



Information Nr. 40 Stuttgart VII/1969

Ideologien in Sachen Entwicklungshilfe

von Klaus Lefringhausen

I. Wesen und Funktion von Gruppenideologien

Der Vorwurf, ideologisch zu denken, ist in unserer von vielstrebigem Interessen gekennzeichneten Gesellschaft ein beliebtes Kampfmittel der politischen Auseinandersetzung geworden. Angriff durch Schaffung polemischer Ideologien sowie Verteidigung durch Entlarvung dieser Ideologien oder durch Schaffung einer Gegenideologie sind so sehr Kampfstile konkurrierender Gruppen geworden und beherrschen so sehr den weltpolitischen Konflikt von Ost und West, daß man mit gewissem Recht geradezu von einem ideologischen Jahrhundert gesprochen hat.

Jede Ideologie trägt der Tatsache Rechnung, daß sich aus Erfahrungen erster Hand nicht mehr ein abgerundetes und vollständiges Gesellschafts- und Weltbild erhalten läßt. Die verbleibenden „weißen Flecken auf der Landkarte“ müssen, da ein unvollständiges Weltbild Gefühle der Unsicherheit erzeugt, durch Ersatzwissen ersetzt werden. Dieses Ersatzwissen ist in vielen Fällen kein echtes Wissen, sondern setzt sich aus geglaubten Vorstellungen zusammen. Hier füllt die Ideologie eine Funktion des Glaubens aus, die oft auch Motiv des religiösen Glaubens darstellt. Um Ordnung in dieses Weltbild zu bekommen, vereinfacht man differenzierte Zusammenhänge, reduziert sie auf

monokausale Erklärungen und erhält somit „Antwort auf alle Fragen“. Freyer mißt dieser Funktion der Ideologien eine solche Bedeutung zu, daß er sie als „deformierte Religion“ bezeichnet. „Ideologien“, sagt H. Freyer einmal, „sind eine Form des esprit engagé. Sie sind nicht Gedankengebilde zum Ausruhen, zum Genuß oder zur einsamen Erbauung, nicht Entwürfe des systematischen Denkens, nicht Theorien oder Hypothesen in forschender Absicht, sondern Instrumente der Selbstbehauptung und des Kampfes, Parolen zur Sammlung oder zur Scheidung der Geister, Waffen zur Verteidigung oder zum Angriff“.

Im Bereich der Entwicklungspolitik gibt es in den Industrienationen – von solchen in den Entwicklungsländern selbst soll hier nicht die Rede sein – eine Fülle von ideologisch geprägten Vorstellungen, die alle gegenseitig miteinander heftig um Geltung konkurrieren, so daß man bereits bei den Gebern der Entwicklungshilfe vielfach sagen kann: Entwicklung ist der neue Name für Unfrieden. Das ist sehr tragisch, denn verhärtete und unrationalisierte Einstellungskomplexe setzen sehr enge innenpolitische Belastungsgrenzen, so daß die Möglichkeiten zu einem beispielhaften Beitrag für den ökonomischen Frieden in der Welt gering sind. Deshalb sagt die Grundsatzklärung des Ministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit mit Recht, daß Entwicklung den Lernprozeß auch unserer Gesellschaft herausfordert. Dieses ist aber nur möglich, wenn die Entwicklung nicht eine Sache zwischen Regierungen ist, sondern die zwischen Völkern, wenn also Entwicklung nicht, entfremdet vom Volk, eine Funktion von Spezialisten und Behörden ist. Das provoziert wegen des Verfremdungseffektes die Anreicherung des ohnehin vorhandenen Trotzpotentials und würde den Lernprozeß in sein Gegenteil verkehren.

Noch in dem 1969 bekannt gewordenen interministeriellen Gutachten zur Kabinettsreform hieß es, daß der Bewegungsspielraum der Außenpolitik so gering sei, daß diese auf das Instrument der Entwicklungspolitik nicht verzichten könne. Deshalb solle das Entwicklungsministerium aufgelöst und dem Auswärtigen Amt eingegliedert werden. Hinter diesem Satz verbirgt sich nicht nur ein Irrtum. Dahinter verbirgt sich ein vom Wunschdenken motiviertes Weltbild, das tatsächlich lange Zeit für die Außenpolitik bestimmend war. Wer einmal einer Konferenz von Vertretern der Entwicklungsländer beigewohnt hat, weiß sofort, daß es einer Selbsterstörung deutscher Außenpolitik gleichkommt, wenn sie das gefährliche Instrument der Entwicklungspolitik benutzt. Jeder moderne Außenpolitiker muß ein solches Ansinnen schon deshalb mit Protest zurückweisen, weil die Entwicklungsländer auf solche Versuche überwach reagieren. Aber das Weltbild, das sich hinter einer solchen Politik verbirgt, geht von folgenden Annahmen aus:

1. daß die Industrienationen die Subjekt- und die Entwicklungsländer die Objektrolle der Weltpolitik spielen;
2. daß in einer solchen Welt deutsche Außenpolitik getrost nach außen gekehrte Innenpolitik sein könne;
3. daß die deutsche Frage gelöst werden könne, wenn der Ost-West-Konflikt auch in die Entwicklungsländer getragen würde;

4. daß der Hungernde für Geld zu kaufen sei;
5. daß Ost-West-Fragen auch für den Hungernden die Alternativen darstellten.

Ein solches egoistisch befangenes, tendenziöses und von der Wirklichkeit abweichendes Denken ist nach klassischer Definition eine Ideologie. Sie steht im Widerspruch zu den Trends der Weltmeinung, zu den Trends der Weltpolitik und zur Situation der Entwicklungsländer, in denen der Hunger nach Selbstachtung ebenso groß ist wie der Hunger nach Brot. In der verkrampften Situation der beiden Deutschlands gibt es nur einen Weg zueinander, nämlich jeweils ein beachtlicher Beitrag zum sozialen Frieden in der Welt. Nur das würde zur psychologischen Gesundheit führen und erst dann ist der Weg zueinander frei. Der nächste Weg zur deutschen Einheit ist deshalb der Umweg über die Entwicklungsländer, doch in gegenläufigem Sinne wie es außenpolitisch bisher versucht wurde. Nicht im Sinne der Versteifung, sondern im Sinne der Lockerung und Relativierung der deutschen Frage.

