielen bestimmt. Sie stand unter dem Vorzeichen der Auseinandersetzung zwischen den westlichen Ländern und dem „Sowjetblock“, bei der es dem Westen vor allem darum ging, eine Abhängigkeit der neu aus den Kolonialreichen entstehenden Staaten vom Sowjetblock zu verhindern. Die bisherigen Kolonialmächte Frankreich und Großbritannien sahen in der Unterstützung ihrer ehemaligen Kolonien auch ein Mittel, um ihre privilegierten wirtschaftlichen Interessen und ihre international herausragende Stellung als ständige Mitglieder des UN-Sicherheitsrats zu erhalten. Dazu kam das Interesse der Industrieländer an der Sicherung der Rohstoffbasis und der Förderung der Exportmärkte.

Erst als seit Beginn der 1970er Jahre die Weltbank und die Regionalbanken, der IWF, die Vereinten Nationen und ihre Sonderorganisationen sowie der Europäische Entwicklungsfonds als gewichtige Geber auf den Plan traten, gewann der wirtschaftliche und technische Charakter der Hilfe an Bedeutung. Nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes und vorbereitet durch die ideell motivierten Nichtregierungsorganisationen fanden auch humanitäre Motive, wie die Wahrung der Menschenrechte, die Sicherung der Grundbedürfnisse und die Partizipation der Bevölkerungen Eingang in die internationalen Beziehungen und Hilfsprogramme für die Entwicklungsländer. Interventionen aus humanitären Gründen, zum Erhalt zerfallender Staaten und zur Bewahrung des Friedens ebenso wie die Erkenntnis globaler Bedrohungen durch Klimawandel haben die Bereitschaft zur internationalen Kooperation dann weiter befördert. Das hat auch zu einer Ausweitung und Differenzierung der Ziele der Entwicklungszusammenarbeit geführt. Sie gehört heute zur „soft power“, der sich die Industriestaaten ohne eine Gefährdung ihres Einflusses in der

internationalen Staatengemeinschaft nicht mehr entziehen können. Auch aufstrebende Schwellenländer, wie die Volksrepublik China, Indien und die erdötreichen Golfstaaten sind in den Kreis der Geber eingetreten. Die Wirkung der Entwicklungszusammenarbeit als „soft power“ hat nicht nur die Zusammenarbeit in einer Vielzahl von Organisationen beflügelt, sondern auch zur Bereitschaft geführt, sich etwa im Rahmen des *Development Assistance Committee* (DAC) der OECD Regeln und gemeinsamen Beurteilungen zu unterwerfen. Die *Paris Declaration on Aid Effectiveness* ist das jüngste Beispiel dafür, dass von einer möglichst wenig an partikularen Interessen gebundenen Entwicklungszusammenarbeit die größte „soft power“ Wirkung erwartet wird.

Insofern haben sich die „wohlverstandenen nationalen Interessen“ verändert. Die Abwägung der Prioritäten der Entwicklungszusammenarbeit wird schwieriger. Der Einsatz von Entwicklungshilfemitteln zur Exportförderung und damit zum Erhalt von Arbeitsplätzen ist in einer globalisierten Wirtschaft immer weniger zielführend, während Sicherheitsinteressen, die Verhinderung unerwünschter Migrationsströme oder Umweltfragen in den Vordergrund rücken. Damit wird es allerdings schwieriger, nationale Interessen und die zu ihrem Erreichen einzusetzenden Instrumente und Maßnahmen zu bestimmen. Für die Mitgliedsstaaten der Europäischen Union gibt es heute im Wesentlichen bereits eine einheitliche Interessenslage.

Dabei stellt sich auch die Frage, ob die Forderungen, die von den internationalen Konferenzen und Organisationen an die nationale Politik herangetragen werden, wirklich so altruistisch sind, wie sie klingen. Gerade die internationalen Organisationen haben in den letzten sechzig Jahren erhebliche Eigeninteressen entwickelt. Eine mit anderen Politikfeldern vernetzte Entwicklungspolitik muss deshalb einem rationalen politischen Kalkül folgen. Sie muss von ihren politischen Zielen und der Zweckmäßigkeit ihrer Maßnahmen her gerechtfertigt und verantwortet werden. Altruistische und moralische Argumente können in diese Abwägung einfließen, aber sie können nicht letztlich bestimmend sein, weil in der internationalen Politik nicht nur die Motive zählen, sondern auch die Frage, welche Maßnahmen zur Zielerreichung am besten geeignet sind, welche möglichen Nebeneffekte eintreten und schließlich, ob die Partnerregierung bereit und in der Lage ist, sich die Zielsetzung zu eigen zu machen. Die oft tief greifenden Meinungs- und Interessenunterschiede zwischen den Gebern und Empfängern können mit noch so viel Rhetorik

allenfalls übertüncht aber nicht beseitigt werden. Schließlich können sich hinter einer altruistischen Argumentation auch andere Ziele und Interessen verbergen und die rationale Bewertung der Angemessenheit und Zweckmäßigkeit der Maßnahmen erschwert werden.

Auch für die Entwicklungszusammenarbeit darf auf die rationale Erörterung ihrer Zwecke im Rahmen der gesamtstaatlichen Interessen nicht verzichtet werden. Es gibt zwischen souveränen Staaten keine gesonderte entwicklungspolitische Solidarität. Staaten können nur mehr oder minder gemeinsame Interessen haben, die zudem zeitlich variabel sind, es sei denn, sie sind institutionell verfestigt, wie im Falle der Europäischen Union.

### **WERTEORIENTIERTE SOLIDARISCHE ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT**

Bedeutet diese Einwände gegen eine allzu breite Verwendung des Begriffs „Solidarität“ das Aufgeben einer wertebestimmten Entwicklungszusammenarbeit?

Die Feststellung, dass Staaten Interessen vertreten, sagt noch nichts darüber aus, wie diese Interessen bestimmt und wie sie am besten erreicht werden. Die Entwicklungszusammenarbeit der letzten fünfzig Jahre zeigt, dass Zweckbestimmung, Umfang und Modalitäten sich ständig verändern. Die Definition der Interessen und der sich daraus ergebenden Ziele und Maßnahmen ist bestimmt durch einen vielfältigen und vielseitigen Diskurs. Darin haben neben den Regierungen und Verwaltungen zivilgesellschaftliche Organisationen und Gemeinschaften zunehmend Gewicht. Es kennzeichnet geradezu die heutige Weltgesellschaft, dass es mehr und mehr die nationalstaatlichen Grenzen überschreitende Gruppierungen und Netzwerke gibt, welche die internationale Politik und damit auch die Entwicklungszusammenarbeit beeinflussen können. Viele orientieren sich dabei an gemeinsamen Werten. Bestes Beispiel sind die Kirchen und Religionsgemeinschaften, die viele grenzüberschreitende solidarische Bindungen geknüpft haben. Als eine an gemeinsamen Werten orientierte Zusammenarbeit hat auch die Konrad-Adenauer-Stiftung in den Anfängen ihrer Arbeit in Entwicklungsländern den Begriff Solidarität verstanden, als sie ihrer internationalen Abteilung die Bezeichnung „Institut für internationale Solidarität“ gab. Diese Namensgebung sollte damals das Ziel der neuen Aufgabe ausdrücken, nämlich solidarisch und partnerschaftlich mit all denjenigen zusammen zu arbeiten, welche sich

weltweit, vor allem in der Dritten Welt für eine freiheitliche, demokratische und gerechte Ordnung auf der Grundlage des christlichen Menschenbildes einsetzen. In dem damaligen Verständnis drückt sich in dem Begriff Solidarität eine personale Verbundenheit und Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit Menschen anderer Länder und Kulturen aus, welche gleiche oder verwandte Ziele und Wertevorstellungen haben. Das hat heute noch Gültigkeit. Solidarität in der Entwicklungszusammenarbeit bedeutet vertrauensvolle Zusammenarbeit zwischen all jenen, denen es um eine gerechtere Welt mit weniger Armut und Not geht.

Darum gewinnen seit Jahren, wenn auch nicht nach außen voll sichtbar, die Dialogrunden, die Arbeitsgemeinschaften und Netzwerke, die quer durch die Staaten und Gesellschaften danach suchen, wie Frieden, mehr Gerechtigkeit und der Erhalt der weltweiten Lebensgrundlagen verwirklicht werden können, an Bedeutung. Die nationalstaatlichen Gesellschaften werden immer heterogener, innerhalb der Grenzen des Nationalstaates bilden sich heute immer mehr Gemeinschaften mit spezifischen Eigenschaften, Mentalitäten, Werten und Interessen.

