

Journal für Entwicklungspolitik (JEP)

Austrian Journal of Development Studies

Herausgeber:

Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den
Österreichischen Universitäten
Senatskommission zur Errichtung des Instituts für
Internationale Entwicklung

Redaktion:

Gerald Faschingeder, Karin Fischer,
Margit Franz, Irmi Hanak,
Franz Kolland (verantwortl.), René Kuppe, Brita Neuhold,
Andreas Novy, Herwig Palme,
Christof Parnreiter, Kunibert Raffer,
Irmi Salzer, Heidi Schatzl, Andreas Schedler,
Walter Schicho, Anselm Skuhra

Board of Editors:

John-ren Chen (Innsbruck), Hartmut Elsenhans (Leipzig),
Jacques Forster (Genève), John Friedmann (St. Kilda),
Peter Jankowitsch (Paris), Friedrich Katz (Chicago),
Helmuth Konrad (Graz), C. T. Kurien (Madras),
Ulrich Menzel (Braunschweig), Jean-Philippe Platteau (Namur),
Dieter Rothermund (Heidelberg),
Heribert Steinbauer (Wien), Paul Streeten (Boston),
Osvaldo Sunkel (Santiago de Chile)

Brandes & Apsel / Südwind

Auf Wunsch informieren wir regelmäßig über das Verlagsprogramm sowie die Beiträge dieser Zeitschrift. Eine Postkarte an den Brandes & Apsel Verlag, Scheidswaldstr. 33, D-60385 Frankfurt a. M. genügt. Oder per e-mail: **Brandes-Apsel@t-online.de** genügt. Nähere Informationen über bisher erschienene Hefte (Schwerpunkte, Beiträge etc.) erhalten Sie auch direkt unter folgender Internet-Adresse:
<http://www.univie.ac.at/int-entwicklung/jep>

Gefördert aus öffentlichen Mitteln

Österreichische

Entwicklungszusammenarbeit

Journal für Entwicklungspolitik (JEP)

ISSN 0258-2384, Erscheinungsweise: vierteljährlich

Heft 1/2000; XVI. Jg.

Preis des Einzelhefts: DM 19,80 / öS 120,- / sFr 21,-

Preis des Jahresabonnements: DM 79,- / öS 480,- / sFr 72,-

Abonnementsbezug für Deutschland, Schweiz u. a.:

Brandes & Apsel Verlag GmbH, Scheidswaldstr. 33, D-60385 Frankfurt a. M.

Abonnementsbezug nur für Österreich:

Südwind-Buchwelt Buchhandelsbes. m. b. H., Baumgasse 79, A-1034 Wien

Redaktionsadresse:

Journal für Entwicklungspolitik, Währingerstr. 17/104, A-1090 Wien

e-mail: int-entwicklung@univie.ac.at

1. Auflage 2000

© by Brandes & Apsel Verlag GmbH, Scheidswaldstr. 33,

D-60385 Frankfurt a. M.

Jede Verwertung bedarf der vorherigen schriftlichen Zustimmung der Redaktion und des Verlages. Das gilt insbesondere für Nachdrucke, Bearbeitungen und Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in allen Arten von elektronischen und optischen Systemen, der öffentlichen Wiedergabe durch Hörfunk-, Fernsehsendungen und Multimedia sowie der Bereithaltung in einer Online-Datenbank oder im Internet zur Nutzung durch Dritte. Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht in jedem Fall die Meinung des Verlages wieder.

Offenlegung nach § 25 Mediengesetz: Medieninhaber: Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den Österreichischen Universitäten, Währingerstr. 17/104, A-1090 Wien. Grundlegende Richtung des JEP: Wissenschaftliche Analysen und Diskussionen von entwicklungspolitischen Fragestellungen und Berichte über die entwicklungspolitische Praxis. Verantwortlich für Inhalt und Korrekturen sind die Autoren bzw. die Redaktion.

Umschlaggestaltung: Volker Plass, Wien

Satz: Ch. Weismayer, A-1080 Wien/A-5026 Salzburg

Druck: Difo-Druck OHG, Bamberg, Deutschland

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem und chlorfrei gebleichtem Papier

ISSN 0258-2384

JOURNAL FÜR ENTWICKLUNGSPOLITIK, XVI. Jg., Heft 1, 2000

Austrian Journal of Development Studies

Kultur und Entwicklung

Schwerpunktredeakteure: Gerald Faschingeder/Franz Kolland

Editorial	5
Artikel	
Gerald Faschingeder	
Kultur und Entwicklung – Ein unscharfes Begriffspaar zwischen Wiederbelebung und Dekonstruktion	7
Tina Prokop	
„Indigene, lokale“ Kulturen – Von der Instrumentalisierung imaginierter Gemeinschaften in der Entwicklungszusammenarbeit	31
Erich Pilz	
Modernisierung ohne Verwestlichung? – Chinesische Positionen zum Verhältnis von Kultur und Entwicklung	49
Ilker Ataç, E. Asli Odman, M. Gökhan Tuncer	
Zwischen „Grüner Gefahr“ und „Ziviler Befreiung“ – Zur aktuellen Diskussion über das Verhältnis zwischen Politik und Religion in der Türkei seit 1980	75
Georg Grünberg	
Alter Wein in Neue Schläuche – zur Kulturverträglichkeit von Entwicklungsprojekten mit indianischen Völkern in Lateinamerika	93
Rezensionen	101
Über Autoren und Autorinnen	103
Informationen für Autoren und Autorinnen	104

Gerald Faschingeder Kultur und Entwicklung Ein unscharfes Begriffspaar zwischen Wiederbelebung und Dekonstruktion