II. Vorbehalte gegen Entwicklungshilfe

In vielen Fällen sind Einwände gegen ein entwicklungspolitisches Engagement der Bundesrepublik nicht rational motiviert, sondern ruhen auf einer unterschwelligem Emotionalschicht wirtschaftsnationalistischer oder anderer Art. Man wird in solchen Fällen mit logischen Argumenten nichts ausrichten können, sondern dem Gesprächspartner den psychischen Weg zu einem neuen geistigen Standort erst freilegen müssen. In den meisten Fällen jedoch kommt es nur deshalb zu entwicklungsfeindlichen Gesprächsatmosphären, weil die Gesprächspartner Gefangene einer entsprechenden Gefühlshaltung sind, die sie von Kollegen, Eltern oder anderen, die für sie geistige Autorität darstellen, übernommen haben. In solchen Fällen kann ein sachbezogenes Argumentieren eine wertvolle Hilfe sein, die Gefühls- und Gedankenwelt zu entprovinzialisieren.

Gegen die Entwicklungspolitik werden vor allem folgende Einwände erhoben:

- a) „Wenn wir den Entwicklungsländern beim Aufbau eigener Industrien helfen, dann werden sie als ‚Niedrigpreisländer‘ später auf dem Weltmarkt uns verdrängen. Entwicklungspolitik ist deshalb *volkswirtschaftlicher Selbstmord*.“

Diese Ansicht enthält eine Teilwahrheit, die wegen ihrer Einseitigkeit zur Unwahrheit wird. Sicher werden die Entwicklungsländer eines Tages unsere erbitterten Konkurrenten auf dem Weltmarkt werden, wie wir dieses etwa zur Zeit auch für die USA sind. Trotzdem haben die USA uns nach dem Kriege beim Wiederaufbau geholfen und trotzdem liefern sie uns zur Zeit die Großrechenanlagen, die uns befähigen, noch härtere Konkurrenten zu werden. Sie tun das, weil wir eben nicht nur ihre größten Konkurrenten auf dem Weltmarkt sind, sondern weil wir gleichzeitig auch ihre interessantesten

Handelspartner sind. Die Idee vom volkswirtschaftlichen Selbstmord hatte zu Beginn der Industrialisierung auch Großbritannien zunächst dazu bewogen, alles zu tun, um eine Industrialisierung Deutschlands zu verhindern. Es hat sich anders entwickelt. Es hat sich insbesondere herausgestellt, daß der Handelsaustausch zwischen zwei industrialisierten Partnern für beide Teile wesentlich interessanter ist als der zwischen ungleichen Partnern. Man kann sich diesen Sachverhalt an der Situation eines Briefmarkensammlers verdeutlichen. Der Austausch zwischen zwei gut sortierten Sammlern ist für beide wesentlich interessanter als der zwischen einem vermögenden Sammler und einem Habenicht. Man wird letzterem eine kleine Entwicklungshilfe leisten können, damit er erst einmal richtig Feuer fängt, seine Sammlung anreichert und dann erst befähigt wird, interessanter Tauschpartner zu werden.

b) Insbesondere von Industrie- und Berufsbranchen, die sich erheblich in Existenznot befinden, wird immer wieder vorgebracht, daß wir *erst einmal unsere eigenen Probleme* im eigenen Land bewältigen müssen, um uns weltweit engagieren zu können.

Solche Gesprächspartner sind in der Regel Vertreter von Gruppen, die sich von Gesellschaft und Regierung verraten fühlen und die durch ihre besondere Situation die innenpolitische Belastbarkeit zugunsten der Entwicklungsländer sehr einschränken. Privatwirtschaftlich, das heißt vom einzelnen Unternehmen aus gesehen, ist ihr Einwand durchaus verständlich. Volkswirtschaftlich, also auf dem Hintergrund der gesamten Wirtschaft unseres Volkes, ist ein solches Denken jedoch sehr provinziell und gefährlich. Es gibt heute kein größeres Problem mehr, das auf nationaler Basis gelöst werden könnte. Eine neue weltweite Arbeitsteilung spielt sich ein, und es wäre anachronistisch, wollte man durch Hilfe im eigenen Land vorhandene, aber überlebte industrielle Strukturen über eine soziale Schonzeit hinaus verewigen. Auf lange Sicht würden die finanziellen Mittel gar nicht ausreichen, durch Subventionen vorhandene Strukturen zementieren zu wollen.

Ein weiteres Argument spricht dagegen. Wenn wir mit der Entwicklungspolitik unter anderem auch künftig Absatzmärkte schaffen wollen, müssen wir auch vermehrt unsere Märkte für Produkte aus den Entwicklungsländern öffnen. Tun wir das nicht, dann werden die Entwicklungsländer auch niemals in den Besitz der Devisen gelangen, die sie benötigen, um mit uns Handel treiben zu können. Die Öffnung unserer Märkte bedeutet jedoch, daß wir bewußt und nicht zu spät einem notwendigen Strukturwandel unseres eigenen Produktionsprogrammes entgegensehen müssen. Wir werden in der ersten Stufe der Zusammenarbeit zunächst die arbeitsintensiven Produkte den Entwicklungsländern überlassen müssen, und, um nicht dadurch im eigenen Land Arbeitslose zu bekommen, inzwischen höherwertige Fertigungsbereiche aufbauen müssen.

Aber nicht nur die Existenz von Entwicklungsländern, sondern auch die amerikanische Herausforderung zwingt uns zu langfristigen Strukturwandlungen, wenn wir nicht im Gegenüber zu den USA selbst Entwicklungsland werden wollen. Deshalb ist eine weltweite Einordnung auch unserer Wirtschaft Existenzfrage des ganzen Volkes.