Diese Heterogenität wirkt über die Grenzen hinweg. Wir sind Zeuge einer entstehenden Weltkultur, die einem dialektischen Prozess unterliegt. Einerseits wächst ihre Heterogenität, andererseits beruht sie auf einem gemeinsamen universalen Wissen, der modernen Technik und auf interdependenten Märkten. Weltweit gleichen sich auch die staatlichen Organisation und Institutionen – zumindest formal – immer mehr aneinander an und der Erfolg des Einzelnen beruht immer weniger auf traditionellen Ordnungen, als auf seinem Bildungs- und Markterfolg. Für die Gestaltung der Weltgesellschaft werden der Dialog, das gemeinsame Erkennen von Herausforderungen, das gemeinsame Handeln und die wechselseitige Unterstützung immer wichtiger.

### **NORMEN SOZIALER ORDNUNG**

Das eigentliche Kernproblem für die Zukunft ist nicht der weitere Fortschritt für den „reichen“ Teil der Menschheit, sondern die Frage, wie sich eine Weltgesellschaft gestalten lässt, in der die Mehrheit der materiell armen Menschen ihren Platz hat und menschenwürdig leben kann. Über die karitative und humanitäre Hilfe hinaus geht um eine bessere und gerechtere Ordnung, in der auch die Armen ihren Platz haben. Es ist für Christen eine Herausforderung hier ihre Wertvorstellungen einzubringen.

Grundlage des christlichen Gemeinwohlbegriffs ist die Würde jedes einzelnen Menschen. Für einen am Gemeinwohl ausgerichteter Staat steht der Mensch im Mittelpunkt, seine Freiheit zur Lebensgestaltung und zur Entfaltung seiner Fähigkeiten, sein Recht auf ein würdiges Leben, eingebunden in seine Familie, seine Nachbarschaft, in die religiöse Gemeinschaft und in soziale Gemeinschaften. Ein dem christlichen Menschenbild verpflichteter Staat regelt das Zusammenleben seiner Bürger nach dem Subsidiaritätsprinzip und dem Solidaritätsprinzip. Im Mittelpunkt einer solidarischen Entwicklungszusammenarbeit steht die Option für die Armen, die auf den strukturbildenden Prinzipien der Personalität, Subsidiarität und Solidarität gründet.

Die grundlegende Veränderung der Strukturen und Mentalitäten kann nur aus dem Innern der Gesellschaften kommen. Zentralstaatliche Bürokratien können nicht Träger der Entwicklung sein. Der Versuch, von oben an europäischen sozialstaatlichen Systemen orientierte Modelle den Gesellschaften überzustülpen, verfehlt die Realität. Armutsbekämpfung darf sich nicht in sozialen Hilfsprogrammen erschöpfen, sondern sie muss, wenn sie dauernde Wirkungen erzielen will, immer auch die eigenen Erwerbsmöglichkeiten der Armen fördern. Sie darf nicht nur aus Umverteilungsprogrammen bestehen, die sich immer als unzureichend erweisen werden. Letztlich aber geht es um die Gestaltung der politischen und gesellschaftlichen Ordnung, für die der Mensch im Mittelpunkt steht. Solidarische Entwicklungszusammenarbeit bedeutet für Christen mit Gleichgesinnten dafür zu kämpfen, dass alle Menschen, auch die Armen, die Fähigkeiten und die Freiheit erhalten, in eigener Verantwortung ihr Leben zu gestalten. Entwicklung besteht nicht nur in der Verbesserung der ökonomischen Grundlagen oder in der Wahrung der in den Menschenrechten kategorisierten politischen oder sozialen Freiheiten, sondern in der Förderung der Fähigkeit der Menschen, ein menschenwürdiges Leben aus eigener Verantwortung zu führen.

- 1] *„The Community strives to promote understanding of interdependence and encourage North-South solidarity. To that end, the Commission will pay particular attention to raising awareness and educating EU citizens about development“ (European Commission 2006/C 46/01).*
- 2] *Bernhard Hansler und Hans Hermann Walz (Hrsg.), Entwicklungspolitik. Handbuch und Lexikon, Stuttgart/Berlin 1966.*
- 3] *Gustav Gundlach, Solidaritätsprinzip, in: Görresgesellschaft (Hrsg.): Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft Freiburg 1962, Bd. 7, S. 119-122.*
- 4] *Vgl. dazu Steffen Mau, Solidarität und Gerechtigkeit. Zur Erkundung eines Verhältnisses, in Stefan Liebig und Holger Lengfeld (Hrsg.), Interdisziplinäre Gerechtigkeitsforschung. Zur Verknüpfung normativer und empirischer Perspektiven. Frankfurt a. M. 2002, S. 129-154.*
- 5] *Vgl. dazu: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.), Internationale Solidarität. Aus Politik und Zeitgeschehen APuZ 22/2008 26.5.2008. Ferner demnächst: Hanns W. Maull, Sebastian Harnisch und Siegfried Schieder (Hrsg.), Solidarität und Gemeinschaftsbildung in der internationalen Politik. Beiträge zur Soziologie der internationalen Beziehungen, Baden-Baden (im Erscheinen).*
- 6] *Homepage des „Bundesministerium für Entwicklung und wirtschaftliche Zusammenarbeit“, gezogen am 01.02.2009.*

# GABENTAUSCH, HILFE UND ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT

BEOBACHTUNGEN AUS AFGHANISTAN

*Ingeborg Baldauf*

Wie wird deutsches Engagement in Afghanistan unter den Gesichtspunkten von Interessen- und/oder Wertegeleitetheit wahrgenommen? Wie lässt sich Entwicklungszusammenarbeit überhaupt in einem einheimischen Bezugsrahmen verorten? Für diese und verwandte Fragen versucht der folgende Beitrag, einige Argumente zusammenzutragen.

Was auf Deutsch mit dem Wort „Entwicklungszusammenarbeit“ umgangen wird, bezeichnet man in Afghanistan viel unverblümter als „Hilfe“ (*komak*). Der Begriff gehört in das System des Tauschs von Gabe und Gegengabe, auf dem bei den Gesellschaften Zentralasiens die meisten sozialen Beziehungen beruhen, wenn auch sozusagen nur als Ausfallsposition. Dazu wird unten mehr zu sagen sein. Zuerst einige Erläuterungen zum Gabentausch-System, aus denen implizit bereits einiges von der Problematik internationaler Entwicklungszusammenarbeit ersichtlich werden dürfte. Einige Bemerkungen lassen sich als Gleichnis lesen.

Das System des Gabentauschs zielt grundsätzlich auf Ausgewogenheit und Ausgleich: Man sollte ungefähr so viel (zurück)geben, wie man zu bekommen erwartet bzw. be-

kommen hat. Unausgeglichenheit schafft Hierarchie – wer mehr gibt als er bekommen hat, setzt sich an den höheren Platz und lässt den Partner in Schulden zurück oder schlimmer, in seiner Schuld. Natürlich kann dahinter die Absicht stehen, dass ein Partner dauerhaft in Schuld(en) gebracht werden soll und damit einen niedrigeren sozialen Rang zugewiesen bekommt. Wünschenswert im Sinne eines Ideals der gesamtgesellschaftlichen Ausgewogenheit ist ein solcherart hergestelltes soziales Gefälle aber nicht. Vielmehr sollten sich Partner zusammenschließen, die einander grundsätzlich ebenbürtig sind, damit die Chance auf Herstellung des Gleichgewichts gegeben ist und keine der Seiten von Anfang an in die Rolle des Zweitrangigen gedrängt wird. Das afghanische Sprichwort „Gleich gehört mit Gleich zusammen“ bringt es auf den Punkt.<sup>1</sup>

### **GABE – GEGENGABE – BILANZ**

Der Tausch von Gabe und Gegengabe funktioniert eigentlich nur unter ungestörten Bedingungen, im Normalfall, im Planbaren.

Nachbarschafts- und ähnliche Solidarhilfe beruht typischerweise auf solchem Tausch: Spätestens nach ein, zwei Generationen wird sogar für so große Aufgaben wie den Bau eines neuen Hauses, der nur durch Leistungen der ganzen Solidargruppe (in Geld wie in Naturalien und Arbeit) bewältigt werden kann, eine angemessene Gegenleistung erwartet werden, denn auch die anderen brauchen einmal ein neues Gebäude. Kleinere „Gaben“ werden viel schneller und unmittelbarer durch angemessene „Gegengaben“ abgelöst – Hilfe bei der Ernte und bei der Verarbeitung von großen Produktmengen; gehäuft anfallende Näharbeiten bei der Herstellung einer Brautausstattung oder -gabe; besonders leckere oder auch kultisch erforderliche Speisen, wie sie etwa an Wochenenden und Festtagen gekocht und mit den anderen geteilt werden.