Ein Phantom bringt Unruhe in die entwicklungspolitische Debatte. Es taucht aus verschiedensten Gründen immer wieder auf, um dann unvermittelt ebenso häufig wieder aus der Diskussion zu verschwinden. Als zusätzliche Optimierungsoption der Entwicklungszusammenarbeit, als Platzhalter fehlender Erklärungen für das Scheitern zahlreicher Entwicklungsprojekte wie als vielfach beschworene Formel zur Universalisierung der „bisherigen Entwicklungsansätze“ in ihrer Totalität dient kaum ein anderer der zahlreichen unscharfen und diskursiv mehrfach vereinnahmten Begriffe des Entwicklungsdiskurses so gut wie „Kultur“. Wenig zur Klärung trägt der Umstand bei, daß in der Ära des „post-developmentalismus“ der Begriff Entwicklung selbst Gegenstand eines Dekonstruktionsprozesses geworden ist und keineswegs von einem begrifflichen Konsens der *scientific community* ausgegangen werden kann (vgl. Escobar 1995, Rist 1996). „Kultur und Entwicklung“ ist deshalb ein Thema, von dem weiterhin nicht feststeht, ob es lediglich einen zusätzlichen Akzent in Entwicklungstheorie und -praxis einbringt, oder vielmehr eine grundsätzliche Neuorientierung derselben einfordert. Dies ist um so erstaunlicher, als es sich bei diesem Thema, anders als etwa für die Nachhaltigkeits- oder Genderdebatte, keineswegs um einen „Neuling“ in der Entwicklungstheorie handelt. Das Thema Kultur begleitet diese bereits seit es entwicklungstheoretische Reflexion gibt und es ist im Übrigen keine leichte Hypothek, die den Kulturdiskurs aus seiner Geschichte heraus belastet. Bereits kolonialzeitliche Überlegungen zur „mise en valeur“ der kolonisierten Gebiete beachteten soziokulturelle Aspekte, und sie beanspruchten nicht weniger als die späteren modernisierungstheoretischen Ansätze und die heutigen Konzepte in selbstloser Weise den Interessen der Einheimischen wie auch der Weltgemeinschaft zu dienen. Zu einem gewichtigen Aspekt wurde Kultur in einigen der modernisierungstheoretischen Ansätze der Nachkriegszeit. Nachdem diese in den 70er Jahren einen Bedeutungsschwund gegenüber den Dependenztheorien erlebten, wurden sie in den letzten beiden Jahrzehnten wieder hervorgeholt, und fanden teilweise variiert und weiterentwickelt viel Beachtung auf der Bühne der entwicklungstheoretischen Debatte.

Auffällig häufig wird gerade in der jüngeren Fachliteratur nach der Rolle der kulturellen und/oder der ethnischen Differenz gefragt oder diese als eine wichtige Komponente betrachtet. Dies gilt insbesondere für die Globalisierungsdebatte, in der mit Nachdruck darauf hingewiesen wird, daß Globalisierung nicht gleichbedeutend mit Verwestlichung sei. Vielmehr komme es zu komplexen

tur als ein Feld, in dem sich Macht artikuliert, zu konzipieren. Kultur und Politik sind keine Gegensätze, die in zwei voneinander getrennten Sphären lokalisiert werden können, sondern zwei Perspektiven, unter denen ein und dieselbe Realität in den Blick genommen werden kann: Macht wird kulturell strukturiert und Kultur ist Gegenstand von Machtkonflikten.

Ausgehend von letzterem Tatbestand verfolgt dieses Heft einerseits das Ziel, den Kulturbegriff zu rekonstruieren (G. Faschingeder, T. Prokop), andererseits den Stellenwert von Kultur durch Regionalstudien anschaulich zu machen (E. Pilz: China; I. Atac, E. A. Odman, M. G. Tuncer: Türkei; G. Grünberg: Amazonien).

In einem einführenden Aufsatz untersucht und analysiert G. Faschingeder den sehr unterschiedlichen und wohl auch instrumentalisierten Gebrauch von Kultur (eine Sichtweise, die alle Beiträge dieses Heftes durchzieht) in der Entwicklungsforschung und Entwicklungszusammenarbeit. Indem Kultur in einen Zusammenhang mit Macht gestellt wird, wird sie gewissermaßen entzaubert und auf eine materielle Basis gestellt. Dabei wird ihr „stahlhartes Gehäuse“ (M. Weber) deutlich gemacht, was sich selbst in scheinbar so belanglosen aber nichtsdestoweniger um so tiefgreifender wirkenden Praktiken der täglichen Hygiene ausdrückt.

T. Prokop macht in ihrer Auseinandersetzung mit dem Kulturbegriff auf die hierarchischen Beziehungen aufmerksam, die im Prozeß der Konstruktion von „indigenen Kulturen“ wirksam werden. Erst solche Beziehungen ermöglichen es westlichen Experten und Expertinnen, Definitionsmacht zu beanspruchen und Handlungskonzepte durchzusetzen.

Wie sehr Kultur auch immer eine politische Dimension hat, zeigt die von E. Pilz geführte Diskussion zur Rolle des Konfuzianismus in China. Der Konfuzianismus diente sowohl Nationalisten als auch Aufklärern als Legitimationsinstrument – eine andere Sorte von Opium für das Volk. Kultur ermöglicht – so Pilz – die Ausblendung politischer Spannungen und erfüllt somit die Rolle eines „Stellvertreterdiskurses“.

I. Atac, E. A. Odman und M. G. Tuncer beschreiben und analysieren in ihrem Beitrag die Interpretation der islamistischen Bewegung durch den Westen sowie durch türkische Intellektuelle. Ersterem gelingt über den „Orientalismus“ als Chiffre die Bildung einer hegemonialen Ideologie. Demgegenüber betrachten türkische Intellektuelle der jüngeren Generation die islamistische Bewegung als „Identitätsbewegung“. Letzterem Ansatz wird entgegengehalten, daß dieser ahistorisch sei und die Realität in jene Dichotomien einordne, die dieser gerade kritisierte. Notwendig sei deshalb eine Verknüpfung von kultureller und ökonomischer Sphäre. Die komplexe Beziehung zwischen diesen beiden Sphären wird sehr anschaulich am Beispiel des unabhängigen türkischen Industriellen- und Unternehmensverbandes dargestellt.

