

Der Nächste als der Andere?

Zur postkolonialen Kritik an der Entwicklungszusammenarbeit



Yan Suarsana¹

Die internationale Entwicklungszusammenarbeit (EZ) ist in den letzten Jahrzehnten verstärkt und von verschiedenen Seiten in die Kritik geraten. Eine zunehmend auch im deutschsprachigen Raum Fuß fassende Richtung stellen dabei die sogenannten postkolonialen Studien (*Postcolonial Studies*) dar. Diese verfolgen vor allem im Rahmen der kultur-, politik- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen das Ziel, Elemente und Formen des allgemeinen gesellschaftlichen Wissens zu thematisieren, die in Kontinuität mit Konzepten und Narrativen des europäischen Kolonialismus gesehen werden. Im Folgenden möchte ich zunächst einen kurzen Überblick über das Anliegen und die theoretische Grundlage des Postkolonialismus liefern, um anschließend zentrale Kritikpunkte dieser Denkrichtung an der EZ zu skizzieren. Zuletzt soll umrissen werden, welche konkreteren Konsequenzen diese Kritik für die EZ nach sich ziehen könnte.

1. Was ist Postkolonialismus?

Postkoloniale Impulse gehen im Wesentlichen auf marxistische Intellektuelle zurück, die in den entkolonisierten Gebieten der sogenannten ‚Dritten Welt‘ nach dem Zweiten Weltkrieg eine Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen und politischen Folgen des Kolonialismus initiierten.

¹ Dr. Yan Suarsana ist Professor für Globalgeschichte des Christentums am Institut für Religionswissenschaft und Religionspädagogik an der Universität Bremen.

² *Andreas Nehring/Simon Tielech*: Theologie und Postkolonialismus. Zur Einführung; in: *Dies.* (Hg.): *Postkoloniale Theologien*. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, Stuttgart 2013, 9–50, hier 15.

So argumentierten der aus Martinique stammende Politiker und Dichter Aimé Césaire (1913–2008) sowie sein Schüler, der algerische Arzt und Unabhängigkeitskämpfer Frantz Fanon (1925–1961), dass der Kolonialismus nicht nur als ein gewalttätiges politisches und administratives System anzusehen sei; vielmehr konzeptionalisierten sie diesen als eine Ideologie, welche die „kolonialen Subjekte“² degradiert und verdinglicht habe. Die anti-koloniale Kritik dürfe sich daher „nicht auf die gewalttätige Geschichte der kolonialen Ausbeutung [beschränken], denn die tiefgreifendsten Auswirkungen des Kolonialismus liegen darin, dass die Eingeborenen durch die Haltung der Europäer ihnen gegenüber enthumanisiert worden sind“³.

Als Begründer der postkolonialen Studien im Sinne einer wissenschaftlichen Disziplin gilt indes der palästinensisch-stämmige Literaturwissenschaftler Edward Said (1935–2003), der in seinem Buch *Orientalism* (1978) Werke der britischen und französischen Orientalistik analysierte. Unter Bezugnahme auf die Theorien Michel Foucaults (1926–1984) als eines der maßgeblichen Vertreter des Poststrukturalismus knüpfte er dabei an die oben skizzierte These einer kolonialen Ideologie an, indem er den Begriff einer orientalistischen Ideologie prägte: Ähnlich wie Césaire und Fanon geht auch Said davon aus, dass die (zum Teil wissenschaftliche) Anhäufung von „systematische[m] Wissen über den Orient, gefördert sowohl durch den Kolonialismus als auch durch das wachsende Interesse am Fremden und Ungewöhnlichen“⁴, im 19. und 20. Jahrhundert unter der allgemeinen „Grundannahme [erfolgte], den Orient insgesamt wenn nicht als zutiefst minderwertig, so doch als korrekturbedürftig aufzufassen“⁵.