Wir müssen diesen Prozeß bejahen und sozial steuern und dürfen nicht innenpolitisch verengten Interessenpositionen nachgeben. Dabei ist es wesentlich, daß die vom Strukturwandel betroffenen Gruppen eine Strukturhilfe bekommen, die ihnen eine wirtschaftliche Umorientierung erleichtert.

c) Weitere Vorbehalte gegen die Entwicklungspolitik entzündeten sich immer wieder an zahlreichen, oft auch publizierten Berichten über sinnlose *Verschwendung von Entwicklungsgeldern*.

Solche Berichte können mehrere Abende füllen. Sie werden zum großen Teil von denen vorgetragen, die selber in Entwicklungsländern zu tun gehabt haben. Daß diese berichteten Gegebenheiten faktisch sich zugetragen haben, wird niemand bestreiten wollen. Problematisch wird es erst, wenn aus solchen Ereignissen kurzschlüssige Konsequenzen gezogen werden.

Bei all dem ist zu bedenken, daß die Entwicklungsländer in der Regel nach Großfamilien organisiert sind. Die Großfamilie garantiert da, wo es noch kein ausreichendes System sozialer Sicherheit gibt, die Unfall-, Kranken- und Altersversicherung durch solidarische Zuwendungen. Sitzt ein Mitglied einer solchen Familie zufällig an der „Quelle“, dann fühlt es sich moralisch verpflichtet, seine Familie von da her mitzuversorgen. Außerdem müssen Regierungsbeamte in einem Staat, der gerade vom Stammesdenken zu nationalem Denken übergegangen ist und in dem regierungsnotwendige Autorität sich noch nicht eingespielt hat, mit einem demonstrativen Konsum auftreten, um mit solchen kindlichen Mitteln ihre Autorität abzustützen. Während bei uns ein Politiker durchaus mit dem Fahrrad zum Dienst fahren kann und unter Umständen gerade dadurch zusätzliche Stimmen gewinnen kann, ist ein Politiker in einem Entwicklungsland oft entschieden mehr auf Repräsentation angewiesen. Jemand, der lebenslänglich einseitig ernährt ist, wird auch nicht die gleiche Arbeitsintensität und -dynamik aufweisen können wie sein leistungsfähiger Kollege in den gemäßigten Zonen. Auch der Vorwurf der Heiligen Kühe zeugt von einem kulturellen Vorurteil. Schließlich verkörpern die Kühe den Glauben an ein zweites, besseres Erdenleben. Macht man gerade den Armen diese Kühe zum Vorwurf, dann macht man ihnen diese Hoffnung zum Vorwurf. Schwindet diese Hoffnung auf ein zweites Erdenleben, dann muß man schon in *einer* Lebensspanne Hoffnung realisieren, und das kann man nur mit dem Messer in der Hand.

Das sind einzelne Beispiele für die Notwendigkeit des kulturellen Einfühlens, wenn man zu einem sachbezogenen Urteil kommen will. Damit ist noch nicht bestritten, daß erhebliche finanzielle Mittel vertan werden oder spurlos verschwinden. Wenn man jedoch Schlußfolgerungen ziehen will, muß man eben bedenken, daß der Kulturwandel, das Sich-Einspielen von Verwaltungen, von Arbeitsstilen, von neuen sozialen Ordnungen und anderes mehr Charakteristika von Entwicklungssituationen sind.

Schließlich ist zu bedenken, daß auch die Geberländer gerade erst ihre „naive“ Phase der Entwicklungspolitik beendet haben und wegen mangelnden kulturellen Einfühlungsvermögens mitschuldig gewesen sind an manchen Fehlentwicklungen und Mißständen.

- d) Ein weiterer Vorbehalt gegen entwicklungspolitische Appelle meldet sich meist unterschwellig in dem Gefühl an, daß angesichts der Problemgröße *vom Einzelnen doch nicht viel getan werden kann*, das Aussicht auf Wirkung hätte.

Diesem Gefühl wäre grundsätzlich zuzustimmen. Gleichzeitig wäre die Konsequenz nahezu legen, sich zu Gruppen aktiver, entschlossener und zielbewußter Christen zusammenzuschließen, um bei der Ausarbeitung von Plänen gegenseitig die Phantasie anregen zu können und überhaupt eine Plattform für Aktionen zu haben. Was Einfallsreichtum an neuen Wegen der Kommunikation mit der Gesellschaft anbetrifft, so ist gewiß viel von den studentischen Aktionen zu lernen, wenn man auch nicht im gleichen lehrhaft aggressiven Stil die Öffentlichkeit ansprechen sollte, um nicht am Ende das Gegenteil von der Wirkung zu erreichen, die man beabsichtigte. Der folgende Aufgabenkatalog aus der ökumenischen Diskussion zeigte einige Möglichkeiten des Engagements. Festzuhalten ist an dieser Stelle nur der Hinweis der britischen Denkschrift zur Weltarmut, daß „schließlich die Regierungen nur das tun, was die öffentliche Meinung unterstützt oder fordert“. Und der Bericht von Beirut vermerkt dazu, daß auch kleinste Minderheiten entschlossener Christen durchaus in der Lage sind, die Führung der öffentlichen Meinung zu übernehmen.

Es ist Aufgabe eines engagierten Christen, dafür zu sorgen, daß es dem Einzelnen gelingt, vom Problembewußtsein zum Aufgabenbewußtsein überzugehen und aufgestaute Handlungsenergien tatsächlich auszulösen, damit es nicht zu Frustrationen kommt. Das Gefühl des Einzelnen, doch nichts Weltbewegendes ausrichten zu können, wird immer dann sehr lebhaft sein, wenn er nicht in der Gemeinschaft mit anderen zu konkreten Aktionen übergehen kann. Hier ist also der Imperativ, stellvertretend Phantasie zu entwickeln, durchaus eine seelsorgerliche und politische Notwendigkeit.