Schließlich verweist G. Grünberg aufgrund seiner langjährigen Erfahrungen in Entwicklungsprojekten in indigenen Kulturen darauf, daß sich Entwicklungszusammenarbeit auf „fremde“ Realitäten einzustellen hat, wobei die Komplementarität der Geschlechterbeziehungen besonders berücksichtigt werden müsse.

Gerald Faschingeder/Franz Kolland

Vermittlungsprozessen zwischen dem Lokalen und dem Globalen, der sogenannten „Glokalisierung“. Anstelle der vielfach gefürchteten einheitlichen Globalkultur habe man es mit vielfältigen Globalkulturen (vgl. Featherstone 1990, Robertson 1992), mit komplexen Prozessen der Hybridisierung und mit „Bricolage“ zu tun (vgl. Escobar 1995) aus Elementen, die unterschiedlichen kulturellen Kontexten entstammen. Dies fordert eine nähere Beschreibung dieser Prozesse kulturellen Wandels (vgl. Kramer 1998, Tomlinson 1998).

Einen jüngsten Höhepunkt erreichte die Renaissance der kulturbetonenden Strömung mit Samuel Huntingtons „Kampf der Kulturen“, in dem er den Vorrang der (im übrigen von ihm inhaltlich nicht näher definierten) „Kultur“ vor politischen und ökonomischen Interessen behauptete (Huntington 1993, 1996). Seine mehr geostrategischen als entwicklungspolitischen Reflexionen veranschaulichen, wie sehr der Kulturdiskurs das völlige Negieren von Macht und Verteilungsfragen legitimieren kann.

Dieser Eindruck wird dadurch nicht gemindert, daß bei der Einforderung von Kultur im Entwicklungsprozeß selten näher ausgeführt wird, worin denn nun genau diese Rolle der Kultur liege (vgl. Nohlen/Nuscheler 1992: 69, Tucker 1996: 1). „Kultur“, ohne begrifflich näher bestimmt zu werden, wird als etwas verstanden, das der herkömmlichen Entwicklungstheorie Grenzen zu setzen versteht. Dies sei unter anderem auch deshalb so, weil, wie Ulrich Menzel (1994) festhält, „*der kulturelle Faktor*“ als „*entscheidende Differenz, [...] dessen Übertragbarkeit sich schon per definitionem ausschließt*“, auch die Übertragbarkeit von Entwicklungskonzepten von einem Kontinent auf den anderen beschränkt. Konsequenter weitergedacht, bedeutet Menzels Diagnose, daß auch Konzepten wie den Menschenrechten keine Universalität zukommt, da sie nicht in andere kulturelle Kontexte übertragen werden können. Unklar bleibt bei solch radikalen Aussagen, wie eine sinnvolle entwicklungspolitische Arbeit, für die sich Menzel ja weiterhin einsetzt, dennoch möglich sein kann.

Bis jüngst werden wir kaum auf eine befriedigende Antwort auf die Frage nach der Relevanz der Kultur im Entwicklungsprozeß stoßen. Dies hat ursächlich auch damit zu tun, daß es ebenso selten gelungen ist, eine klare Definition von Kultur zu formulieren, und so scheint es, als ob Kultur als eine Art „praktisches Überbleibsel“, als unklarer Entwicklungsfaktor, zum Füllen von Erklärungslücken instrumentalisiert wurde.

An diesem „Restposten“ wird nun eine Differenz, die sich nicht als sozioökonomische begreifen läßt, festgemacht. Das Vorhandensein von Differenz erstaunt wenig, wenn Entwicklungsarbeit als interkulturelle Arbeit verstanden wird. Differenz ist aber nicht gleich Differenz: Sie kann einerseits als durchaus auslotbar, aufarbeitbar und bewältigbar, andererseits aber als lediglich graduell, niemals aber absolut, erkennbar, zumindest in einem Restteil als unüberwindbare Differenz verstanden werden. Dementsprechend stehen sich zwei Kulturbegriffe gegenüber: Einerseits gibt es den im allgemeinen Sprachgebrauch üblichen Kulturbegriff, der sich aus dem bildungsbürgerlichen Kulturkonzept inspiriert und Kultur als einen von anderen gesellschaftlichen Feldern abgrenz-

baren Teilbereich versteht. Auf der anderen Seite steht dem der anthropologisch-kulturwissenschaftliche Zugang gegenüber, der Kultur als Totalität konzipiert und keinen Lebensbereich als nicht-kulturell ausgrenzt. Konnten Kroeber und Kluckhohn bereits 1952 nicht weniger als 160 verschiedene Definitionen des Begriffs „Kultur“ zusammenstellen (vgl. Braun/Rösel 1992: 250), so kann diese scheinbar unüberblickbare Menge verschiedener Herangehensweisen reduzieren auf diese zwei grundsätzlich unterschiedlichen Herangehensweisen reduziert werden. Der Doppelsinn des Begriffs „Kultur“ hat zu einiger Verwirrung geführt, denn im Endeffekt führt man eine Debatte gänzlich unterschiedlicher Natur, ob man in weiterer Folge die Beachtung von Kultur als einer intervenierenden, also auch eingrenzenden, Variablen in der Entwicklungsarbeit einfordert oder hingegen die Entwicklungsidee selbst als kulturgebunden versteht. Eine Schwäche der meisten bisherigen Beiträge zum Thema Kultur und Entwicklung besteht darin, nicht klargestellt zu haben, an welcher dieser beiden Diskussionen sie partizipieren. Doch je nach Begrifflichkeit sind Fragen wie auch Antworten grundlegend unterschiedliche. Um Entwicklungsstrategien zu entwerfen und zu optimieren, reicht der erste Kulturbegriff, der zweite Kulturbegriff legt hingegen eine radikale Neuorientierung von Entwicklungsarbeit nahe. Die erste Anschauung erlaubt es, Kultur als operationalisierbar zu konzipieren, und sie als eine Variable neben anderen im Entwicklungsprozeß zu konzipieren. Die zweite, radikale, Anschauung aber setzt jeden, der „Kultur“ als relevante Kategorie betrachtet, dem Risiko aus, die Länder der Peripherie im ursprünglichen Sinn des Begriffs „Dritte Welt“ als „andere“ Welt in die weite Ferne zu rücken. Damit gerät sie neben jener, kapitalistischen, des Westens und – für die Vergangenheit – jener, staatssozialistischen, des Ostens in die Ferne der ontologischen Differenz des niemals Erkennbaren, kaum je Erkundbaren und vielleicht nicht einmal Entdeckbaren. Andererseits aber kann als Chance genutzt werden, über die Betonung der Differenz die erkenntnistheoretisch höchst notwendige Irritation jener Haltung, von der die unmittelbare Erkennbarkeit des Anderen als Selbstverständlichkeit betrachtet wird, zu provozieren. Es kann so nach den Bedingungen gefragt werden, die dem Anderen seine Andersartigkeit wieder zurückzuerstatten vermögen, ohne ihn dabei jedoch durch Kanonisierung seines Fremdeitscharakters gleichsam aus der Sphäre des Kommunizierbaren auszuschließen. „Kultur“ verbirgt gewissermaßen die Differenz und verleiht ihr damit eine handhabbare Form.