In der Folgezeit schlossen sich zahllose Intellektuelle, vor allem aus den ehemaligen Kolonien, den postkolonialen Thesen an. Prominente Beispiele sind etwa die indischen Denker Homi Bhabha⁶ und Dipesh Chakrabarty,⁷ aber zum Teil auch der jamaikanisch-britische Soziologe Stuart Hall⁸ oder die Inderin Gayatri Spivak, die sich vor allem mit dem Konzept der Subalternität befasste.⁹ Dabei reflektierten sie – in teilweise kritischer Auseinandersetzung mit dem Werk Edward Saids – die bereits bei Césaire und

³ *Nehring/Tielesch*, Theologie, 16.

⁴ *Edward W. Said: Orientalismus*, Frankfurt a. M. 2009, 53.

⁵ *Said*, *Orientalismus*, 54.

⁶ Vgl. *Homi K. Bhabha: Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000.

⁷ Vgl. *Dipesh Chakrabarty: Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*, Frankfurt a. M./New York 2010.

⁸ Vgl. *Stuart Hall: Rassismus und kulturelle Identität (Ausgewählte Schriften 2)*, Hamburg 2012.

⁹ Vgl. *Gayatri Chakravorty Spivak: Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien 2008.

¹⁰ Vgl. *Sebastian Conrad/Shalini Randeria: Einleitung: Geteilte Geschichten – Europa in*

Fanon zu findenden Grundzüge postkolonialen Denkens, indem sie herausstellten, dass das Wissen Europas über das koloniale Gegenüber nicht einfach nur der objektiv-empirischen Beobachtung der äußeren (kolonialen) Welt zu verdanken sei, sondern zutiefst verstrickt sei mit den Macht- und Herrschaftsinteressen der Eroberer. Wissen ist nach diesem Verständnis also nicht bloß als ‚objektive‘ Repräsentation der Wirklichkeit anzusehen, sondern vielmehr als ein legitimatorisches Instrument der politischen Herrschaft – und damit als fester Bestandteil der hegemonialen Praxis.

Die politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen der orientalistischen Ideologie sind mannigfaltig, nicht nur in den ehemaligen Kolonialgebieten, sondern auch und gerade in den ehemaligen ‚Mutterländern‘. So führte beispielsweise die Konzeptionierung des ‚Orients‘ als einer zivilisatorisch, kulturell und religiös unterlegenen Größe ab der Mitte des 19. Jahrhunderts auch zu biologistisch argumentierenden Rassentheorien, die bis heute den Kern rassistischen Gedankenguts in allen Kontexten der Welt prägen. Und auch die in diesem Zusammenhang erfolgende Anordnung der Zivilisationen auf einer Stufenleiter, deren (mithin universale) Spitze durch die europäische Zivilisation repräsentiert wird, prägte in der Folgezeit nicht nur die konkreten politischen Beziehungen zwischen ‚Westen‘ und ‚Orient‘, sondern bildet auch heute noch den impliziten Kern unseres Verständnisses von Moderne – mit allen ausgrenzenden Konsequenzen für ‚nicht-westliche‘, vermeintlich rückschrittliche oder anti-moderne Identitätspositionierungen.¹⁰

Die postkoloniale Theorie setzt nun just an diesem Punkt an. Zum einen, indem sie „die verschiedenen Strategien analysiert [...], mit denen der ‚europäische Westen‘ Bilder von kolonisierten Menschen und Völkern konstruiert hat und welche Auswirkungen diese Bilder gehabt haben“.¹¹ Dadurch wird herausgestellt, dass diese Bilder nicht der ‚objektiven‘ allgemeinen Realität entspringen, sondern das Produkt *bestimmter* historischer Situationen mit ihren je *spezifischen* Machtkonstellationen sind, und das damit verbundene Wissen über die Welt keinesfalls notwendiger- und natürlicherweise Gültigkeit besitzt. Vor diesem Hintergrund untersucht sie zweitens, „wie die Kolonisierten selbst gegen solche Strategien Widerstand übten, indem sie [das koloniale Wissen] überwandten und zum Teil auch übernahmen und verwendeten, um Identität und Selbstwert zu behaupten

einer postkolonialen Welt; in: *Dies./Regina Römheld* (Hg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M./New York 2013, 32-70.

¹¹ *Nehring/Tielesch*, *Theologie*, 22.