III. Theologische Vorbehalte

In einer erregten Debatte sagte ein Pfarrer: „Jawohl, der Priester hat recht daran getan, im Gleichnis vom barmherzigen Samariter an dem Zusammengeschlagenen vorbeizugehen, denn des Priesters höchste Pflicht ist ja schließlich, Seelen zu retten. Er hat sich auf keinen Fall ablenken und Zeit stehlen zu lassen, die Sorge um das leibliche Wohl eines Verletzten mag er denen überlassen, deren Amt es ist, sich um das Diesseitige zu kümmern“.

Bei solcher eigenwilligen Textdeutung brauchten wir uns nicht aufzuhalten, spräche aus ihr nicht eine breite Strömung nicht nur geschichtlicher, sondern auch gegenwärtiger Frömmigkeit. Diese individualistische, von allen Lebensbedingungen absehende Seelsorge übersieht völlig, daß selbst die eigentliche Stoßrichtung der Angriffe Jesu sich nicht auf den Einzelnen, sondern auf ein System geistiger und religiöser Hörigkeit und Unterdrückung bezog. Er wußte nur zu genau, daß er den Einzelnen unbarmherzig überfordern würde, wenn er ihm die mündige Partnerschaft gegenüber Gott zumutete,

gleichzeitig aber das überkommene System religiöser Unterwerfung bestehen ließ. Er wußte nur zu genau, daß erst, um es modern zu sagen, diese Religion zu entstalinisieren sei. Deshalb hat er keine Gelegenheit ausgelassen, das religiöse System seiner Zeit zu provozieren und aus Sorge um die Glaubenschancen des Einzelnen die religiös geprägte gesellschaftliche Ordnung seiner Zeit zu reformieren.

Doch dieser neutestamentliche Ansatz blieb lange Zeit verschüttet. So kam es, daß nicht nur die Seelsorge, sondern auch die Diakonie auf den Einzelnen beschränkt blieben und die politischen, ökonomischen und soziologischen Lebensbedingungen als relativ belanglos aus der Mitverantwortung ausklammerten. Nur der Einzelne, nicht aber das Beziehungsgeflecht, in dem er lebte, der soziale Konflikt, der sein Weltbild prägte, und der Wirtschaftsstil, der seinen Lebensstil und weitgehend auch seinen Frömmigkeitsstil ausmachte, eben nur der isolierte Einzelne war Objekt christlicher Mitverantwortung.

Man glaubte, die Seele sei das Eigentliche am Menschen. Auf sie allein konzentrierte und beschränkte sich gleichzeitig der Auftrag der Kirche. In gewissem heilsegoistischem Sinne wurden die „Niederungen des politischen Tageskampfes“ denen überlassen, die bereit waren, sich für so verletzte und diesseitige Dinge, wie z. B. die politische Gestaltung, herzugeben. Die Vorstellung der Kirche des Mittelalters, daß ein Kaufmann von Berufs wegen kein guter Christ sein könne, wurde vielfach und wird auch heute noch manchmal auf den Bereich des politischen Lebens ausgedehnt. Man findet sich nicht bereit zu einer gesellschaftlichen Diakonie, zu einer Art geistiger Hilfestellung in gesellschaftspolitischen Fragen. Man war wohl bereit, um mit Bonhoeffer zu reden, die unter die Räder Gekommenen aufzulesen und zu pflegen, nicht aber, einem unfähigen Fahrer in die Räder zu greifen, um Unglücke gar nicht erst entstehen zu lassen. Im Hinblick auf die gesellschaftspolitische Gestaltung hat es also nicht nur ein liberales, sondern – wie Karrenberg sagt – auch ein frommes *laisser-faire* gegeben.

Die karitative, fürsorgerliche, rettende Liebestätigkeit der Kirche konnte zu ihrer Legitimation auf das Gleichnis vom barmherzigen Samariter verweisen. Für die gesellschaftspolitisch gestaltende Liebestätigkeit, die vorbeugend durch geeignete sozialpolitische Maßnahmen diese Notfälle gar nicht erst entstehen läßt, fand sich nicht eine so eindrucksvolle Rechtfertigung und deshalb stieß und stößt auch heute noch manchmal diese Form der politischen Diakonie im kirchlichen Raum selbst auf Widerstand. Daß aber eine rein karitative Liebestätigkeit in der Industrie-Gesellschaft heute unbefriedigend sein muß, mag an dem klassischen Beispiel eines Wichern, dem Begründer der Inneren Mission, deutlich werden.

Johann Hinrich Wichern (1808-1881), der in seiner Jugend die Armut bereits als persönliches Schicksal erfahren hatte, widmete sein Leben in aufopfernder Weise der Bekämpfung von Armut, Elend und Not. Der rettende Liebeswille seines pietistisch geprägten Christentums war sowohl Impuls als auch Begrenzung seiner sozialen Wirksamkeit. Impuls deshalb, weil sein Christentum im Angesicht des

Ausmaßes der Verelendung wesensmäßig zur Tat drängte. Begrenzung deshalb, weil diese Tat vom Ansatz her nur erbarmende Herabneigung sein konnte. Wicherns Gesellschaftsbild war geprägt von den konservativen Kräften seiner Zeit. Er sah die Gesellschaft als eine organische Einheit, als einen Volkskörper, der an einer Stelle erkrankte, weil einzelne Glieder sich aus dem organischen Zusammenhang herauslösten und deshalb in notwendiger Konsequenz der Verelendung ausgeliefert waren. Armut war Folge der Sünde. Die Sünde aber bestand in der gesellschaftlichen Ausgliederung. Behebung der Armut war gleichzeitig der seelsorgerische Versuch einer heilsamen Wiedereingliederung in das tradierte Gesellschaftsgefüge.