Im folgenden wird die wissenschaftliche Diskussion beider Debatten knapp referiert, ehe ich Perspektiven für eine mögliche Synthese vorschlage.

1. Kultur als intervenierende Variable in Entwicklungsstrategien

1.1 Die Sprache der Eroberung

Der französische Linguist Tzvetan Todorov erklärte den „Erfolg“ der Europäer bei der Eroberung der Welt folgendermaßen:

Es ist paradoxerweise die Fähigkeit der Europäer, die anderen zu verstehen. Cortés liefert uns dafür ein gutes Beispiel, und war sich auch der Tatsache bewußt, daß sein Verhalten von der Kunst der Anpassung und der Improvisation geleitet wurde. Dieses Verhalten, könnte man schematisch sagen, gliedert sich in zwei Phasen. Die erste ist die des Interesses für den anderen, sogar um den Preis einer gewissen Empathie oder vorläufigen Identifikation. [...] Dann kommt die zweite Phase, in deren Verlauf er nicht nur seine eigene Identität (die er nie wirklich aufgegeben hat) wieder festigt, sondern auch die Assimilation der Indianer an seine eigene Welt in Angriff nimmt. (Todorov 1991: 292f)

Die Spanier siegten in Mexiko, weil sie Experten der zwischenmenschlichen Kommunikation waren¹, weil sie fähig waren, die Zeichen zu manipulieren, zu lügen, zu täuschen, weil sie auf machiavellische Art die Sprachstruktur der Azteken auszunutzen verstanden, kurz: weil sie sich mit der fremden Kultur auseinanderzusetzen haben. Während für den Azteken-Herrscher Moctezuma Sprache ein Mittel zur Integration in die Gemeinschaft vermittels rhetorischer Sprachbilder war, verstand der Conquistador Hernan Cortés Sprache als Mittel zur Manipulation anderer. Was Todorov hier für eine ferne Vergangenheit der europäischen Expansion rekonstruierte, spielte, so kann vermutet werden, auch in späterer Zeit, und bis heute hinauf, eine gewichtige Rolle: Die Begegnung der Kulturen war ein Zusammenprall der Sprachmodalitäten, bei dem die Rituale der Anderen von der Flexibilität der Einen instrumentalisiert und ausgenutzt wurden. Dies gilt aber nicht nur für konfliktive Begegnungen, sondern gerade auch für Formen der Zusammenarbeit. Sprache und das damit verbundene Weltverständnis sind aber genuin kulturelle Themen, deren Bedeutung als Faktor der interkulturellen Begegnung sehr früh schon, wie das Beispiel zeigt, erkannt wurde. Diese bessere Kenntnis des Anderen nicht zu dessen Zerstörung, sondern zu seinem Nutzen einzusetzen, dies ist das Vorhaben jener, die einfordern, Kultur als Faktor in Entwicklungsprozessen zu berücksichtigen.

1.2 Die fremde Kultur als Entwicklungshindernis

Das angeführte Beispiel von der Eroberung Mexikos macht deutlich, welche Gefahr die Instrumentalisierung kulturellen Wissens in sich birgt. Mit ethnologisch qualifizierten Sozialtechniken sind die Möglichkeiten der Einflußnahmen in fremde Gesellschaften und der Manipulation derselben um einige subtile Varianten reicher geworden. Ethnologen spielten in der Umsetzung von administrativen Vorhaben der Kolonialzeit eine prominente Rolle, ließen sich dabei aber zu Handlangern der imperialistischen Vorhaben machen (vgl. Leclerc 1973). Ethnologen sind es aber auch, die heute für Ökultus und Bergbaukonzerne recherchieren, wie die von den Investitionen betroffene (indigene) Bevölkerung in ihrer Widerstandsfähigkeit geschwächt werden kann (vgl. Kuppe 1999: 196f).

In diesem Sinne ist auch der große Stellenwert zu verstehen, den einige der modernisierungstheoretischen Autoren Kultur als endogenem Faktor zugesprochen haben. Unter altruistischem Vorzeichen leisteten sie die geistige Fortführung der kolonialzeitlichen Ansätze. Einige Autoren widmeten sich z.T. einer umfassenden Analyse des Wesens und der Rolle von Kultur im Entwicklungsprozeß. Wenn auch die Modernisierungstheorien kaum auf einen Ansatz reduziert werden können, so kann doch gesagt werden, daß tendenziell die vom Westen differente Kultur der „unterentwickelten“ Gesellschaften als ein notwendig zu überwindendes Entwicklungshindernis beschrieben wurde. Angeknüpft wurde bei diesen Überlegungen an Max Weber, der ja nicht nur die bekannte These vertrat, daß der Kapitalismus aus dem Protestantismus als kulturelles System entstanden sei, sondern auch daß der Konfuzianismus als kulturelles Entwicklungshindernis für die Unterentwicklung Ostasiens zuständig sei. Als ein „gemäßigtes“, aber dennoch deutliches Beispiel für die Modernisierungstheorien sei hier der Kulturosoziologe Bert F. Hoselitz zitiert, ein Schüler Talcott Parsons: Normen können ein gewaltiger Hemmschuh für sozialen und technischen Wandel werden. Sie können aber auch eine wichtige Stabilisierungsfunktion in einer Gesellschaft ausüben, in der sich die wirtschaftliche Entwicklung mit weitreichenden Tendenzen zu sozialer Desorganisation verbindet. (Hoselitz 1969: 129)