Kleine Gaben werden in erster Linie getauscht, damit die bereits existierenden sozialen Beziehungen gefestigt oder neue geknüpft werden. Eine Besucherin, die ein schönes Tuch mitbringt, wird mit einem eben solchen Tuch in der Hand aus dem Haus der Gastgeberin scheiden oder aber diese in großer Verlegenheit zurücklassen, wenn sie nichts Gleichwertiges zu geben vermochte. Auch der Zufallsgast einer Hochzeit, der glaubte, süßes Gebäck als Geschenk zu bringen, verlässt die Hochzeit mit einem Bündel süßen Gebäcks. Wenn überhaupt etwas als „Geschenk“ – und nicht als Gabe – verstanden werden kann, dann sind dies allenfalls

schnell verderbliche Lebensmittel. Von der Bonbonniere aufwärts aber wird getauscht: Stoffbahn gegen Stoffbahn, Porzellan gegen Porzellan. Über Jahre hinweg die Verpflichtungen im Gedächtnis zu behalten und bei passender Gelegenheit einzulösen, erfordert große Konzentration; ältere Frauen sind auf dieses Wissen spezialisiert, manche führen regelrecht Buch über die Gaben.<sup>2</sup> Hochzeiten sind Anlässe für umfassenden Gabentausch zur Festigung der Loyalitätsbeziehungen. Schon allein die Teilnahme an dem Fest eines anderen gehört zum Tauschsystem. Ohne triftigen Grund kann man eine Einladung nicht abweisen, und die Festgeber lösen durch Einladung und Bewirtung all die Schulden ab, die sie über die Jahre bei anderen Festgebern angehäuft haben. Daher ist Kinderlosigkeit eine Tragödie: Man wird nie jemanden zu Hochzeiten laden können und bleibt daher dauerhaft in der Schuld anderer. Junge Frauen werden vollwertige Mitglieder der Gesellschaft, wenn sie nach der Geburt ihres ersten Kindes die anderen Frauen erstmals in eigener Verantwortung bewirten; Männer werden erstmals zum Festgeber, wenn ein Söhnchen beschnitten oder eine Tochter verheiratet wird. Zentralasiatische Feste mögen ruinös sein und waren als vermeintliche Orte von zügelloser Verschwendung Aufklärern, Königen und Staatspräsidenten schon seit jeher ein Dorn im Auge. Da sie aber der Kulminationspunkt des Gabentauschs und damit symbolisch hoch aufgeladen sind, können sie nicht „abgeschafft“ oder durch preiswertere Formen ersetzt werden, solange nicht die Gesellschaft individualisiert und die Festigung von sozialen Bindungen durch gruppen-solidarischen Gabentausch irrelevant wird.

Gabentausch bedeutet nicht notwendigerweise, Gleiches gegen Gleiches zu tauschen. Die Gabe des Ehrengastes kann schon allein darin bestehen, die Hochzeit durch seine Anwesenheit zu schmücken und aufzuwerten. So braucht er kein materielles Geschenk einzubringen, auch wenn er dem Festgeber Aufwendungen bereitet hat. Wer dieses System allerdings missbraucht – was in Afghanistan oft von lokalen Machthabern, Kommandanten oder religiös posierenden Personen berichtet wird – ohne etwa später durch geeignete Solidarleistungen seine Rolle als Ehrengast zu rechtfertigen, hat sich einer besonderen Verfehlung schuldig gemacht: *zulm*, ein Begriff, der von Unterdrückung und Ausbeutung über moralische Finsternis bis Grausamkeit einen breiten Katalog von Fehlverhalten eines Mächtigeren gegenüber dem Machtlosen zusammenfasst.

Die „Erpressung von Leistungen ohne angemessene Gegenleistung“ ist übrigens der Vorwurf, der in peripheren Regionen Afghanistans konven-

tionell der Zentralregierung und vor allem auch vielen ihrer Repräsentanten in der lokalen Verwaltung gemacht wurde, da diese durch die Zentralregierung bestellt wurden (woran sich dank der internationalen Unterstützung eines strikt zentralstaatlichen Regierungsmodells auch unter der neuen Verfassung von 2004 nichts geändert hat). Die einheimische Begrifflichkeit von Korruption speist sich zu einem signifikanten Teil aus diesem *zulm*. Nicht, dass der Beamte eine Gabe erwartet, macht ihn schon korrupt, sondern erst die Verweigerung einer adäquaten Gegengabe in Form von zügiger Erledigung der Angelegenheit, Fürsprache höheren Orts usw., oder gegebenenfalls auch die übertriebenen, maßlosen Forderungen, die er für minimale Gegengaben stellt. Die Tatsache, dass für Leistungen von Funktionären keine „festen Sätze“ bestehen, ergibt sich innerhalb des Systems zwangsläufig. Die Höhe der (Ab)gabe innerhalb einer bestimmten „Preiskategorie“ bemisst sich zwar grundsätzlich an den Möglichkeiten des Gebers, andererseits können auf große, teure Leistungen von vornherein nur solche Menschen Anspruch erheben, deren Tauschpotential überhaupt die richtige Größenordnung erreicht; auch innerhalb dieser Kategorie sind dann die Abgaben gestuft.

Das Verhältnis zwischen Untertan und Herrscher war im vormodernen Afghanistan ebenfalls durch eine Tauschbeziehung geregelt: So lange der Herrscher seinen Untertanen Sicherheit und Schutz bieten konnte, galt er als legitimiert und hatte Anspruch auf Loyalität und Abgaben, sogar wenn er sich ansonsten Übergriffe herausnahm und den Menschen wenig Leistungen erbrachte.<sup>3</sup> Unter den Bedingungen des andauernd „schwachen Staates“ Afghanistan bestehen derartige Tauschverhältnisse (Sicherheit gegen Abgaben) abseits staatlicher Autoritäten weiterhin.<sup>4</sup> Von außen herangetragene Begriffe wie „Gewaltunternehmertum“ (*warlordism*) erfassen das Phänomen meist nur unzureichend, da sie die Stärke der sozialen Bindung zwischen „Warlords“ und Bevölkerung unterschätzen, die dieser Tausch erzeugt, sogar wenn er von außen gesehen sehr unausgewogen erscheinen mag.<sup>5</sup> Im übrigen gilt natürlich das Gesetz der Angemessenheit, das oben für Funktionäre des Staates beschrieben wurde, für nicht-staatliche Machthaber ganz analog. *Zulm* wird auch lokalen Kommandanten vorgeworfen, die mehr erpressen, als ihre Gegenleistungen rechtfertigen.

Bildung ist ein Wert, der auf ganz besondere Weise mit dem Gabe-Gegengabe-System verbunden ist. Das klassische Verhältnis von Meister und Adept durchzog wie in anderen Teilen der islamischen Welt, so auch

in Afghanistan Handwerk, Handel, Schule, Künste und den Kosmos der spirituellen Gelehrsamkeit (Mystik). Fertigkeiten, Wissen und Einsichten des Meisters wurden gegen materielle Zuwendungen und Loyalität getauscht; spirituelle Bindungen und das Verhältnis von Knabe und Verehrer unterfütterten und überhöhten die Tauschbeziehung.<sup>6</sup> Zumindest ein Nachhall dieser vormodernen Verhältnisse besteht in Afghanistan auch heute vielfach noch weiter. Durch das Eingreifen des modernen Staates ist nun eine sozusagen neutrale Vermittlungsinstanz geschaffen, in der der personalisierte Tausch zwischen Meister und Adept durch die – vom Staat durch Gehaltszahlung zumindest theoretisch abgelöste – Verpflichtung des Lehrers zu lehren und allenfalls die Verpflichtung des Schülers ihn zu ehren und etwas zu lernen, ersetzt wurde. Wo aber diese „neutrale“ Instanz Staat eingeschaltet ist, gelten die guten Sitten des angemessenen Tauschs nicht mehr selbstverständlich. Die Konvertibilität von Kapitalformen eröffnet in Afghanistan sozusagen einen Markt für Bildungsangebote an zahlungsfähige Nachfrager, wie ihn der Staat vermutlich nicht vorsah, als er seine Bildungseinrichtungen eröffnete: Der Student, dessen Leistungen für das prestigeträchtige Medizin- oder Ingenieursstudium nicht ausreichen, kann sich gegen eine angemessene Spende an die Universität (z.B. Einrichtungsgegenstände) einen Platz in der Mathematik oder Geschichte erkaufen lassen und wird vielleicht dereinst dort sogar – vermutlich gegen weitere Gaben – ein Abschlussdiplom eintauschen. Die Schwelle zur Korruption sah der Rektor, den ich bei einem solchen Tauschvorgang beobachten konnte, überschritten, sobald er für sich persönlich eine Gabe einfordern, dem reichen Söhnen ein Diplom aus einem „relevanten“ Fach ermöglichen oder auch durch die bevorzugte Zuteilung eines raren Platzes an den bezahlenden Gast einen wirklich begabten Menschen um dessen legitimen Anspruch auf Bildung bringen würde. Unterhalb dieser Schwelle ist der Handel mit Titeln – wenn schon der Bildungsauftrag der staatlichen Institution an der konkreten Person nicht eingelöst wird – offenbar legitim. In den postsowjetischen Nachbarstaaten ist Korruption mittlerweile das Grundmerkmal des gesamten Bildungswesens. Ein Bewusstsein über die Illegitimität des eigenen und fremden Tuns besteht allerdings auch dort, es wird nur ob der Durchgängigkeit des Phänomens nicht handlungswirksam.