Eine hilfreiche Unterscheidung zwischen künstlicher und natürlicher Armut hätte Wichern über die rettende Liebe zur sozialpolitisch gestaltenden Liebe hinaus helfen können. Weil aber die Innere Mission als karitative Beschwichtigungsanstalt verstanden werden konnte, ließ jeder ihrer Vorstöße im Bereich der „natürlichen Armut“ sich zugleich als ein Abdingen dessen verstehen, was gegenüber der „künstlichen Armut“ gefordert war. Gerade damit wurde der Raum freigegeben, in dem die marxistisch-revolutionäre Propaganda sich entfalten konnte. Und hier gewann das Proletariat in Vorwegnahme der erlösenden Zukunft in der „klassenlosen Gesellschaft“ in Hoffnung und Zuversicht eine Sicherheit, welche es abschirmte gegen jeden kirchlichen Anspruch, gegen das Wort von der Versöhnung mit Gott. Wicherns rein karitative Liebestätigkeit in Form rettender Fürsorge war, wie gesagt, durch das Vorbild des barmherzigen Samariters hinreichend legitimiert. Doch für die sozialpolitische Diakonie bedurfte es eines bewußtseinsmäßigen Wandels innerhalb der Kirche selbst und einer Rückbesinnung auf das Selbstverständnis der Kirche. Sie hatte sich bislang mit dem Staat die Aufgabengebiete in der Form geteilt, daß die Kirche sich für das Innenleben der Menschen zuständig wußte und das öffentliche Leben dem Zuständigkeitsbereich des Staates überließ.

So ergänzten sich beide. Die Kirche sorgte für die rechte Gesinnung des Bürgers, also auch für die rechte staatsbürgerliche, patriotische Gesinnung, und der Staat war der Garant des öffentlichen Schutzes der Kirche. Doch diese Ehe von Thron und Altar war eine sehr unglückliche. In einer Zeit notwendiger struktureller Umwandlung fiel der Kirche die Rolle der Erziehung zur staatserhaltenden Gesinnung zu, zum Widerstand gegen alle Forderungen, die über das Bestehende hinauswiesen.

So wurde die Religion wirklich das, was der Marxismus als ihr angebliches Wesen bekämpfte: Schutzmacht, Heiligung des Bestehenden. Sie half mit, Reform zu verhindern und damit die Entwicklung in katastrophale Bahnen zu lenken. Dadurch wurden vor allem zwischen der Kirche und der Sozialdemokratie die Fronten verhärtet, ohne daß es zu einer fruchtbaren Begegnung zwischen beiden gekommen wäre.

Nun hat das Jahr 1918 die alte Lebens- und Kampfsgemeinschaft zwischen Thron und Altar aufgelöst. Die Kirche wurde innerlich und äußerlich freier, ihren Öffentlichkeitsauftrag zu erkennen und die Beschränkung auf die Innerlichkeit religiösen Erlebens

aufzugeben. So setzte sich mehr und mehr im Bewußtsein der Kirche die Einsicht durch, daß der diakonische Auftrag der Kirche von der *rettenden* Liebe auf die *gestaltende* Liebe ausgedehnt werden müsse, daß also im Hinblick auf die soziale Frage rein karitative Maßnahmen keine Lösung bedeuteten. Die Kirche hat sich auch kritisch mit gesellschaftlichen Fragen auseinanderzusetzen. In der Gesellschaftskritik war ihr aber die Sozialdemokratie weit vorangegangen, und es fragte sich nun, ob das Verhältnis zur Sozialdemokratie nicht zur Gewissensfrage wurde. Jedenfalls hatte sie sich nun unter neuen Gesichtspunkten mit den zwei geschichtsmächtigen Ideen ihrer Zeit, dem Sozialismus einerseits und dem Liberalismus andererseits, auseinanderzusetzen. Wie aber sollte die Kirche sich im Streit der Meinungen verhalten? Hat sie etwa die sozialistischen Lösungsvorschläge aufzugreifen und sich zu eigen zu machen, oder hat sie mit einem etwa von der Bibel her abgeleiteten eigenen Lösungsprogramm aufzuwarten, oder soll sie sich zwischen Liberalismus und Sozialismus als Bindeglied erweisen, so daß es zwischen beiden zu einer fruchtbaren Begegnung kommen kann?

Während des Kirchenkampfes gegen den Nationalsozialismus formulierte die Barmer Bekenntnissynode (1934) schließlich die für weiteres sozialetisches Denken entscheidende These: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als gäbe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heilung durch ihn bedürfen“.

Mit dem Ende des Dritten Reiches waren aber die Herausforderungen des Glaubens zur weltweiten Mitverantwortung nicht beendet. Sie nahmen im Gegenteil wesentlich dramatischere Formen an.

Während vor allem die Satten auf der Erde beten: „Unser täglich Brot gib uns heute“, bewegen sich arme und reiche Kontinente auf der kleiner werdenden Erde wie Planeten aufeinander zu, die sich auf Kollisionskurs befinden. 40 Milliarden Menschen könnten die Ernährungswissenschaftler ernähren, jedoch der politische Wille der Menschen einschließlich der Christen ist zu schwach, um schon bei einer Weltbevölkerung von drei Milliarden Menschen die jährlich 25 Millionen Opfer des Hungers zu retten.

Die Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Uppsala 1968 allerdings war einer der großen Entwicklungsschübe für die weltweite Mitverantwortung der ökumenischen Christenheit. So wurde gleich zu Beginn der Konferenz die Formel geprägt: „Weltpolitische Abstinenz, unpolitische Christenheit, ist Häresie, ist Verrat am Christentum“. Mit diesem Bekenntnis versuchte die ökumenische Christenheit in Uppsala (Weltkirchenkonferenz 1968) die unerträgliche Spannung zwischen dem Leitwort: „Siehe, ich mache alles neu“ und den schwindenden Überlebenschancen ganzer Regionen zu beantworten. Wenn 25 Millionen Menschen jährlich an Hunger und einseitiger Ernährung lautlos dahinsterven, dann erscheinen scheiternde Welthandelskonferenzen wie eine Neuauflage der Schreibtischmorde, deren man unversehens schuldig wird, dann steht man wieder unmittelbar vor häretischen Lehren, die auf ähnliche Weise im Dritten Reich zur Barmer Bekenntnissynode geführt haben, und dann wird

Uppsala als weltweite, ökumenische Bekenntnissynode Hoffnung und Auftrag zugleich.