Hoselitz ging das Problem der wirtschaftlichen Entwicklung durchaus sensibel und mit Blick auf die Vielfalt der sozialen und kulturellen Lebensrealitäten an.² Das darf aber nicht darüber wegstäuschen, daß es ihm schlußendlich um die ökonomische Entwicklung ging. Wie seine Vision, wie eine Gesellschaft am Ende der Entwicklungsprozesse beschaffen sein sollte, aussah, wurde an keiner Stelle ausformuliert. Die Auseinandersetzung mit Kultur wurde lediglich auf der entwicklungsstrategischen Ebene geführt. Implizit aber ging es darum, Techniken des Kulturwandels zum Zwecke der allgemeinen Industrialisierung und Angleichung der Welt an westeuropäische Maßstäbe zu erforschen, keineswegs aber die fremde Kultur als einen eigenen Wert anzuerkennen, den es zu respektieren gelte. Alles ist diesem einen Zweck, der Modernisierung, untergeordnet.

Auch die Kulturanthropologen haben inzwischen erkannt, daß selbst die zahlreichsten kulturellen Traditionen gebrochen werden können, und mit wachsendem Interesse Situationen des Wandels, der „Modernisierung“ und der Akkulturation zu untersuchen begonnen. (Hoselitz 1969: 174)

Anthropologie und, in seinem Fall: Soziologie instrumentalisiert für den Dienst an der Modernisierung, das war Hoselitz' Programm, das gar nicht mehr vorsah, nach der Legitimität des Brechens von „zählebigsten kulturellen Traditionen“ zu fragen.

Die eurozentrischen Töne der 1960er Jahre werden abgelegt, als in den 1980er Jahren das Thema neu aufgegriffen wird. Ein qualitativ wesentlich anderer Zugang wurde damit aber noch nicht geschaffen. Dies wird deutlich, wenn die „Entwicklungspolitischen Grundlinien der deutschen Bundesregierung von 1980“ näher betrachtet werden. Im Rahmen einer breiten Diskussion und

„*Publikationsflut*“ (Ferdowsi 1995: 132) in Deutschland als Reaktion auf den im doppelten Sinn des Wortes als „anstößig“ empfundenen Sturz des persischen Schahs im Februar 1979 (vgl. Arnau 1982: 3) entstanden 1980 die „*Entwicklungspolitischen Grundlinien der Bundesregierung*“. Deren Forderungen an die entwicklungspolitische Praxis blieben freilich recht allgemein formuliert:

Entwicklungsprozesse können in Entwicklungsländern gewachsene soziale Strukturen, Glaubens- und Verhaltensformen gefährden oder zerstören [...]. Traditionelle Kulturen mit einer starken Betonung der Gemeinschaftswerte treten Wertvorstellungen gegenüber, die den einzelnen in den Mittelpunkt rücken, aber nicht für seine soziale Einbindung sorgen. Dies kann zu einer Entwurzelung des Menschen, zu Spannungen und Identitätskrisen führen. (Zitiert nach: Ferdowsi 1995: 133.)

Was diese unscharfe Feststellung für die Praxis bedeutet, wie also die Implementierung eines entsprechenden Vorhabens gelingen könnte, blieb weitestgehend offen. Kultur wird in diesem Verständnis als eine relevante Dimension der Entwicklung verstanden und deshalb erkundet, beschreiben und verwertet. Unter welchem Vorzeichen auch immer diese Berücksichtigung soziokultureller Faktoren geschieht, sie beschränkt sich hier wie bei Hoselitz und vielen anderen auf Fragen der Umsetzung, der Strategie, der Kontextualisierung eines Entwicklungsvorhabens und stellt dieses Vorhaben selbst nicht in Frage.

Auf dieser strategischen Ebene läßt sich etwa die entsprechende Vorbereitung von Entwicklungsarbeiter/innen für die Arbeit in einem kulturell völlig andersartigen Kontext argumentieren (vgl. Kahrmann 1996). „Do's & Don'ts“ lassen sich wie fremde Sprachen durchaus erlernen, sodaß diese Quelle von Mißverständnissen weitgehend minimiert werden kann. Diese Art des „Rezepts“ vor kultureller Differenz machen sich auch Geschäftsleute zugute, wenn sie sich etwa vor einer Wirtschaftsreise nach China über die dortigen Höflichkeitsregeln informieren.

Die Betonung der kulturellen Momente in der internationalen Zusammenarbeit feilt nicht vor der „modernisierungstheoretischen Falle“: Kultur als Hindernis auf dem Weg der Angleichung fremder Gesellschaften an die westliche Welt zu beachten, zu studieren und damit um so wirksamer zu bekämpfen. In einem entpolitisierten Diskurs wird sie außerdem für das ökonomische Gefälle zwischen Nord und Süd verantwortlich erklärt. Macht- und Verteilungsfragen bleiben dabei aber ausgeblendet. In diesem Sinne aber gestaltet sich die Aufmerksamkeit des mainstream-Bereiches der Entwicklungszusammenarbeit auf das Thema „Kultur und Entwicklung“.