Eine Gabe besonderen Werts stellen Töchter dar, die die Eltern in eine arrangierte Ehe – nach westlicher Bezeichnung „Zwangsehe“ – geben. Oft ist diese Gabe sowieso Teil einer langzeitlichen Tauschbeziehung und

erwidert frühere Braut-Gaben, wodurch eine besondere Verdichtung der Beziehungen erreicht wird und die Bräute sozusagen „in der Familie bleiben“.7 Auch in solchen „Menschengaben“-Beziehungen wird auf Ausgewogenheit geachtet: Bräute werden zwischen Gleichen grundsätzlich hin und her gereicht, entweder synchron oder in diachroner Abfolge. Wer immer nur Bräute gibt und nie welche erhält (sondern nur mit anderen Gegenleistungen entschädigt wird), bekommt seine niedrigere soziale Position bestätigt. Derlei grundsätzlich auf Ungleichheit ausgelegte Brautgabe-Verhältnisse bestehen zwischen unterschiedlichen ethnischen und religiös-sozialen Gruppen in Afghanistan. In Einzelfällen kaufen sich auch hoch verschuldete Familien durch eine Braut aus ihren Schulden frei. Der Sonderfall der Ablöse von Blutrache durch eine Frauengabe wird nur mehr bei Teilen der paschtunischen Bevölkerung Afghanistans praktiziert, dort unter Berufung auf das *pashtunwali*, und gilt ansonsten als verwerflich, so wie auch die Einforderung von Mädchen (und Knaben) als Sexualobjekte (oder im Fall der Mädchen auch als Zwangsbräute) durch lokale Machthaber „im Austausch für Schutz“ oder durch die Taliban „im Austausch für religiöse Führung“ als verwerflich gilt.

Arrangierte Ehen sind nicht immer nur auf den Tausch von Bräuten gerichtet. Das patriarchale Denken lässt ja auch zu, dass der Sohn als eine Gabe an seinen künftigen Schwiegervater (zu dessen Unterstützung, Erweiterung seines Loyalitätsverbandes usw.) verstanden wird. Arrangements zwischen besten Freunden sind oft von diesem Streben getragen, und politische Allianzen gewinnen dadurch eine Befestigung und Überhöhung. Wohlgermerkt ist solche Heiratspolitik im „linken“ Teil des gesellschaftlichen Spektrums in Afghanistan mindestens genau so üblich wie in anderen Teilen – Tausch und Bindung zwischen Gruppen überwiegt also gegenüber Vorstellungen von individueller Qualität einer Heiratsbeziehung.

Das grundsätzliche Streben nach Ausgeglichenheit der Tauschbilanz erstreckt sich bis in die letzten Dinge. Idealerweise sollte der Vertrag zwischen den Generationen ja für diachronen Ausgleich sorgen; das Sprichwort „Ein Vater kann zehn Söhne versorgen, aber zehn Söhne nicht einen Vater“ formuliert allerdings die wahrgenommene Fehleranfälligkeit des Systems. Umso wichtiger ist das Ritual der Bitte um den Erlass der Restschuld am Sterbebett: besonders die Einwilligung der sterbenden Mutter, ihre „weiße Milch gerne und ohne Bedauern“ gegeben zu haben, ist von zentraler Bedeutung für die Seelenruhe der Zurückbleibenden.

Um hier Ausgleich zu erwirken, akzeptieren Menschen sogar so schwere Bedingungen wie die Abtretung von Kindern an Personen, denen der/die Sterbende diese zugeteilt wissen möchte – von Vermögensregelungen geringeren Ranges oder von anderen auferlegten Verpflichtungen ganz zu schweigen. Nach dem Tode tritt noch die Sorge ein, ob der/die Verstorbene denn auch mit Gott aus dem Tausch des Nutzungsrechts auf eine lebende Seele gegen seine Verpflichtungen als Mensch mit ausgeglichener Bilanz herausgekommen sei. Vor allem bezüglich ritueller Verpflichtungen wie des fünfmal täglichen Gebetes und des Fastens im Monat Ramadan sorgt die Gemeinde der Hinterbliebenen lieber auf Verdacht für Schuldenbegleichung: Am offenen Grab wird nach dem Tier (aus dem zwölfjährigen zentralasiatischen Tierkreis) gefragt, in dessen Zeichen der/die Verstorbene geboren wurde. Danach berechnet ein Spezialist für dieses Ritual *isqāt* die geschätzte Zahl von verfehlten Gebeten und Fastentagen, und in einer ritualisierten Frage-Antwort-Zeremonie „übernehmen“ Anwesende einen Teil dieser Schuld gegenüber Gott zur künftigen Abtragung (oder Weiterverbuchung in die nächste Generation...). Sache der erbberechtigten Verwandten ist es dann, die irdischen Schulden des/der Toten zu begleichen. Posthumer Ruhm bzw. Ehrverlust wird sich nicht zuletzt daran bemessen, wie es auf dem „Konto“ des/der Verstorbenen bezüglich materieller wie moralischer Verpflichtungen im Gabe-Gegengabe-System bestellt war.

#### HILFE – SPENDE/GESCHENK – EHRE

Alles bisher Thematisierte bezog sich auf den Standardfall des Menschenlebens. Der Ausnahmefall aber ist der, in dem keine Gabe vorgesehen ist und/oder in dem eine Gabe – die ja eine gleichrangige Gegengabe erheischen würde – dem Bedarf auch gar nicht gerecht werden könnte. Dies ist der Fall, in dem *Hilfe* erforderlich wird: ein Krankheitsfall etwa, dessen Schwere das Budget der Familie völlig sprengt; die Zerstörung von Eigentum durch Naturkatastrophen oder Krieg; der Verlust eines Ernährers vor der üblichen Zeit; oder auch eine neuartige, außergewöhnliche Investition wie etwa das Studium eines Jugendlichen aus einer mittellosen Familie. In solchen Fällen trägt das übliche reziproke Solidarnetz von Gabe und Gegengabe nicht. Man muss sich an einen Menschen mit überlegenen Möglichkeiten wenden und um Hilfe (*komak*) ersuchen. Das schließt nicht aus, dass Hilfegeber und Hilfeempfänger von vorne herein schon in einer grundsätzlichen Patron-Klienten-Beziehung standen; ja, diese Konstellation ist eigentlich günstiger für den Bittsteller, als wenn er sich an

einen Menschen völlig außerhalb jedes sozialen Beziehungsgefüges wenden müsste, etwa an einen professionellen Geldverleiher. Patron in diesem Sinne könnte ein lokaler Machthaber sein, als dessen Untertan der Bittsteller sich versteht; ein reicher Philanthrop aus der Heimatstadt; oder unter gegenwärtigen Vorzeichen etwa ein Abgeordneter des eigenen Wahlbezirks, ein Minister aus der gleichen ethnischen Minderheit usw.

Wer Hilfe spendet, rechnet normalerweise nicht mit Rückerstattung, zumindest nicht mit gleichwertiger. Das Schuldverhältnis ist auf Dauer angelegt, bis hin zu *open end*-Varianten. Während das Gabe-Gegengabe-Modell also auf Minimalität von Abstand zielt (sowohl was die Differenz der Gaben und damit die Positionierung auf einer hierarchischen Skala betrifft als auch hinsichtlich der zeitlichen Erstreckung des Unausgewogenheitszustandes), ist das Hilfe-Modell diesbezüglich indifferent. Wer nicht bis hin zum vollständigen Verlust der gegebenen Hilfe grundsätzlich einverstanden ist, wird erst gar keine Hilfe geben. Rückforderung ist nicht systematisch vorgesehen, Rückerstattung ein eher abstraktes Ziel. Der Bittsteller, der Hilfe begehrt, begibt sich in einen so deutlich untergeordneten Rang, dass er dafür auch Demütigungen hinnehmen muss. Wer Hilfe empfängt (und dasselbe gilt beim Erhalt von Geschenken außerhalb des Gabentausch-Systems), reagiert nicht mit Worten des Dankes, sondern mit der Bestätigung, dass er nicht gekränkt ist (z.B. „Macht nichts“, „Ist schon in Ordnung so“).