Diese allgemeine Aufbruchstimmung in Uppsala wies auf die durchaus reale Möglichkeit hin, daß das Bekenntnis: „Ich glaube an Gott, den Schöpfer Himmels und der Erden“ nicht mehr gilt, wenn Gott regionalisiert, provinzialisiert wird, wenn also der Schöpfer Himmels und der Erden zu einem Wohlstandsgott der Industrienationen reduziert wird.

Deshalb hatte schon die Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft“ 1966 in Genf formuliert: „Gott kümmert sich um Probleme wie Liquidität, Handelsbestimmungen, Zölle und Infrastrukturentwicklungen. Anders zu denken oder zu handeln bedeutet, falsche Gegensätze zu schaffen und zu versuchen, Gott in einem kirchlichen System getrennt von der Welt, für deren Rettung er starb, gefangen-zuhalten“.

Diese Stoßrichtung ethischen Denkens wurde von den Kirchen der Ökumene einschließlich der Orthodoxen in Uppsala voll und ganz aufgenommen und bestätigt. Würde man bei unpolitischen Hilfeleistungen in der Weltsorge stehenbleiben, dann würden die Landlosen, die Machtlosen, die Hoffnungslosen, die Ausgestoßenen, die weltwirtschaftlich Diskriminierten, das „externe Proletariat“ auf ein ergänzendes politisches Engagement der Christen umsonst warten und die Hilfeleistungen als weltweite Beschwichtigung internationaler Armenpflege umdeuten müssen.

Das Gegenteil von „gut“ heißt nicht immer „böse“, sondern gewöhnlich „gut gemeint“. Gut gemeint sind viele christliche Aktionen, die – vielleicht geblendet vom guten Willen – nicht ahnen können, welchen Schaden sie anrichten.

Zu den ganz großen Gefahren, gegen die wir uns leidenschaftlich zu stemmen haben, gehört die der Ressentiments. Wenn wir, was gerade auch im kirchlichen Bereich oft sehr lautstark anzutreffen ist, von Ressentiments gegen die Gesellschaft leben und wenn die Entwicklungspolitik dazu herhalten muß, diese Ressentiments zu artikulieren, dann geben wir dem gesamten Bemühen das Image politischen Sektierertums. Das Schicksal der versuchten Atomächtung sollte eine nachhaltige Warnung sein. Jeder, der nicht sich selbst und andere bewahrt vor diesem versuchlichen Fehlweg, wird mitschuldig an Millionen Toten, die geopfert werden, weil die öffentliche Meinung blockiert wurde.

Von Ressentiments motivierte Aktionen sind nicht weniger entwicklungsstörend als ein national- bzw. gruppenegoistisches Wirtschaftsverhalten. Auch rein konfessionell bestimmte Aktionen werden von der öffentlichen Meinung in der Regel als negative Auslese aufgefaßt. Deshalb hat Uppsala Positionen erarbeitet, die sich etwa so zusammenfassen lassen:

Wenn wir bekennen, daß wir unterwegs sind, werden wir uns nicht an vorhandene Strukturen klammern, sondern diese öffnen für die anstehende Partnerschaft der Kontinente.

Wenn wir wissen, daß der Mensch nicht vom Brot allein lebt, werden wir den Hilfsbegriff von seiner ökonomistischen Verengung auf das wirtschaftlich und organisatorisch Machbare befreien und wesentlich wurzelhafter ansetzen können.

Wenn wir wissen, daß letztlich Gott die Fäden der Geschichte in der Hand behält, werden wir angesichts der Problemgröße vor der Sünde der Resignation bewahrt werden können.

Wenn wir von der Versöhnung her leben, werden wir vor der großen Versuchung bewahrt, die heute zahlreiche Gruppen dazu verführt, aus Ressentiments gegen die Gesellschaft motiviert zu sein und deshalb die Entwicklungspolitik dazu zu mißbrauchen, lediglich die Ressentiments gegen die Gesellschaft zu artikulieren und damit dann der gesamten Entwicklungspolitik das Image des politischen Sektierertums zu geben.

Wenn wir um unser täglich Brot bitten, müssen wir uns die Frage stellen, ob wir vielleicht unversehens der Erhöhung dieser Bitte in den Entwicklungsländern im Wege stehen.

Wenn Christus uns frei gemacht hat von egozentrischen Ideologien, dann hat er uns frei gemacht dazu, Plattform für die berechtigten Interessen anderer zu werden.

Wenn wir uns als gerechtfertigte Sünder verstehen, werden wir keinen Zugang finden zum kulturellen Hochmut rassischer und nationaler Vorurteile, die ein Netz ideologischer Todesstreifen über die Erde spannen.

Wenn wir das biblische Zeugnis von der Einheit des Hörens und Tuns vernehmen, werden wir der Gefahr der Spiritualisierung und Theoretisierung des Glaubens entgehen und die geforderten Aktionen nicht als Flucht in den Aktivismus verdächtigen können.

Wenn wir auf dem Hintergrund der Botschaft die Gegenwart recht deuten, werden wir davor bewahrt, unsere finanziellen Hilfeleistungen bewußtseinsmäßig so sehr in den Vordergrund zu schieben, daß wir übersehen, daß geistige Angebote heute ebenso notwendig sind wie finanzielle. Erschöpft sich die christliche Diskussion in den Problemen etwa der empfohlenen Hilfe von zwei bis fünf Prozent des Haushaltes, dann geht die Diskussion an ganz entscheidenden Aufgaben vorbei.

Wenn wir uns seelsorgerlich mitverantwortlich fühlen für das geistige Klima, werden wir uns bei allem entwicklungspolitischen Engagement auch die Existenznot vieler Branchen im eigenen Land vor Augen halten und bedenken müssen, daß ganze Volksgruppen, etwa die Landwirtschaft, mit Verbitterung sich verraten fühlen wird, wenn wir nur die Not in fernen Erdteilen sehen, das teilweise tragische Schicksal der vom Strukturwandel betroffenen Berufszweige übersehen.