1.3 Meint Kultur auch Magie?

Kaum jemand behauptet heute, daß kulturelle Faktoren in der Praxis der Entwicklungszusammenarbeit überhaupt gar keine Rolle spielen. Ob auf einer entwicklungspolitischen Ebene, im Hinblick etwa auf internationale Beziehun-

gen, Kultur eine entscheidende Rolle spielt, ist allerdings weit weniger sicher. Auch in Bezug auf die Praxis der Entwicklungszusammenarbeit ist trotz des grundsätzlichen Konsenses das relative Gewicht von Kultur keineswegs unumstritten. Geht es nur um Fragen der Sprachbeherrschung, oder sollen bei der Errichtung von Infrastrukturen wie Straßen oder Wassereleitungen die örtlichen religiösen Autoritäten einbezogen werden, um ihren Segen für die Projektdurchführung zu bekommen und mit Hilfe von Ritualen negative Geistkräfte von Sabotage abzuhalten? „Kultur“ ist dann keine abstrakte Kategorie mehr, sondern muß, wenn sie wirklich ernstgenommen werden soll, gerade auch die Beachtung mentaler Befindlichkeiten und religiöser Vorstellungen einschließen. Bevor von westlichen Expert/innen definierte „Grundbedürfnisse“ befriedigt werden, ist es üblich, die „Steuer nach oben“ zu entrichten und kultische Handlungen durchzuführen, denn erst das Wohlwollen der Ahnen, Geister, Götter, oder der Jungfrau Maria schaffen die notwendige Grundlage für das menschliche Tun (vgl. Rist 1996: 274). Religion ist nicht nur in institutionalisierter Form anzutreffen, sondern meint auf der Graswurzelebene außereuropäischer Regionen in der Regel magische Praktiken. Auch der Volkskatholizismus ist in vielen Weltgegenden mit lebendigen magischen Vorstellungen verwoben. Darf sich Entwicklungszusammenarbeit Magie zu Nutze machen? Soll sie zumindest versuchen, sich auf Maßnahmen zu beschränken, die mit magischen Vorstellungen kompatibel sind? Bislang ist in der wissenschaftlichen Literatur dies nicht dezidiert bejaht worden. Üblicherweise wurden eher andere Felder des weiten Bogens, den „Kultur“ umschließt, thematisiert. Familienstrukturen, Genderfragen, Werthaltungen, Orientierung am Kollektiv sind Faktoren, die unserem eigenen kulturellen Umfeld nicht ganz so fremd sind und denen deshalb leichter Relevanz für die Entwicklungszusammenarbeit zugesprochen wird (vgl. Weiss 1998). Die Scheu, sich radikal und unbegrenzt auf das kulturell Fremde einzulassen, ist insofern nachvollziehbar, als bei allzuviel Immersion etwa in magische Vorstellungswelten die herkömmlichen Kriterien der Entwicklungsarbeit zwangsläufig untauglich werden müssen. Das radikale Ausmaß, das Fremdheit annehmen kann, beunruhigt. Soziokulturelle Faktoren werden gerne ernstgenommen, vorzugsweise aber in temperierten Dosen.

1.4 Kultur versus Sozialstruktur

Bei der Debatte um das Gewicht soziokultureller Faktoren im Entwicklungsprozeß geht es eigentlich um eine relative Gewichtung dieses Faktors gegenüber anderen Variablen. Hauptkonkurrent der Kultur im Ringen um die entwicklungs-theoretische Aufmerksamkeit sind die soziostrukturellen Faktoren, also all jene Umstände, die mit dem gesellschaftlichen Umfeld, mit wirtschaftlichen und politischen Fragen zu tun haben. Nicht zu Unrecht ist gegen die Modernisierungstheorien wiederholt der Vorwurf erhoben worden, von soziostrukturellen Faktoren abzusehen.

Ein Beispiel für jene Autoren, die sehr konsequent in einer dualistischen Konzeption die Analyse von Kultur neben jene von soziokulturellen Aspekten gestellt haben, anstatt letztere durch erstere schlichtweg zu ersetzen, ist Basam Tibi. Tibis Arbeiten der 1980er Jahre (Tibi 1981, 1985) stehen für einen Zugang, der sich von den herkömmlichen orientalistischen Vorstellungen distanzieren und bei der Analyse der islamischen Welt sowohl kulturelle als auch soziostrukturelle Aspekte berücksichtigt. Für ein Verstehen des islamischen Raumes, den Problemen des sozialen Wandels und den dort herrschenden politischen Spannungen müßte differenzierter nach historischen Erfahrungen und aktuellen Machtbeziehungen auf regionaler und internationaler Ebene gefragt werden, so Tibi. Weiters könnte es durchaus fruchtbar sein, die staatsstragende Produktion und Förderung einer offiziellen islamischen Ideologie der Bekämpfung integristischer Bewegungen in anderen Staaten gegenüberzustellen. Auch könnte in dependenztheoretischer Manier die durch exogene Einflüsse bewirkte Veränderung der Konsummuster und die Schaffung neuer, vom bisherigen sozialen Umfeld entfremdender Bedürfnisse analysiert werden. Schließlich müßte die undifferenzierte Vorstellung von „Kultur“ zugunsten des Konzeptes eines im Fluß befindlichen „kulturellen Systems“ wie von Clifford Geertz beschrieben, aufgegeben werden, um kulturelle Dynamik angemessener erfassen zu können. Dementsprechend formulierte Tibi den „methodischen Kern“ seiner Studie über „Die Krise des modernen Islam“:

Gesellschaften sind Gebilde, deren sozio-ökonomische Strukturen ihre Substanz ausmachen; aber diese sind ein Bestandteil des gesellschaftlichen Ganzen, für dessen Verständnis die sozio-ökonomische Analyse alleine nicht ausreicht. Gesellschaften sind auch sozio-kulturelle Gebilde; bestehende politische Herrschaftsstrukturen bedürfen zu ihrer Erklärung sowohl der sozio-ökonomischen als auch der sozio-kulturellen Untersuchung. Ökonomie, Kultur und Politik bilden das gesellschaftliche Ganze und sind als Totalität so ineinander verflochten, daß man der Realität Gewalt antut, wollte man sie nach der gängigen Manier manch marxisierenden Autors in eine sozio-ökonomische Basis und einen politischen bzw. ideologisch-kulturellen Überbau schematisch unterteilen. (Tibi 1981: 11)