Da das Bitten um Hilfe sowieso einen Verlust an Ehre bedeutet – man handelt sozusagen Ware gegen Ehre –, ist Schamhaftigkeit dabei erst gar keine passende Verhaltenskategorie. Bitten werden oft in einer Weise vorgetragen, die auf Systemfremde anmaßend, dreist, ja unverschämt wirkt, so als fordere der Bittsteller etwas ein. Zwischen Bittsteller und Hilfegeber kann sich ein regelrechtes Feilschen um die angebrachten Dimensionen der Hilfeleistung entwickeln. Zuletzt kann eine Bitte um Hilfe auch rundheraus abgeschlagen werden. Abgewiesene Bittsteller mögen daran den Vorwurf des Geizes oder – wenn die Hilfe geringer ausfällt als beantragt – der „Knickrigkeit“ herleiten, moralisierende Bewertungen knüpfen sie normalerweise aber nicht an eine Abfuhr. Man ist sozusagen nicht ins Geschäft gekommen, daraus gibt es keine Vorwürfe zu konstruieren. Auf den Austausch von Ware und Ehre gibt es keinen Anspruch. Auch darin zeigt sich ein entscheidender Unterschied zum Gabe-Gegengabe-System: Wo eine Gabe erwartet wird, kann man eigentlich gar nichts abschlagen (weil um sie nicht erst gebeten werden

muss – die Fälligkeit ist von selbst erkannt!). Die Gabe könnte höchstens aktiv *nicht geleistet* werden. Ein solches Vorenthalten eines legitimen Rechts bringt Schande über den Verweigerer oder stürzt ihn zumindest, etwa wenn er wider eigenes Wollen eine Gegengabe schuldig bleiben muss, in eine beschämende Lage. Der Mann, der keine Hochzeiten ausrichten und Gäste einladen kann, kann auch sein Haupt nicht erhoben tragen... Für das Bittsteller-Hilfeleister-Verhältnis gilt ein anderes Verständnis: Der Hilfeleister sollte seine Hilfestellung „vergessen“. Das Sprichwort hält aber fest, „Die Hand, die genommen hat, merkt es sich“, denn die Erfahrung ist zu unangenehm, als dass man sie so leicht verschmerzen könnte wie den Verlust von Geld. Dass sich ein positives Gefühl wie Dankbarkeit dabei nicht so leicht einstellt, ergibt sich daraus ganz folgerichtig.

Hilfe ist allerdings nicht ausschließlich negativ konnotiert. Im Gegenteil. Demjenigen, der sie großzügig und bedingungslos erteilt, bringt seine Großzügigkeit Ruhm ein, und zwar durchaus sogar mehr, als dem Hilfeempfänger etwa an Ehrverlust entstanden ist. Zum Ideal der „wahren Männlichkeit“ trägt Freude zu spenden und die Freigiebigkeit ohne kleineliches Rechnen auf Kompensation in irgendeiner Form, ganz erheblich bei. Dabei wird ein objektiver Maßstab angelegt: Zwar wird auch die Bereitschaft eines Spenders mit geringem Potenzial anerkannt, doch richtigen Ruhm kann man nur mit wirklich großen Spenden gewinnen. Das richtige Maß der Hilfe ist das Höchstmaß, nicht ein gemäßigtes Mittelmaß oder ein „jeder nach seinen Möglichkeiten“.

## GABE – HILFE – WERTE

Die Ausgangsfrage, ob und wie die militärische und zivile Interventionsleistung Deutschlands durch die Adressaten in Afghanistan hinsichtlich der ihr zu Grunde liegenden Interessen- und Werteorientierung hinterfragt und eingeschätzt wird, ist nicht leicht zu beantworten. Die oben ausgeführten Darlegungen zum Gabentausch- und Hilfesystem zeigen schon, mit welcher komplexen Prämissen es die intervenierende Seite zu tun hat, wenn sie ihren Beitrag anbietet.

Interessenorientierung ist nach islamischen Vorstellungen grundsätzlich völlig legitim. Im frühen 20. Jahrhundert führten zentralasiatische muslimische Aufklärer im Zusammenhang mit der Frage, ob auch im islamischen Rahmen eine Kapitalisierung statthaft, der Anschluss an europä-

isch-koloniale Formen des Wirtschaftens möglich und damit das Aufschließen zum „westlichen Fortschritt“ überhaupt denkbar sei, hitzige Debatten über die Legitimität von Nutzen und Profit. Der Tenor besagte, dass die Verfolgung des eigenen Nutzens keinesfalls verwerflich sei, solange dadurch anderen kein Schaden zugefügt werde. Rezenterer afghanische Debatten von gelehrter Seite zum Thema sind mir nicht bekannt, doch in populären Diskursen wird recht ähnlich argumentiert. Daraus ließe sich ableiten, dass Not- und Entwicklungshilfe, die im Zuge der Interventionsmaßnahmen von deutscher Seite nach Afghanistan gebracht wird, grundsätzlich auch dann positiv bewertet würde, wenn man sie primär als eine eigennützige Unternehmung einschätzte – so lange durch sie nur kein Schaden angerichtet wird.

Dass kein Schaden entsteht, sondern vielfältiger Nutzen zumindest für die Seite der Empfänger, ist in weiten Bereichen des deutschen zivilen Engagements in Afghanistan unstrittig. Als Hilfe (*komak*) von deutscher Seite wurde nicht nur die wiederholte Nothilfe (Winterhilfe, Nahrungsmittelverteilung etc.) über die letzten Jahre wahrgenommen, sondern vor allem auch die Erschließung von Trink- und Nutzwasser, landwirtschaftliche Projekte mit unterschiedlichen Zielsetzungen (Subsistenzförderung, Aufforstung...) und Rehabilitationsmaßnahmen besonders im Bereich von Gesundheitsfürsorge und staatlicher Bildung. Gegen letztere bestehen unter der Oberfläche weiterhin große ideologisch begründete Ressentiments unter *Alt-Mujahidin*, doch können diese im nordafghanischen Haupteinsatzbereich der deutschen EZ nicht auf breite Unterstützung aus der Bevölkerung rechnen und artikulieren sich derzeit kaum. Von „Schaden“, der durch das neu erstarkte Volkswesen entstünde, reden allenfalls Menschen aus sehr benachteiligten Schichten, denen auch schon ein vorübergehender Verlust von Kinder-Arbeitskraft tatsächlich an die wirtschaftliche Substanz geht oder die aus eigener Bildungserferne einen möglichen langfristigen Vorteil durch Bildung gar nicht imaginieren können. Ihr Widerwille ist unspezifisch gegen „die Schule“ gerichtet, nicht etwa gegen deren ausländische Förderer im Speziellen. Säkular orientierte Intellektuelle wiederum mögen die Lehrbücher, die unter dem Einfluss internationaler Sponsoren neu aufgelegt werden, aus den verschiedensten Gründen (pädagogische Rückständigkeit; mangelnde Anpasstheit an lokale Gegebenheiten und Bedürfnisse; sprachliche und künstlerische Unzulänglichkeit, usw.) kritisieren – Grundsatzkritik ist damit kaum je verbunden und auch nicht etwa die Unterstellung, hier wäre Kulturimperialismus am Walten, der den Menschen Afghanistans Schaden bringen könnte.

Bereiche, in denen alle offenen und verborgenen Interventionsmächte Eigeninteressen haben, die in Konflikt mit Interessen afghanischer Menschen gesehen werden, sind Drogenproduktion und -handel. Es ist für kleine Produzenten nicht als fair zu erkennen, dass das Drogenproblem nur von der Produktions-, nicht aber von der Konsumseite her „gelöst“ werden soll. Der Aspekt der Handelsgewinne bleibt, was nicht verblüfft, aus Gesprächen weitgehend ausgespart. Hier kollidieren Gewinnsucht und ethische Bedenken von Bürgern Afghanistans so evident, dass keine Diskussion gewünscht wird. Welche Werteorientierungen mit diesem Lösungsansatz, den Deutschland ja mitträgt, verbunden sein könnten, ist in Afghanistan nicht vermittelbar. Die vereinzelt deutschen Kompensationsprojekte (z.B. Erdbeer- oder Rosenzucht) werden von lokalen Beteiligten mit Interesse angenommen, doch dominieren in der öffentlichen Wahrnehmung des Engagements in der Drogenfrage nicht diese Projekte, sondern die vermutete Involvierung der Ausländer in Aktionen zur Erntevernichtung. Da viele „Drogenbarone“ lokal weitgehend Sicherheit gewährleisten – auch wenn sie zugleich Verursacher von Unsicherheit sind – und den Menschen Einkommen sichern können, genießen sie im oben beschriebenen Sinne ungeachtet dessen, dass sie sich Übergriffe erlauben und wenig weitere Leistungen erbringen, eine gewisse Legitimität, der die evident interessengeleitete Interventionspolitik, ob von Deutschland oder anderswo ausgehend, lokal wenig entgegenzusetzen hat.

Ein wesentlicher deutscher Beitrag zum *state building* ist die Begleitung des Aufbaus der Afghanischen Nationalen (ANP). Welche Interessen oder Werte hier die Leitlinien vorgeben, lässt sich aus der Sicht der Bevölkerung schwer einschätzen. Wenn es darum gehen sollte, das zivile Gewaltmonopol für den Staat zu sichern, so führt die deutsche Unterstützung hier ihre eigenen Werte eher ad absurdum: Die mangelnde Selbstverpflichtung dieser häufig undisziplinierten Truppen in nationaler Uniformierung auf gesetzeskonformes Handeln und Loyalität zu Staat oder auch nur Regierung wäre eher ein Grund, die Intervention abzulehnen als sie zu begrüßen. Hier wird das deutsche Handeln in der Regel als Unterstützung für etwas wahrgenommen, das der größte Teil der Bevölkerung schlichtweg als *zulm* erlebt.