¹² *Ebd.*

und ihren eigenen Forderungen nach Autonomie, nationaler Identität und souveräner Macht Ausdruck und Nachdruck zu verleihen“.¹²

Indem also die postkoloniale Theorie das vermeintlich ‚objektive‘ Wissen über die Kolonisierten als kontingente Produkte eines historischen Diskurses dekonstruiert, öffnet sie gleichzeitig den Raum für neue Formen des Wissens, von neuen Konzeptionen von (sozialer) Welt und (politischer) Wirklichkeit, über die sich zuvor marginalisierte Gruppen gesellschaftlich rekonzeptionieren und politisch neu positionieren können.¹³

2. Postkoloniale Kritik an der Entwicklungszusammenarbeit

Es scheint mir, trotz der großen Vielfalt der Ansätze,¹⁴ als eine zentrale These der einschlägigen postkolonialen Forschungsliteratur zu gelten, dass auch die sogenannte Entwicklungszusammenarbeit (EZ) durch solch vermeintlich ‚objektive‘, also als allgemein gesetzte, Wissensstrukturen charakterisiert ist, die in der Regel die unartikulierten Voraussetzungen eines entsprechenden Denkens und Handelns bilden. Vor diesem Hintergrund hätte eine postkolonial motivierte Kritik an gängigen Konzepten der EZ zum Ziel, die Historizität dieser konzeptuellen Voraussetzungen transparent zu machen, um die vermeintliche Objektivität und Normativität, die diesen im Diskurs zugewiesen wird, zu dekonstruieren. Postkolonial ist diese Kritik auch deshalb, weil sie insbesondere die konzeptuellen¹⁵ Kontinuitäten entschleiern, die teilweise bis heute zwischen kolonialer Ideologie und den theoretischen Grundlagen der EZ existieren. Dies geschieht in der Absicht, alternative Konzepte und Handlungsparameter zu ermöglichen, deren konkrete Ausarbeitung jedoch nicht mehr im engeren Sinne in den Aufgabenbereich der postkolonialen Kritik zu rechnen ist. Wie solche Alternativen jedoch aussehen können, soll am Ende dieses Textes kurz skizziert werden.

¹³ Einen pointierten Überblick über das Grundanliegen postkolonialer Ansätze liefert die Ausgabe der Ökumenischen Rundschau 70 (1/2021), hier vor allem in den Beiträgen von Judith Gruber und Claudia Jahnel.

¹⁴ Für einen Überblick vgl. *Aram Ziai*: Postkoloniale Perspektiven auf Entwicklung; in: *Peripherie* 120 (2010), 399-426, hier 406-422.

¹⁵ Strukturelle (etwa politische und wirtschaftliche) koloniale Kontinuitäten werden seit längerem bereits in der allgemeineren entwicklungspolitischen Forschung unter den Stichworten Dependenz, Imperialismus oder Neokolonialismus thematisiert, ohne dass dabei zwangsläufig auf postkoloniale Ansätze zurückgegriffen wird (vgl. *Ziai*, Perspektiven, 402).

Im Folgenden möchte ich anhand von drei zentralen Aspekten zeigen, an welchen Stellen die postkoloniale Kritik an der EZ ansetzt: Zum einen am Begriff der *Entwicklung* (1), der als die konzeptuelle Mitte der Entwicklungspolitik und damit auch der EZ angesehen werden kann; zum zweiten am sogenannten *Othering* (2), das sich als ein wesentliches Merkmal dieses Begriffs, vor allem aber auch als dessen sich in der konkreten Praxis offenbarende Auswirkung verstehen lässt; zum dritten am Konzept der *Subalternität* (3), das die Frage nach der Möglichkeit der Repräsentation jener Menschen aufwirft, die als die ‚Partner‘ der EZ verstanden werden.