Dualismen, so verwoben sie auch immer konzipiert werden, haben aber immer den unangenehmen Nebengeschmack des Uneindeutigen: Wie geht das Match nun wirklich aus? möchte man wissen. In seinen jüngeren Texten sieht Tibi die Politik als ein Feld, auf dem kulturelle Konflikte ausgetragen werden, denen demnach die primäre Rolle zukommt. In Anlehnung an Huntington stellt Tibi den Begriff der Zivilisation in den Mittelpunkt seiner Analysen. Er versteht Zivilisation im Sinne von Norbert Elias als einen historischen Prozeß, Kultur hingegen „im Sinne des Anthropologen Clifford Geertz als eine lokale Sinnproduktion“. [...] *Kulturen sind lokale Erscheinungen, während Zivilisationen diese zu historisch-regionalen Einheiten vereinigen.*“ (Tibi 1995: 32) Die großen Konfliktlinien der Weltpolitik liegen zwischen den Zivilisationen, da diese aber jeweils aus mehreren einander nahestehenden Kulturen bestehen, spricht Tibi von der „kulturellen

Fragmentierung“, von der die „strukturelle Globalisierung“ begleitet werde (Tibi 1996). Tibi sieht den Westen als wirtschaftlich und politisch geschwächt, während sich der Rest der Welt in „Revolte gegen den Westen“ finde. Befremdend wirkt, daß Tibi zwar betont, daß „Demokratie und Menschenrechte [...] den Inhalt der säkularisierten westlichen Zivilisation und ihrer Weltsicht“ (Tibi 1996: 33) ausmachen, nicht aber die doppelte Struktur des Menschenrechts- und Demokratiediskurses des Westen analysiert. Dieser fordert diese „universellen“ Werte stets lautstark und partizipiert gleichzeitig mit ökonomischen und politischen Interventionen an der praktischen Verhinderung ihrer Verwirklichung. Die Konfliktlinien zwischen „Zivilisationen“ können in Tibis Denken nicht mit machtpolitischen Hintergründen erklärt werden. Soziokulturelle und soziostrukturelle Faktoren geraten in der Analyse aus dem Gleichgewicht. Dies ist das in der dualistischen Konzeption angelegte Risiko. Unklar bleibt, da selten näher ausgeführt, wovon die Wirkung der einzelnen Faktoren abhängt.

Dieter Senghaas (1986) meinte zu dieser Frage, daß soziokulturelle Faktoren dann als Entwicklungshemmnis wirksam werden, wenn die sozioökonomische Entwicklung ins Stocken gerät, während Justin Stagl das Wechselverhältnis zwischen Kultur und Gesellschaft folgendermaßen formulierte:

Unter „normalen Verhältnissen“ und bei „normalen“ Persönlichkeiten dominiert die soziale Struktur die Kultur; in Ausnahmesituationen („Krisen“) und bei Ausnahmepersönlichkeiten (die in solchen Situationen besonders zur Geltung kommen) dominiert die Kultur die sozialen Strukturen. Der Einfluß der Kultur auf die Gesellschaft vollzieht sich also in besonderen Situationen und durch besondere Personen. (Stagl 1986: 119)

1.5 Überwindung des Dualismus?

Justin Stagl gibt auf die Frage, die der Dualismus von soziokulturellen vs. soziostrukturellen Faktoren aufwirft, eine „je-nach-dem“-Antwort. Überwunden kann der Dualismus aber auch durch eindeutige Antworten werden, indem man sich für einen der beiden Faktoren entscheidet. Die Imperialismustheoretiker haben an Kultur kaum einen Gedanken verschwendet, für die Neoliberalen ist Kultur höchstens eine Herrschaftsform, deren Überwindung Teil des Befreiungsprozesses ist. Auch Immanuel Wallerstein betrachtete im ersten Band seines „Kapitalistischen Weltsystems“ Kultur als Ausdruck und in Funktion von Klasseninteressen (vgl. Wallerstein [1974] 1986). Ähnlich gelagert sind die wenigen Äußerungen von Dependenztheoretikern zum Thema Kultur, die sich sehr zurückhaltend gegenüber Fragen der kulturellen Differenz verhielten. Das kann gut nachvollzogen werden, ging es ihnen doch gerade darum, den Zustand der Unterentwicklung nicht als Ergebnis innerer Hemmschwellen zu verstehen. Nicht etwa in der traditionellen Kulturverfassung sollte ein wesentliches Entwicklungshemmnis gesehen werden, sondern es galt, ganz im Gegenteil, möglichst umfassend zu belegen, daß die innere Verfaßtheit auf die äußeren

Einflüsse zurückzuführen ist. Das bedeutete nun nicht ein Vernachlässigen des „Blicks nach innen“, wie es den Dependenztheoretikern oftmals vorgehalten wurde, wirkte aber wie ein Filter auf diesen Blick, der in jeder endogenen Unebenheit eine Deformation durch exogene Einwirkung zu erkennen vermeinte.

Umgekehrt wird Verfahren, wenn Kultur nicht als Teil der Entwicklung, sondern Entwicklung als Teil der westlichen Kultur gedeutet wird. Diese Betrachtungsweise ist Gegenstand des folgenden Abschnittes.