Wesentlich zur Aufhellung des Images deutscher Entwicklungshilfe tragen in Afghanistan kleine NGOs bei, die teilweise schon seit vielen Jahren im Land aktiv sind, vor allem im Gesundheits- und Bildungsbereich. Genau das, was in der staatlichen EZ fehlt, nämlich die Zielgewissheit, der „lan-

ge Atem“ und die Hinwendung zum Detail, ist bei diesen Klinik-, Krankenhaus- und Schulprojekten gegeben. Hier sind nicht bloß professionelle Expatriates mit relativ kurzer Verweildauer am Werk, sondern auch und gerade AktivistInnen mit persönlicher Bindung an ein bestimmtes Projekt. Die Werteorientiertheit dieser Form von *komak* ist evident, und die wahrgenommenen Werte als solche sind nicht von der Art der wenig leicht vermittelbaren „universalen Grundwerte“, sondern sie gehören dem Bestand der afghanischen Ethnostereotype über deutsche Sekundärtugenden an: Akkuratheit, Verlässlichkeit, Korruptionsresistenz etc. Durch den *face to face*-Charakter dieser Projekte entsteht eine Bindung, die möglicherweise auf eine Verschiebung vom dauerhaft auf Ungleichheit und Abhängigkeit orientierten System der Hilfe (*komak*) zum egalitäts- und wechselseitigkeitsorientierten Gabentausch-System hinauslaufen kann: Der Erfolg der Projekte wird sozusagen zur Gegengabe in einem auf den Grundwert des beidseitigen Gewinns durch Nachhaltigkeit orientierten Austausch. Sollte damit das Interesse, christliche Werte zu praktizieren, verbunden sein, so bewirkt das keinen Schaden.

- 1/ *Dieses Sprichwort – und andere, die ich zitiere – stammen aus Nordafghanistan. Dort habe ich ab den 1970er Jahren wiederholt Feldforschungen zu Dialekten, Folklore, Volksreligion, neuerer Geschichte und verschiedenen Aspekten von „Kultur“ durchgeführt, mit Unterbrechungen von 1979 bis 1995 und 1997 bis 2002. Meine Beobachtungen, sofern nicht anders präzisiert, beziehen sich daher vornehmlich auf den Norden des Landes.*
- 2/ *Boris-Mathieu Pétic: Pouvoir, don et réseaux en Ouzbékistan post-soviétique, Paris 2002. Das System ist im nördlichen Nachbarland Uzbekistan, von dem Pétic' Studie handelt, noch durchgängiger und unentrinnbarer als in Afghanistan. Möglicherweise hat die weitgehende Entmonetarisierung des Güter- und Dienstleistungswesens in der Sowjetzeit das schon vorher gegebene Tauschsystem dort noch intensiviert. In Afghanistan ist auch eine „Auszahlung“ von Schulden möglich, und nicht jedes kleine Geschenk setzt sofort einen unentrinnbaren Gabentausch in Gang.*
- 3/ *Thomas Barfield: „Legitimacy in Local Government: Comparing Provincial Administration in the 1970s and Post-2001“, erscheint mit den Materialien der Konferenz Beyond the State – Local Politics in Afghanistan, Bonn, 26.-28. Februar 2009.*
- 4/ *Eine gute Zusammenfassung der Außenperspektive auf die Problematik gibt Citha D. Maaß: Afghanistan: Staatsaufbau ohne Staat, SWP-Studie S4, Berlin, Februar 2007.*
- 5/ *Einige treffende Beobachtungen hierzu bei Conrad Schetter: „Kriegsfürstentum und Bürgerkriegsökonomen in Afghanistan“, Arbeitspapiere zur Internationalen Politik und Außenpolitik 3/2004, Köln 2004, v.a. S. 31.*
- 6/ *Im weiblichen Bereich gab/gibt es ähnliche Verhältnisse, doch ist die Tauschbeziehung weniger umfassend und entbehrt zum Beispiel völlig der erotischen Komponente (die auch im männlichen Bereich nicht in jedem Einzelfall gegeben ist).*

- 7/ *Gabriele Rasuli-Paleczek: „Kinship and Politics Among the Uzbeks of North-eastern Afghanistan“, Bamberger Zentralasienstudien, hrsg. von Ingeborg Baldauf und Michael Friederich, Berlin 1994, 11-27.*

# ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT UND WESTLICHE WERTE IN AFRIKA

ZUR GESCHICHTE EINER KOMPLEXEN BEZIEHUNG

*Hubertus Büschel*

## I.

In seiner 2001 erschienenen Studie „On the Postcolony“ entwickelt der in Kamerun geborene Historiker Achille Mbembe eine politische Theorie gegenwärtiger Machtausübung in afrikanischen Staaten südlich der Sahara.<sup>1</sup> Mbembe zeigt die Mechanismen von Gewaltakten, Ritualen und Spektakeln auf, die in den Zeiten der Dekolonisierung seit den 1960er Jahren durch afrikanische Regierungen im Aufbau ihrer postkolonialen Staatlichkeit von europäischen Gesellschaften übernommen worden seien. Damit werden Transfer- und Transformationsprozesse von Institutionen, Bürokratien und Kulturen beschrieben, die in einer Art „Karikatur europäischer Staatsgewalt“ einen ganz maßgeblichen Hintergrund der aktuellen Probleme afrikanischer Gemeinwesen bilden würden. Auch die intensive Transformation westlicher Werte (im Sinne europäischer und nordamerikanischer Werte) legitimiere – so Mbembe –, dass Bürger afrikanischer Staaten ins Elend fallen, weil sie von Grundversorgungen ausgeschlossen würden. Werte wie Fleiß, Zielstrebigkeit und Gradlinigkeit würden häufig als Argumente benutzt, um denjenigen Nahrung, Gesundheits-

versorgung und Bildung vorzuenthalten, die diesen Werten nicht entsprechen würden. Letztlich hätten die meisten postkolonialen Theoretiker und die Regierungen, die deren Ansätze im Aufbau afrikanischer Staatlichkeit umzusetzen versuchten, einen Traum von einer „neuen Form von Humanismus“ gehegt. Es sei der Traum von einer universalen „Polis“, in die sich alle, die von ihr profitieren wollten, einbringen müssten.<sup>2</sup> Mbembe steht mit solchen Bemerkungen nicht allein. Viele Autoren/innen aus Staaten der sogenannten Dritten Welt vertreten die Auffassung, dass westliche Werte in afrikanischen Gesellschaften soziale Gegensätze verstärken und Exklusionsmechanismen rechtfertigen helfen, besonders wenn sie von Entwicklungsdiktaturen angeeignet und verfochten werden.

Dieser Position steht der besonders von Politikern der USA und Europas immer wieder vorgetragene Ruf nach weltweit gültigen, globalen Werten gegenüber, die in der Entwicklungszusammenarbeit künftig eine weit größere Rolle spielen sollten als dies bislang der Fall sei. Nur *ein* Beispiel ist eine Rede vom August 2006 des damaligen britischen Premiers Tony Blair vor dem *World Affairs Council* in Los Angeles: Hier kennzeichnete Blair es als dringende Aufgabe jeglicher künftigen Entwicklungszusammenarbeit, Werte wie Toleranz, Freiheit und Respekt vor „fremden Kulturen“ als Leitlinien zu verfolgen. Solche Werte sollten auch als die Prämisse für die Vergabe von Entwicklungsgeldern dienen und Förderungsziele sein.<sup>3</sup>

In der Warnung Mbembes steht auf der einen Seite, dass es gerade die Berufung auf und die Anlehnung an westliche Werte in afrikanischen Staaten waren, die den Vorbehalt auf ein Leben im Überfluss jenen Mitgliedern einer Elite sicherte, die sich aufgrund ihrer „Entwicklung“ und (scheinbaren) Demokratisierung für ein solches Leben nach westlichen Wertmaßstäben qualifiziert hätten. Und auf der anderen Seite gibt es die Haltung Blairs, dass es besonders in den gegenwärtigen Zeiten religiöser Radikalisierung und terroristischer Bedrohung unbedingt notwendig sei, an westlichen Werten in der Entwicklungszusammenarbeit festzuhalten. Bereits aus diesen Positionen wird deutlich: Die Verbindung westlicher Werte und Entwicklungszusammenarbeit ist eingebunden in ein globales Geflecht zahlreicher widerstreitender Positionen und Konflikte.<sup>4</sup>

Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, kann ein Blick auf die Geschichte der Beziehung und Verflechtung von westlichen Werten und Entwick-

lungszusammenarbeit ein wenig dazu beitragen, die dieser Beziehung immanente durchaus problematische Machtasymmetrie zwischen den Partnern der Entwicklungszusammenarbeit zu erkennen. Ausgangsthese ist: Westliche Werte in der Entwicklungszusammenarbeit entsprechen genau jener Strategie, die der Politologe Joseph Nye „soft power“ nennt und als tragend für die internationalen Beziehungen der Gegenwart und Zukunft kennzeichnet – einer Strategie, die jenseits von direkter Gewalt Macht und Druck ausübt.<sup>5</sup>

## II.

Die Rede von Werten und Entwicklungspolitik ist mindestens so alt wie die Vorstellung, dass es einen nicht hinnehmbaren Gegensatz zwischen dem „entwickelten“ Norden und dem „unterentwickelten“ Süden der Welt gebe, und dass mit Entwicklung der allmähliche Wohlstand der meisten Menschen einhergehe. Die Auseinandersetzung über Werte und Entwicklungspolitik rührt ebenso von der Vorstellung, dass es eine „moralische Aufgabe“ der reichen Länder des Nordens sei, den armen Regionen des Südens in ihrer Entwicklung zu helfen. Dabei war das Ziel jeglicher Entwicklungsbemühung die Angleichung des Südens an den Entwicklungsstand des Nordens.