Zu (1): In einschlägigen Einführungen zur Entwicklungspolitik stellt „Entwicklung“ häufig „abstrakt ein Bündel von miteinander verknüpften und normativ positiv aufgeladenen Prozessen dar“¹⁶. So sprechen beispielsweise Hartmut Ihne und Jürgen Wilhelm von einem „sozio-ökonomisch-kulturelle[n] Vorgang [...], der ein komplexes Zielspektrum hat. Dazu gehören u. a. Respektierung der menschlichen Würde, Befriedigung der Grundbedürfnisse, Gleichberechtigung der Geschlechter, Demokratisierung von politischen Strukturen/politische Partizipation, gerechte Besitz- und Einkommensverteilung, wirtschaftliches Wachstum, menschenwürdige Arbeitsbedingungen, funktionierende Gesundheitsversorgung, intakte Umwelt, Zugang zu Bildungseinrichtungen“¹⁷.

Dieser auf den ersten Blick kaum zu widersprechenden Liste liegen jedoch implizite Voraussetzungen zugrunde, die nun den eigentlichen Gegenstand der postkolonialen Kritik bilden.¹⁸ Denn tatsächlich entpuppt sich das, was zunächst als eine objektive und zeitlose Charakterisierung des ‚guten Lebens‘ formuliert ist, auf den zweiten Blick als weitgehende Deskription der (idealisierten) Gesellschaften des globalen Nordens mit ihren spezifischen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Organisationsformen. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn hier als „geistes- und erfahrungshistorische[r] Kontext“ des Entwicklungsgedankens der „moralische[...] und politische[...] Universalismus der griechischen Antike“¹⁹ genannt wird, der

¹⁶ *Ziai*, Perspektiven, 400.

¹⁷ *Hartmut Ihne/Jürgen Wilhelm*: Grundlagen der Entwicklungspolitik; in: *Dies.* (Hg.): Einführung in die Entwicklungspolitik, Münster 2013, 5-40, hier 7. Vgl. in ähnlicher Form bspw. auch die „17 Ziele für nachhaltige Entwicklung“ des BMZ (*Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung*: Der Zukunftsvertrag für die Welt. Die Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung, Berlin 2017, 8 f).

¹⁸ Zur allgemeineren Kritik des Entwicklungsbegriffs vgl. überblicksartig: *Ziai*, Perspektiven, 400-402; und ausführlich: *Aram Ziai*: Entwicklung als Ideologie? Das klassische Entwicklungsparadigma und die Post-Development-Kritik, Hamburg 2004.

¹⁹ *Ihne/Wilhelm*, Grundlagen, 11.

seinen „unumkehrbaren Höhepunkt“²⁰ mit der europäischen Aufklärung im 18. Jahrhundert erreicht habe. „Dieser Prozess fand im Kontext eines christlich geprägten Weltbildes, das im jüdischen wurzelte, statt [...]. Er wurde vermutlich dadurch erst ermöglicht.“²¹ Wie diese knappe Zusammenstellung unschwer erkennen lässt, gehen solche Modelle in der Regel von einem „universellen Maßstab zum Vergleich der Güte von Gesellschaften“²² aus, dem die weniger entwickelten Regionen der Welt allesamt zustreben. Dabei ist augenscheinlich nicht allein die Vorstellung leitend, dass es sich bei den Gesellschaften des globalen Nordens um die bislang am höchsten entwickelten Manifestationen dieses universalen Ziels handelt; denn darüber hinaus wird zumindest in dem zitierten Statement auch impliziert, dass die historische Voraussetzung für die Erkenntnis dieses Ziels allein durch Europa und dessen aufgeklärte, christliche Kultur gebildet worden sei – eine These, die das universale Entwicklungsideal letztlich zu einer wesenhaft *europäischen* (und mithin christlichen) Sache macht.