IV. Der falsche Entwicklungsbegriff

Die westliche Welt wird zur Zeit von einem säkularisierten Missionsgedanken erfaßt. Wir fühlen uns gerufen, unsere technisch rationale Kultur, unser individualistisches Erwerbsstreben und unser calvinistisches Arbeitsethos in die Entwicklungsländer zu exportieren. Darin sehen wir die sozio-kulturellen Wurzeln westlicher Industrialisierung, und wir zweifeln daran, daß ohne diese geistigen Voraussetzungen eine schnelle Industrialisierung der Entwicklungsländer möglich sein wird. In unserem kulturellen Sendungsbewußtsein sind wir so sicher, daß wir nicht merken, was wir – geblendet von unserem guten Willen – bei unseren Partnern anrichten.

Während wir aus den Objekten ehemaliger Kolonisation Objekte unserer Hilfe machen, beginnen die Entwicklungsländer verzweifelt um ihre geistige Selbstbehauptung zu kämpfen. Sie wollen nicht – auch nicht geistig und kulturell – Objekt unserer Hilfe und Barmherzigkeit sein, sondern als gesprächsfähige Partner anerkannt werden.

„Ohne Frage“, sagt der schwarzafrikanische Philosoph und Staatsmann Senghor, „ist Freiheit, wenn man nicht weiß, wer man eigentlich ist, noch schlimmer als Sklaverei. Der Sklave weiß wenigstens, daß er Sklave ist. Wir vergessen allzu leicht, daß der kulturelle Imperialismus die gefährlichste Form des Kolonialismus ist, weil er uns unser eigenes Wesen verbirgt und uns nicht zu uns selber kommen läßt“ (Leopold Sédar Senghor, Vom Geist afrikanischen Negertums, in: R. Paque, Afrika antwortet Europa, 1967, S. 77f).

In ähnlicher Weise fordert Sékou Touré den Widerstand gegen eine europäische Entpersönlichungspolitik, die geistige Entkolonisierung Afrikas und das Ende der geistigen Minderwertigkeitskomplexe der Kolonisierten. Für ihn sind die Afrikaner entwurzelte und verstümmelte Menschen, geistige Kriegsversehrte eines unsichtbaren Krieges, der in keinem Geschichtsbuch verzeichnet wird. Beschwörend ruft er Afrika zu:

„Die Entkolonisierung besteht nicht nur darin, sich von der *Anwesenheit* der Kolonialmächte zu befreien. Zu ihr gehört notwendigerweise auch die völlige geistige Befreiung des ‚Kolonisierten‘, d. h. die Befreiung von allen schlechten seelischen, geistigen und kulturellen Folgen der Kolonialherrschaft. Wenn sich der Kolonisator sicher fühlen will, muß er stets eine psychologische Atmosphäre schaffen und erhalten, die sein Vorgehen rechtfertigt: Hieraus erklärt sich die Ablehnung der kulturellen, seelischen und geistigen Werte eines unterworfenen Volkes. Zum nationalen Befreiungskampf gehört daher, daß sich das Land nach der Loslösung vom kolonialen Herrschaftsapparat der negativen Wertungen bewußt wird, die seinem Leben, seinem Denken und seinen Überlieferungen planmäßig aufgepfropft wurden,

und daß es seine Weiterentwicklung und Entfaltung radikal von diesen Wertungen frei macht. Diese Kunst, das kolonisierte Volk seiner eigenen geistigen Persönlichkeit zu berauben, ist in ihren Methoden zuweilen so fein und unsichtbar, daß es tatsächlich gelingt, unser natürliches seelisches Verhalten nach und nach zu verfälschen und unsere eigenen ursprünglichen Tugenden und Fähigkeiten abzuwerten, bis wir uns langsam der fremden Lebensweise angepaßt haben“ (S. Touré, Der politische Führer als Vertreter einer Kultur, in: Paqué, a.a.O., S. 87f).

Um schließlich noch eine weitere Stimme des geistigen Afrikas anklingen zu lassen, sei auf den Dichter und Wirtschaftsminister Jaques Rabemananjaz verwiesen, der sagte:

„Wenn wir uns um unsere menschliche und geistige Gesundheit bemühen und dabei nach der Ursache unserer gegenwärtigen Schwäche und Verwirrung fragen, brauchen wir gar nicht mehr nach weiteren Gründen zu suchen: In uns leben mit der ganzen Fülle ihres Lebens und der ganzen Kraft ihres Daseins – andere Menschen als wir selber. Dabei ist die Erkenntnis ... jedoch vielleicht noch leichter zu ertragen als die Bestürzung, die uns befallen wird, wenn wir die Leere und den Abgrund entdecken, den andere mit geschickter Hand in uns geschaffen haben, indem sie uns immer wieder einredeten, daß wir keine geistige Heimat, keine eigene Geschichte und kein eigenes Selbst besäßen. Wie kann man sich unter diesen Umständen noch über die Ursache unserer Krise täuschen? Wenn gewisse Leute und Regierungen im Westen unaufrichtig und unehrlich sind, so zeigt sich dies eben darin, daß sie so tun als ob sie nicht wüßten, worum es bei unserer afrikanischen Krise geht. Sie verschaffen sich ein Alibi und verstopfen sich die Ohren, damit sie nicht die Flut unserer scham-, schmerz- und wuterfüllten Schreie angesichts dieser ungeheuren seelischen Wüste in uns hören müssen. Dabei könnte niemand unsere Unruhe und unsere Auflehnung besser verstehen als gerade das Abendland selbst“ („Die Kolonialzeit als Grundlage unserer Einheit“, in: Paqué, a.a.O., S. 144).