Außerdem ist die Verknüpfung von Werten und Entwicklung – ob nun als politische Legitimationsgrundlage, als Leitlinie oder Forderung an die Empfänger – seit jeher untrennbar gebunden an eine ebenso unerbittliche wie fatale Überzeugung von der eigenen westlichen Kultur und von der Kraft westlicher Werte, friedliche Gemeinwesen zu stiften. Diese Überzeugung geht zusammen mit dem Glauben an die eigenen zivilisatorischen Fähigkeiten und die – mehr oder minder ausgeprägte – Gering-schätzung indigenen Wissens und lokaler Verhältnisse.<sup>6</sup> Besonders gilt dies im Zusammenhang mit den als sehr „unterentwickelt“ eingeschätzten Regionen Afrikas südlich der Sahara.

In die entwicklungspolitische Praxis gingen Werte ganz konsequent seit den 1920er Jahren ein, nachdem die Kolonialmächte Großbritannien und Frankreich vom Völkerbund mit der Verwaltung der ehemaligen deutschen Kolonien betraut worden waren. Mit dieser Verwaltung war nicht zuletzt der Auftrag verbunden, die Lebensverhältnisse für die Menschen in Ostafrika, Kamerun oder Togo durch Entwicklung zu verbessern. Nach damaliger Einschätzung waren hierfür Hygiene, rationelle Haushaltung

und Bildung grundlegend. In Entwicklungskonzepten wie dem britischen *Community Development* und der französischen *Animation* gingen Wertverpflichtungen für die Verantwortlichen mit ein. *Community Development Officers* sollten ebenso wie *Animateurs* freundlich, aufgeschlossen und „gerecht“ mit ihren *Counterparts* vor Ort umgehen. Bereits die Theoretiker dieser spätkolonialen Entwicklungspolitik wie Bronislaw Malinowski, Audrey Richards oder Margaret Mead betonten immer wieder, dass jegliches Handeln von Werten geleitet sein müsse – besonders auch vom Wert der interkulturellen Achtung.<sup>7</sup>

Auch in der Praxis vor Ort wurde häufig erklärt, dass der Wert der Rücksicht auf die Belange der „Eingeborenen“ ganz zentral sei. So müssten in Entwicklungsprojekten die Wünsche und Vorstellungen der betreffenden Gemeinschaft berücksichtigt werden.<sup>8</sup> Humanitäre Werte hätten dabei durchaus auch eine rationale Bedeutung: Denn es liege in der „Natur des Menschen“, dass man sich engagierter in Entwicklungsprojekten einsetze, wenn die eigenen Ziele und Vorstellungen berücksichtigt würden. Es sollten Werte in die Entwicklungsarbeit eingebracht werden, die man – mehr oder weniger projiziert – für typisch afrikanisch und für die Entwicklungsziele förderlich hielt, wie Gemeinschaftssinn, Kinderliebe, Fröhlichkeit und Lebenslust.

Die letzten Jahre kolonialer Entwicklungsarbeit waren auch von einer Veränderung von Werten geprägt. Manches verlor an Bedeutung, manches wurde wichtiger. So waren christliche Werte bei vielen Entwicklungsexperten zunehmend verpönt, da man Konfliktstoff in islamischen Regionen sah oder die Befürchtung äußerte, manche würden sich Entwicklungsprojekten verweigern, weil sie sich nicht missionieren lassen wollten. Sogar Missionare oder Ordensangehörige, die sich (nach ihren eigenen Einschätzungen) ganz dezidiert der Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschen in den Tropen verschrieben – wie die *Pères Blancs* – gaben häufig aus der Erfahrung alltäglicher Praktiken strikte missionarische Ziele auf. Wer die Ausbildung oder die medizinischen Dienste der Mission oder des Ordens erhalten wollte, musste sich nicht mehr christlichen Prämissen verschreiben, geschweige denn getauft sein. Gerade eine solche „Entwicklungshilfe“ galt als „wahres christliches Liebeswerk“, das den „obersten Wert der zweckfreien Menschenliebe“ zur Geltung brächte.<sup>9</sup> Wie schon im Hoch-Kolonialismus westliche Werte bisweilen „Erziehungsmaßnahmen der Eingeborenen“ legitimiert hatten, so war die spätkoloniale Entwicklungspolitik seit den 1920er Jahren von Wertkonzepten geleitet, die bis heute nachwirken und oft als Prinzipien

postkolonialer Einsicht fehl gedeutet werden – so wie der Wert des interkulturellen Verstehens, dessen Ausbildung mit Bronislaw Malinowski und den Entwicklungen in der britischen Anthropologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verbunden ist.

### III.

Auch in den postkolonialen Entwicklungsprogrammen kamen und kommen Werte freilich immer wieder zum Tragen: So spielte die diskursive Auseinandersetzung mit westlichen Werten gerade zu Beginn der „Entwicklungshilfe“ nach dem Zweiten Weltkrieg auf der Geberseite eine immense Rolle, wobei es vor allem darum ging, die Ausgaben für „Entwicklungshilfe“ gegenüber Geldgebern zu rechtfertigen und Möglichkeiten der multilateralen Arbeit zu finden. Sparsamkeit stieg zur Leitlinie schlechthin auf, worunter vor allem verstanden wurde, dass Entwicklungsgelder sinnvoll verwandt und nicht durch Verwaltungsausgaben oder korrupte Regierungen der Einsatzländer verschwendet würden.<sup>10</sup>

Während der Zeit des Kalten Krieges avancierten die Förderung von Demokratie und Anti-Kommunismus quasi zu Werten, die die Entwicklungspolitik der Bundesrepublik Deutschland, Frankreichs oder der USA bestimmten. So sprach Gerhard Fritz, Mitglied der CDU, und zu jener Zeit Vorsitzender des Arbeitskreises des *Bundestagsausschusses für Entwicklungshilfe* 1961 davon, dass die Bundesrepublik durch ihre Hilfe verhindern müsse, dass arme Länder die „willfährige Beute der Kommunisten“ würden.<sup>11</sup> Nicht von ungefähr versah der nordamerikanische Ökonom und Politologe Walt Rostow sein Gründungsdokument westlicher Entwicklungsökonomie 1960 mit dem Untertitel „A Non Communist-Manifesto“. <sup>12</sup> Die Länder des Ostblocks, besonders die DDR und die Sowjetunion, insistierten hingegen darauf, sie würden Seite an Seite mit den Menschen in Afrika, Lateinamerika und Asien gegen den Neokolonialismus des Westens kämpfen. Ihnen ginge es bei ihrer „internationalen Solidarität“ um den Werte des „wirklichen Miteinander“ und der „wahrhaftigen Brüderlichkeit“. <sup>13</sup> Jenseits der Blockbildung war immer wieder davon die Rede, dass die Aufgabe der Entwicklungszusammenarbeit die Wahrung der Menschenwürde sei. So sei es eine Verpflichtung der weit entwickelten Länder, die Menschen in den Entwicklungsländern „aus ihrer lebensunwürdigen Lage zu befreien“. <sup>14</sup> Meist wurde der globale Wert der Bewahrung der Menschenwürde mit Demokratisierung und Selbstbestimmung in Zusammenhang gebracht.