Die faktische Positionierung des „status quo im Norden“²³ im Sinne eines universalen, überzeitlichen Ziels verschleierte, dass es sich bei den zeitgenössischen Gesellschaften des Nordens keineswegs um bloße Manifestationen einer *universalen* Entwicklung handelt, sondern vielmehr um das konkrete (und damit *singuläre*) Ergebnis globaler historischer Prozesse. Wengleich der Beitrag bestimmter Phänomene der europäischen Geistesgeschichte keineswegs bestritten werden soll, so gehört zur historischen Voraussetzung dieses Status quo spätestens seit dem 19. Jahrhundert ebenso der Prozess der gewalttätigen kolonialen Unterwerfung großer Teile der Welt und der damit einsetzenden Globalisierung, die nicht nur den Entwicklungsabstand zwischen Europa und ‚dem Rest‘,²⁴ sondern eben auch die verschiedenen Sichtweisen auf sich selbst und den jeweils Anderen maßgeblich mitbedingt haben. Der politische und gesellschaftliche Status des Nordens repräsentiert also nicht irgendeine Art ‚wesenhafter‘ Eigenschaft der europäischen Kultur, sondern ist als die historische Folge

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd. Vergleichbare Positionierungen, beispielsweise im Bereich der Kirchen, skizzieren etwa auch: *Hartmut Sangmeister/Alexa Schönstedt*: Entwicklungszusammenarbeit im 21. Jahrhundert. Ein Überblick, Baden-Baden 2010, 41.

²² *Aram Ziai*: „Willkommen in Zhengistan, ÄthiopierInnen!“ Postkoloniale Perspektiven auf Entwicklungspolitik. Antrittsvorlesung zur Heisenberg-Professor Entwicklungspolitik und Postkoloniale Studien an der Universität Kassel, 18.04.2017, 5; siehe www.acontcer.com.mx/userfiles/1/downloads/Antrittsvorlesung_Aram_Ziai.pdf (aufgerufen am 13.09.2021).

²³ Ebd.

²⁴ Vgl. *William Easterly*: Wir retten die Welt zu Tode. Für ein professionelles Management im Kampf gegen die Armut, Frankfurt a. M./New York 2006, 251–284.

ganz konkreter globaler politischer Prozesse anzusehen, an denen der ‚Rest‘ der Welt ebenso beteiligt war. In den *Postcolonial Studies* wird die Unternehmung, die universalisierenden Tendenzen der europäischen Geschichte bzw. Geschichtsschreibung mithilfe der Historisierung ihrer zentralen Bestandteile und Konzepte zu dekonstruieren, seit Chakrabarty folgerichtig als die „Provinzialisierung Europas“²⁵ bezeichnet. In diesem Zusammenhang wurde auch die Kontinuität des heutigen universalen Entwicklungskonzepts zur kolonialen Ideologie herausgestellt,²⁶ die, wie bereits oben ausgeführt, ebenfalls eine allgemeine Entwicklung der Zivilisationen auf ein allgemeines Ziel hin propagiert hatte, das in seiner historischen Manifestation bereits durch die europäischen Gesellschaften verkörpert sei – ein Umstand, der die europäischen Eroberer (im Sinne einer „Bürde des weißen Mannes“²⁷) quasi dazu verpflichtete, die unterworfenen Regionen sowohl kulturell als auch politisch und wirtschaftlich zu ‚heben‘. Dieses eurozentrische Narrativ, das zum Teil durch die Philosophien der Aufklärung und des Idealismus geprägt war, wurde im Verlauf des 19. Jahrhunderts jedoch zunehmend zur Legitimierung kolonialer Praktiken von Unterwerfung und Ausbeutung herangezogen, was freilich auch schon von zahlreichen Zeitgenossen kritisiert wurde – nicht zuletzt aus den kolonisierten Gebieten.

Zu (2): Die implizite Tendenz, die allgemeinen Entwicklungsziele wesentlich mit der europäischen bzw. ‚westlichen‘ Kultur zu verknüpfen, bedingt einen weiteren Aspekt, der sich besonders auch in der konkreten Praxis der Entwicklungszusammenarbeit zeigt, und zwar im sogenannten Othering: „Denn hier werden Prozesse, die in Europa, [...], in Nordamerika (und später auch in einigen Ländern Asiens) stattfanden, zur historischen Norm erklärt; ihr Ausbleiben bzw. ihre Unvollständigkeit wurden als erklärungsbedürftig definiert [...]. Partikuläre historische Prozesse erscheinen so [...] als menscheitsgeschichtlicher Fortschritt und die eigene Gesellschaft als ideale Norm, während andere Gesellschaften als defizitäre Versionen derselben kategorisiert werden (‚unterentwickelt‘).“²⁸

²⁵ Vgl. *Chakrabarty*, Europa als Provinz.