Diese afrikanischen Intellektuellen wissen nur zu genau, daß sie auf organisatorisches, technisches und ökonomisches Denken aus Europa angewiesen sind, um in die Lage zu kommen, sich schließlich von Europa abzusetzen und zu sich selbst zu finden. Was aus ihnen spricht, sind nicht einfach antiwestliche Emotionen, sondern der um der Selbstachtung willen unabdingbare Wunsch, endlich als kultureller Partner anerkannt zu werden. Sie beklagen, daß der Europäer sich nie für ihre geographischen, historischen, ethnischen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Verhältnisse interessiert hat. Er hat dies alles durch sein ungebrochenes Sendungsbewußtsein mit Nichtachtung gestraft. Deshalb verletzt das an sich hilfreiche Bildungsangebot Europas die Selbstachtung der Betroffenen. Weil es – nicht immer in der Absicht, aber doch in der Wirkung – als Angriff auf die Menschenwürde empfunden wird, sagt der schon zitierte Rabemananjaz:

„Es ist an der Zeit, Lebensanspruch und Stimme des Negertums so entschieden zu erheben, daß die Welt in ihren Grundfesten erschüttert wird.“

Was haben diese Stimmen uns nun zu sagen? Gewiß bieten sie Gelegenheit zu manchen kritischen Rückfragen. Man könnte überlegen, wieweit sie repräsentativ und sachgerecht sind, und manches andere mehr. Dabei müssen wir aber wissen, daß unsere Übung gedanklich zu differenzieren ist und von den Entwicklungsländern nicht immer als Bemühen um Wahrheitsfindung aufgefaßt wird. Sie fühlen sich oft in der Situation einer Tochter eines standesbewußten Vaters, die den Vater um die Einwilligung bittet, den Sohn eines einfachen Arbeiters heiraten zu dürfen.

Der Vater antwortet ihr: „Das ist ein soziologisches Problem. Besorge mir entsprechende Fachliteratur, und dann werde ich mir die Antwort erarbeiten“. Wir spüren, daß die Reaktion des Vaters menschlich unerträglich ist. Ähnlich geht es den Entwicklungsländern, wenn sie vermuten, daß wir uns vor der Wucht ihrer Anfrage in den europäischen Dschungel differenzierenden Denkens zurückziehen.

Deshalb sollten wir Jetzt nicht eine europäische Antwort auf die Stimmen der Afrikaner versuchen, sondern diese auf uns wirken lassen. Sie reichen aus, um uns mit einer geistigen und psychischen Not eines Kontinentes zu konfrontieren. Sie reichen aus, um uns ernsthaft zu fragen, ob wir bereit und fähig sind, eine sogenannte geistige Umbruchdiakonie anzubieten, ob wir Dolmetscher zwischen fremdartigen Kulturbereichen sein können, ob wir im Rahmen der Entwicklungshilfe eine Bildungshilfe leisten können, die die Suche nach Identität nicht verletzt. Sind wir als Kirche von dem gleichen ungebrochenen kulturellen Sendungsbewußtsein beseelt, oder wissen wir, daß auch wir in Europa mit geistigen Krankheiten befallen sind?

Ist unsere ökumenische und politische Begegnung mit den Entwicklungsländern geprägt von einem spezifischen Verständnis für ihre geistige Not, und ist die Begegnung mit uns jeweils eine heilende Begegnung? Welchen geistigen Beitrag zur bislang unterentwickelten Einsicht unseres ganzen Volkes für die Kulturen anderer Kontinente leisten zur Zeit die Missionsgesellschaften und die Ökumene? Ist der Weltfriede für uns in erster Linie ein finanzielles Problem, oder erkennen wir, daß er ähnlich wie früher die Arbeiterfrage weit mehr als eine Ernährungsfrage ist? Alles das hat der Papst mitgemeint, als er in der Enzyklika die Entwicklungshelfer aufforderte:

„Sie müssen wissen, daß Ihnen Ihr Fachwissen keine Überlegenheit auf allen Gebieten sichert. Die Kultur, die Sie gebildet hat, enthält zweifellos Elemente eines universalen Humanismus, aber sie ist nicht die einzige und ausschließende ... Wer sich dieser Aufgabe widmet, dem muß es ein Anliegen sein, mit der Geschichte seines Gastlandes auch dessen kulturelle Kräfte und Reichtümer zu entdecken.“

V. Bilanz

So lassen wir unkritisch unser gegenwärtiges Weltbild in unseren Entwicklungsbegriff mit einfließen, so bauen wir in der gegenwärtigen Entwicklungsdiskussion geistige Positionen gegeneinander auf und lasten uns gegenseitig damit aus, diese Positionen zu behaupten. Schließlich erwarten wir von den Entwicklungsländern, daß sie sich bei einer Integration in die Weltwirtschaft die Leitbilder der östlichen und westlichen Industrienationen aneignen, deren Opfer sie ja lange Zeit hindurch gewesen sind.

Wenn Minister Eppler in seiner Grundsatzerklärung zu Entwicklungsfragen formulierte, daß Entwicklung einen Lernprozeß auch unserer Gesellschaft herausfordert, dann ist damit sicher nicht nur der Abbau von Vorurteilen als Form sozialer, weil anerzogener Vorurteile gemeint, sondern dann geht es ganz wesentlich auch um ideologische Weltbilder, die der Korrektur bedürfen. Kommunikationssoziologisch gesehen werden Korrekturen dieser Art aber nur denkbar sein, wenn die Angst vor diesen Korrekturen genommen werden kann. In Angstsituationen gibt es statt Auflockerungen nur allzu leicht Verhärtungen.

Für unser Volk, dessen geistiger Horizont durch seine Geschichte lange Zeit hindurch ethnozentrisch verhärtet war, wird die Frage nach einer Öffnung zur geistigen, politischen und wirtschaftlichen Partnerschaft mit den Entwicklungsländern zu einer Schicksalsfrage seiner Friedensfähigkeit. Deshalb ist der volkspädagogische Umgang mit ideologisch verhaftetem Denken zentrale Aufgabe kirchlicher, humanistischer und politischer Gruppen in unserer Gesellschaft.