Im Zuge der Ausbildung der postkolonialen Theorie und ihrer Rezeption wurde diese Selbstbestimmung immer wichtiger. Es dürfe nicht mehr weiter so gehen, dass eine unaufhörliche „Entwicklungsmaschine“ die Länder der sogenannten Dritten Welt durchpflüge und mit starren Projekten einer westlichen Modernisierungseuphorie überziehe, appellierten Autoren wie der Anthropologe James Ferguson in ihren Arbeiten.<sup>15</sup> Die Zukunft gehöre der Hilfe zur Selbsthilfe. Die Selbstbestimmtheit der Empfänger wurde in der Praxis allerdings immer wieder einem Wertekanon unterworfen. Ganz im klassischen Sinne Marcel Mauss' erwies sich das, was Zusammenarbeit sein sollte, als reziproke Gabe, die Ansprüche auf Gegenleistungen oder auf genehmes Verhalten legitimierte.<sup>16</sup> Dankbarkeit und Loyalität als Tugenden der Nehmer galten seit den 1980er Jahren zwar kaum noch als salonfähig, wurden allerdings von Ministern, Beamten oder Experten hinter vorgehaltener Hand immer wieder als unverzichtbare Werte der Entwicklungszusammenarbeit benannt. Nach wie vor als zentral gelten Werte der Empfänger wie Unbestechlichkeit und Umsicht. Einem Regime, dem auch nur entfernt der Verdacht der Korruption anhaftet, wird häufig von vornherein eine Absage zur Entwicklungszusammenarbeit erteilt.

#### IV.

Was mag nun eine solche kurzgefasste Geschichte der Verbindung von Werten und Entwicklungszusammenarbeit zur aktuellen Debatte beitragen? Sie verweist zum einen auf historischen Wandel und auf Konjunkturen, doch ebenso auf die immense Beharrlichkeit von Werten über lange Zeit. Gerade diese Beharrlichkeit sollte zu kritischem Nachdenken anregen: Hinter Konzepten langer Dauer in der Entwicklungszusammenarbeit stecken meistens sehr stabile Deutungshoheiten und Gewissheiten, die – trotz aller Rhetorik der interkulturellen Offenheit – in direkter Tradition kolonialer Zivilisierungsmissionen stehen. Die meisten Ansätze globaler Ordnungsvorstellungen sowie deren Umsetzung in der Entwicklungszusammenarbeit sind von westlichen Werten geprägt. Auch ist unstrittig, dass die Ressourcen zur Durchsetzung von Prämissen und Leitlinien der Entwicklungszusammenarbeit in ungleich höherem Maße auf Seiten der Geber liegen als bei den Empfängern. Letztlich sind es die Geber, die über die Einstellung, Fortführung oder Aufstockung eines Projekts entscheiden. Sie sind es auch, die eine Hierarchie der Werte aufstellen, die darüber entscheiden, was unbedingt notwendig, was vernachlässigbar, was als aktuell und was als überkommen zu gelten hat.

Manche Werte, wie die Einhaltung der Menschenrechte, sind sicherlich über den Vorwurf einer Machtasymmetrie erhaben. Doch das sind Ausnahmen. Die Auslegung und Anwendung anderer Werte – wie Fleiß, Sparsamkeit, Zielstrebigkeit – sind dies keineswegs. So stellt sich die Frage, ob die meisten Werte nicht generell in ihrer Durchsetzung mit Druck und Zwang verbunden sind und ob nicht gerade hier die Gefahr der Verletzung von Werten – wie dem der menschlichen Freiheit – liegt. Wie der eingangs zitierte Historiker Mbembe und andere Autoren/innen immer wieder gezeigt haben, erweisen sich der Transfer und die Transformation westlicher Werte in Gesellschaften der sogenannten Dritten Welt häufig als Katastrophe. Dies gilt besonders, wenn hier Entwicklungsdiktaturen am Werk sind.

Diese Ausführungen mögen die hierzulande noch allzu spärliche Debatte über den Dialog in der Entwicklungszusammenarbeit und über die Akzeptanz westlicher Werte in vielen Empfängerländern anregen. Es gibt immer noch eine Vielzahl von lokalen Werten zu verstehen und zu respektieren, die für Entwicklungen maßgeblich sein können. Werte für den Umgang mit der Natur sind nur ein Beispiel, das uns veranlassen sollte, den Wert menschlicher Freiheit oder auch andere Werte in der Entwicklungszusammenarbeit immer wieder neu zu hinterfragen, zur Diskussion zu stellen und in ihrer Bedeutung mit den Partnern gemeinsam „auszuhandeln“.

- 1/ Achille Mbembe, *On the Postcolony*, Berkeley 2001.
- 2/ Olivier Mongin, Nathalie Mbembe und Jean Louis Schlegel, *What is Postcolonial thinking. An Interview with Achille Mbembe [2006]*, in: *Eurozine* 09.01.2008, <http://www.eurozine.com/pdf/2008-01-09-mbembe-en.pdf>.
- 3/ Vgl. Blairs Weltkrieg – Der britische Premier hält eine Schlüsselrede, in: *Die Zeit*, 03.08.2006.
- 4/ Vgl. zur Globalgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit den gemeinsam mit Daniel Speich herausgegebenen Sammelband des Verfassers „Entwicklungswelten. Zur Globalgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit“ (im Erscheinen).
- 5/ Joseph S. Nye (Jr.), *The Powers to Lead*, Oxford 2008.
- 6/ Vgl. besonders pointiert bei: Andreas Eckert und Albert Wirz, *Wir nicht, die Andren auch. Deutschland und der Kolonialismus*, in: Sebastian Conrad und Shalini Randeria (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/M. 2002, S. 372-392, 377.
- 7/ Benoît de L'Estoile, Frederico Neiburg und Lygia Sigaud (Hg.), *Empires, Nations, and Natives*, Durham, London 2005; Helen Tilly und Robert J. Gordon (Hrsg.), *Ordering Africa. Anthropology, European Imperialism, and the Politics of Knowledge*, Manchester, New York 2007.

- 8| *Zu spätkolonialen Entwicklungsprogrammen: Herward Sieberg, Colonial Development. Die Grundlegung moderner Entwicklungspolitik durch Großbritannien 1919-1949, Wiesbaden 1985; Gary Wilder, The French Imperial Nation-State. Negritude and Colonial Humanism between the Two World Wars, Chicago 2005.*
- 9| *Neuerdings zur Missionsgeschichte einschlägig: Rebekka Habermas, Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen, in: Historische Zeitschrift 56 (2008), 629-679.*
- 10| *Dazu ausführlich: Bastian Hein, Die Westdeutschen und die Dritte Welt. Entwicklungspolitik und Entwicklungsdienste zwischen Reform und Revolte 1959-1974, München 2006.*
- 11| *Vgl. Gerhard Fritz, Entwicklungspolitik als Aufgabe. Grundsätze, Maßnahmen, Vorschläge, Bonn 1962.*
- 12| *Walt W. Rostow, The Stages of Economic Growth, A Non-Communist Manifesto, Cambridge 1960.*
- 13| *Vgl. beispielsweise: Heinz Tillmann und Werner Kowalski (Hg.), Westdeutscher Neokolonialismus, Berlin (Ost) 1963; Solidaritätskomitee (Hg.), Der Neokolonialismus der westdeutschen Bundesrepublik, Berlin (Ost) 1965.*
- 14| *Vgl. hierzu ausführlicher: Hubertus Büschel, Akteure westdeutscher „Entwicklungshilfe“ und ostdeutscher „Solidarität“ in: Archiv für Sozialgeschichte 48 (2008), 333-365, hier 337.*
- 15| *Vgl. James Ferguson, The Anti-Politics Machine. Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho, Cambridge, Mass. 1990.*
- 16| *Vgl. Marcel Mauss, Essai sur le Don, Paris 1925.*

## HERAUSGEBER UND AUTOREN

*Prof. Dr. Ingeborg Baldauf ist Dekanin der Philosophischen Fakultät III und Leiterin des Zentralasien-Seminars der Humboldt-Universität zu Berlin.*

*Prof. Dr. Hubertus Büschel ist Juniorprofessor am International Graduate Centre for the Study of Culture der Justus-Liebig-Universität Gießen.*

*Prälat Dr. Klaus Krämer ist Präsident des Internationalen Katholischen Missionswerks missio in Aachen und Nationaldirektor für die Päpstlichen Missionswerke.*

*Prof. Dr. Gerhard Kruip ist Professor für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz sowie Direktor des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover.*

*Prof. Dr. Peter Molt ist Honorarprofessor für Vergleichende Regierungslehre der Entwicklungsländer und Entwicklungspolitik an der Universität Trier.*

*Dr. Helmut Reifeld ist Leiter der Stabsstelle Grundsatzfragen der Hauptabteilung Internationale Zusammenarbeit der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.*

*Erzbischof Dr. Ludwig Schick ist Erzbischof von Bamberg, Vorsitzender der Kommission X „Weltkirche“ der Deutschen Bischofskonferenz sowie Stellvertretender Vorsitzender der Freisinger Bischofskonferenz.*

*Bischof Martin Schindehütte ist Vizepräsident des Kirchenamtes der EKD, Leiter der Hauptabteilung „Ökumene und Auslandsarbeit“ in der EKD und Leiter des Amtes der Union Evangelischer Kirchen.*

*Dr. Gerhard Wahlers ist stellvertretender Generalsekretär der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. und Leiter der Hauptabteilung Internationale Zusammenarbeit.*