²⁶ Vgl. bspw. *Daniel Bendix*: *Global Development and Colonial Power. German Development Policy at Home and Abroad*, London/New York 2018; und *Aram Ziai*: *Development Discourse and Global History. From Colonialism to Sustainable Development Goals*, London/New York 2016, 27–37.

²⁷ So der Titel eines bekannten Gedichts von Rudyard Kipling (1865–1936) aus dem Jahre 1899, das den mangelnden Kooperationswillen und die Undankbarkeit der zu entwickelnden Völker beklagte.

²⁸ *Ziai*, Perspektiven, 400.

Diese Zweiteilung der Welt deckt sich nicht zufällig zumindest teilweise mit der von Said als Orientalismus bezeichneten kolonialen Ideologie, wenn man die im letzten Abschnitt herausgestellte Kontinuität zwischen zeitgenössischen Entwicklungsmodellen und kolonialen Ideen von Zivilisation bedenkt. Denn der Universalisierung des europäischen Gesellschaftsideals sind – und waren – spezifische, hierarchisierende und essentialisierende Identitätskonstruktionen inhärent, die den ‚Rest‘ der Welt substantiell auf eine *andere*, prinzipiell ‚unterlegene‘, Position festschreiben. Zwar ist es das erklärte Ziel jeglicher Entwicklungspolitik, dass schlussendlich alle Regionen der Erde dieses universale Ziel erreichen sollen; doch die Enthistorisierung und Universalisierung konkreter geschichtlicher Erfahrungen in Europa und Nordamerika im Sinne eines normativen Ideals führt zwangsläufig zu der Situation, dass letztlich nur ‚der Westen‘ allein diese Norm vollumfänglich verkörpern kann, weil der ‚Rest‘ (oder im 19. Jahrhundert: der Orient) diese Erfahrungen de facto nicht geteilt hat (und auch niemals wird teilen können). Um bei dem oben exemplarisch zitierten „geistes- und erfahrungshistorischen Kontext“ des Entwicklungsgedankens zu bleiben: Wenn dessen „unumkehrbare[r] Höhepunkt“ mit der europäischen Aufklärung verbunden ist, ist es dann vorstellbar, dass andere Regionen, die eine solche ‚Epoche‘ vermeintlich nicht durchlebt haben, diesen in seiner vollen Konsequenz von sich aus erkennen können? Und wenn das christliche Weltbild die unabdingbare Voraussetzung für die Erkenntnis des universalen Entwicklungsideals gewesen ist, wer, wenn nicht das christliche „Abendland“²⁹, wäre dann allein in der Lage, dieses Ideal im vollen Umfang zu verkörpern?

Das in diesen Beispielen zutage tretende konzeptuelle Verhältnis zwischen dem ‚erkennenden‘ (und damit in die Position des Lehrenden gesetzten) Europa und dem möglicherweise noch der vollen Erkenntnis entbehrenden ‚Rest‘ der Welt zeitigt seine sichtbare Wirkung auch in der ganz konkreten Praxis der EZ, wie verschiedene Studien aus dem Bereich der postkolonialen Politikwissenschaft herausgestellt haben. So haben Timo Kiesel und Daniel Bendix im Rahmen ihrer Untersuchung entwicklungspolitischer Plakatwerbung durch deutsche Nichtregierungsorganisationen (am Beispiel Afrikas) mehrere zentrale motivische Gemeinsamkeiten herausgearbeitet, die sie als „koloniale Bildtraditionen“³⁰ identifizieren. Zum

²⁹ *Ihne/Wilhelm*, Grundlagen, 11.

³⁰ *Timo Kiesel/Daniel Bendix*: White Charity. Eine postkoloniale, rassismuskritische Analyse der entwicklungspolitischen Plakatwerbung in Deutschland; in: *Peripherie* 120 (2010), 482–495, hier 484.

einen sei die Darstellung schwarzer Menschen stets mit den Themen Hunger, Armut, mangelnde Bildung, ‚Unterentwicklung‘ oder Krankheit verbunden, also mit dem, „was nicht da ist“³¹, und was durch die deutschen Spenderinnen und Spender ermöglicht werden soll. Zweitens sei die Darstellung von Schwarzen durch die „Fokussierung auf Natur, Natürlichkeit und Ursprünglichkeit“³² verbunden, was das koloniale Stereotyp vom kulturellen Europa und dem ursprünglichen, ‚wildem‘ Afrika reproduziere. Außerdem würden Afrikanerinnen und Afrikaner in der Regel als „hilfsbedürftig und passiv“³³ inszeniert, um der potentiellen Zielgruppe klar zu machen: „Würden sie nicht spenden, gäbe es in diesem Dorf weder eine Schule noch etwas zu essen und zu trinken.“³⁴ Auch Kristina Kontzi hat in ihrer Studie zum entwicklungspolitischen Freiwilligendienst *weltwärts* aufgezeigt, dass die als ‚Lernende und Helfende‘³⁵ in den globalen Süden ausgesandten jungen Menschen zuletzt doch als Expertinnen und Experten konzeptionalisiert werden, die als sogenannte *global citizens* die philanthropische ‚Kompetenz‘ des Nordens in die zu entwickelnden Partnerländer tragen und damit die konzeptuelle Hierarchie zwischen ‚uns‘ und den (bedürftigen) ‚anderen‘ lediglich fortschreiben.³⁶

Zu (3): Die Frage der Subalternität (und damit auch der Möglichkeit der Repräsentation) von als marginalisiert wahrgenommenen Bevölkerungsgruppen wird in der postkolonialen Theorie seit Jahren kontrovers diskutiert und kann an dieser Stelle nur grob behandelt werden. Vor allem Spivak hat in diesem Zusammenhang die These aufgestellt, dass sich Marginalisierte gar nicht im Sinne etwa eines „Subjekt[s] der Dritten Welt“³⁷ artikulieren könnten, weil es sich bei dem Konzept der Subalternität um eine generalisierende und unterkomplexe Kategorie der (kolonialen, aber auch anti-kolonialen, „bürgerlich-humanistische[n]“³⁸) Ideologie handele. Daher sei auch der Versuch, die Interessen der Subalternen (etwa im Rahmen von entwicklungspolitischer *advocacy*-Arbeit) zu repräsentieren, zwangsläufig mit einer Reifizierung ihrer Unterwerfung verbunden, und zwar deshalb,

³¹ *Kiesel/Bendix*, Charity, 485.

³² Ebd., 486.

³³ Ebd., Charity, 487.

³⁴ Ebd.

³⁵ Entsprechend des Selbstverständnisses von *weltwärts* als „Lern- und Hilfsdienst“. Vgl. *Kristina Kontzi*: Postkoloniale Perspektiven auf „weltwärts“. Ein Freiwilligendienst in weltbürgerlicher Absicht, Baden-Baden 2015, 23.

³⁶ Vgl. *Kontzi*, Perspektiven, 214–216.

³⁷ *Spivak*, Subaltern, 19.

³⁸ *María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan*: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld 2020, 201.

weil die subalterne „Subjektposition über die dominante Hegemonie konstruiert wird, [und damit] niemals eine autonome sein kann“³⁹. Oder, in den berühmten Worten Spivaks: „Weiße Männer, die braune Frauen vor braunen Männern retten wollen, unterwerfen diese Frauen einer größeren ideologischen Verengung, und zwar durch die absolute Identifikation *innerhalb der diskursiven Praxis* [...]“⁴⁰, etwa dadurch, dass diese als schutzbedürftige Opfer rückständiger patriarchaler Strukturen konstruiert werden.

3. *Ausblick: Auf dem Weg zu einer konzeptuellen Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit*

Ausgehend von der These Spivaks, dass ausgerechnet diejenigen, die im besonderen Fokus der EZ stehen (die Armen und Entrechteten), in ihren spezifischen Bedürfnissen und Interessen gar nicht wahrgenommen werden können, weil sie im Grundrauschen des (ideologisierten) Diskurses untergehen, möchte ich einige Vorschläge Aram Ziais aufnehmen, die dieser im Rahmen der Forderung nach einer „Dekolonialisierung der Entwicklungspolitik“⁴¹ formuliert hat. Diese Forderung leitet sich aus der These ab, dass einige der Probleme in der EZ durch die praktischen Konsequenzen kolonialer Denkmuster verursacht sind, die daher gezielt identifiziert und überwunden werden müssen.

(1) Um den diagnostizierten „Eurozentrismus der Entwicklungspolitik“⁴² zu überwinden, schlägt Ziai vor, die idealen Zielvorstellungen der EZ nicht einseitig anhand der „gängigen westlichen [...] Modelle der Organisation von Wirtschaft, Politik und Wissen“⁴³ zu orientieren. Stattdessen könnten auch nicht-europäische Organisationsformen, etwa „kollektiver Landbesitz oder basisdemokratische Praktiken in zapatistischen Gemeinden Mexikos“⁴⁴, als ein Vorbild genommen werden, in dessen Kontext ebenfalls Indikatoren eines ‚guten Lebens‘ erhoben werden könnten.

(2) Die Abkehr vom Eurozentrismus müsste ebenso durch eine De-Hierarchisierung und Egalisierung der Beziehungen innerhalb des weltweiten entwicklungspolitischen Netzwerks vollzogen werden. Dies könne

³⁹ Ebd.

⁴⁰ *Spivak*, Subaltern, 98 (Hervorhebung ebd.).

⁴¹ *Ziai*, Willkommen, 10.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

nach Ziai zum einen durch die gleichberechtigte Partizipation auf politischer und organisatorischer Ebene,⁴⁵ zum anderen aber etwa auch „durch die Einführung von Expert:innen aus dem Süden“⁴⁶ erreicht werden, um das einseitige Gefälle zwischen Lehrenden und Lernenden aufzubrechen. Auch im Norden können Gesellschaften sicherlich von der spezifischen Expertise von Menschen aus dem globalen Süden mit ihren je eigenen kontextuellen Erfahrungen profitieren, sei es im Bereich der Wirtschaftspolitik, der Armuts- und Korruptionsbekämpfung, der Stadtentwicklung oder der Verkehrsplanung.

Es darf an dieser Stelle nicht verschwiegen werden, dass die EZ die in den letzten Jahrzehnten von verschiedenen Seiten formulierte Kritik an vielen Stellen aufgenommen hat, etwa, indem sie in ihren Darstellungsformen sensibler und vorurteilsbewusster vorgegangen oder in der Zusammenarbeit mit den südlichen Partnern partizipativer und partnerschaftlicher geworden ist.⁴⁷ Gleichzeitig ist klar, dass in der EZ Engagierte auf allen Ebenen mit äußeren Zwängen und kontextuellen Zusammenhängen umgehen müssen, auf die sie selbst keinen unmittelbaren Einfluss haben. Dennoch weisen Kiesel und Bendix in ihrer oben erwähnten Studie meines Erachtens zurecht darauf hin, dass sich entwicklungspolitische Akteure selbst „in der Machtposition [befinden], vorherrschende Bilder und Stereotype [...] manifestieren oder in Frage stellen zu können“⁴⁸, weil sie „ein Quasi-Monopol auf die Abbildung von Schwarzen und People of Colour im öffentlichen Raum besitzen“⁴⁹. Vor diesem Hintergrund stimmt die Feststellung der beiden Studienautoren hoffnungsfroh, dass bei vielen Organisationen ein entsprechend kritisches Umdenken „in anderen Tätigkeiten viel weiter vorangeschritten ist als in der Spendenwerbung“⁵⁰.

⁴⁵ Vgl. ebd.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Vgl. ebd; sowie *Kiesel/Bendix*, Charity, 483.

⁴⁸ *Kiesel/Bendix*, Charity, 482.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ *Kiesel/Bendix*, Charity, 483.