2. Kultur als Totalität

Der in der Ethnologie gebräuchliche Kulturbegriff kann als eine Lösung des Dualismus-Problems betrachtet werden, die daraus besteht, soziokulturelle Faktoren nicht neben die soziokulturellen zu stellen, sondern zu einem Teil der letzteren zu erklären. Clifford Geertz (1991) betrachtet Kultur als ein geordnetes System von Bedeutungen und Symbolen, dessen sich soziale Interaktionen bedienen. Kultur ist jene Bedeutungsproduktion, mit deren Hilfe die Menschen ihre Erfahrungen deuten und ihre Handlungen ausrichten. Kultur wird hier als Totalität konzipiert, die keinen Lebensbereich als nicht-kulturell ausgrenzt. Wir können dieser Definition von Clifford Geertz zur weiteren Verdeutlichung des in der Ethnologie verbreiteten Kulturbegriffs auch jene von Ward Hunt Goode nough zur Seite stellen: Kultur sei „*erstens die Grundlage für die Strukturierung der Wahrnehmung und Begriffe; es ermöglicht zweitens Erklärungen und Bestimmungen von Maßnahmen zur Erreichung bestimmter Ziele und Zwecke; es bringt drittens Ordnung in die Welt der Phänomene durch Werthierarchien und Präferenzmuster; und viertens organisiert es vergangene Erfahrungen, um durch „grammatische Handlungsprinzipien“ künftiges zielorientiertes Handeln zu ermöglichen.*“ Geertz stand dem Kulturbegriff Goodenoughs allerdings eher distanziert gegenüber und kritisierte daran, daß er sich nur aus psychologischen Strukturen zusammensetze, damit aber einen extremen Subjektivismus mit einem extremen Formalismus verbinde. Er konterte mit dem Beispiel des Geigenspiels, zu dem man bestimmte Fähigkeiten, Kenntnisse, Talent, Lust zum Spielen, aber auch die Geige selbst brauche. Somit sei das Geigenspielen aber kein bloß psychologisches, kognitives oder mentales Phänomen. Geertz vertrat einen semiotischen Kulturbegriff: „*Ich meine mit Max Weber, daß der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht*“ (Geertz 1991: 9).

2.1 Entwicklung als kultureller Akt

Kultur als Totalität zu konzipieren meint aber nicht nur, den Anderen als einen nicht nur äußerlich, vielmehr wesensmäßig anderen zu verstehen. Es erfordert

die Rückbindung dieses Konzeptes auf die Position, den Blick, das Vorhaben, die Haltung, ja auch den Willen des/der kulturforschenden und kulturrepektierenden Forscher/in oder Helfer/in oder Entwicklungsarbeiter/in selbst. Denn „Kultur“ ist nicht etwa eine Eigenschaft, die lediglich den Anderen, dem Objekt des Entwicklungsvorhabens, zukommt. Vielmehr steht auch die entwickelnde Person selbst in einem kulturellen Kontext, ist damit aber mit spezifischen Strukturen der Wahrnehmung, mit sozialem Wissen, mit Erwartungen und Werthaltungen ausgestattet. Ebenso wie bei der Kultur der Anderen stellt auch die Kultur des Eigenen ein Feld dar, in dem sich Machtbeziehungen artikulieren. In dieser Variante der „Kulturverwertung“ kann Kultur nicht mehr länger als eine Dimension der Entwicklung verstanden werden, sondern die Entwicklungsidee selbst wird zu einer Dimension der Kultur des Entwicklers (vgl. Latouche 1994: 53, Network Cultures 1994, Rist 1996). Entwicklungszusammenarbeit gerät unter diesem kritischen Blick zu einem Teil des kapitalistischen Expansionsprozesses, in dessen Programm die Reduktion der Differenz zum Zweck der Sicherung des globalen Waren-, Kapitals-, Informations- und Menschenverkehrs einen integralen und konstitutiven Bestandteil ausmacht. Die altruistischen unter den Helfer/innen wollen zwar lediglich ihr Konzept von Würde global durchgesetzt sehen, doch begrüßt der globale Markt jeden „Armen“, den es weniger gibt, als einen zusätzlichen Konsumenten. Auch die Idee der Würde selbst ist als kulturell gebunden zu reflektieren, bedeutet doch ihre Verbreitung und die damit zusammenhängende Verdrängung des Konzepts von Ehre eine nachhaltige Veränderung des Menschenbildes außereuropäischer Gesellschaften (vgl. Berger/Berger/Kellner [1973] 1987: 75–85).

2.2 Entwicklung als aggressiver Akt der westlichen Kultur

In radikaler Weise auf den Punkt gebracht wird die sich aus dem nun skizzierten Ansatz ergebende Sicht von Entwicklung von einer Gruppe Autor/innen, die im Gefolge Ivan Illichs als „post-Developmentalists“ (vgl. Pieterse 1998) die Entwicklungsidee an sich als aggressiven Akt der westlichen Kultur kritisierte (vgl. Sachs 1993). Der Westen habe den „*homo oeconomicus*“ (Illich 1982) hervorgebracht, ein wahrhaftiger „*homo miserabilis*“ (Illich 1993: 53, Obrecht 1997: 57) im Vergleich zum „*homo communis*“ (Esteva 1995) der vernakulären Gesellschaften, kurz auch „*homo vernacularis*“ (Illich 1982) genannt. Detlev Kantowsky apostrophierte den „*homo oeconomicus occidentalis*“ gar als „*Feind*“ (Kantowsky 1986: 226).

Während der *homo oeconomicus* zu einer Existenz in passiver Abhängigkeit von den Institutionen neige, unterhalte der *homo communis* eine aktive Interaktion mit seiner sozialen und natürlichen Umwelt. So könne er mit anderen die Freude des Lebens teilen und mit ihnen die Kunst des Leidens meistern. Die paradigmatische Gegenüberstellung dieser beiden Seinsarten faßte Esteva in einer dichotomen Begriffsstruktur zusammen:

Raum – Zeit, Gegenwart – Zukunft, Personalisierung – Institutionalisierung, Autonomie – Heteronomie, Improvisation – Planung, Hoffnung – Erwartung, Ästhetik – Häßlichkeit, Organisation – leblose Formen, aktive Interaktion – passive Abhängigkeit, Heterogenität – Homogenität, Horizonte – Grenzen, Gastlichkeit – Ungastlichkeit, Lebensfreude und Kunst des Leidens – Indifferenz und Angst vor Schmerz und Tod; mit diesen Gegensatzpaaren läßt sich ein idealtypischer Vergleich zwischen *homo communis* und dem *homo oeconomicus* aufstellen. (Esteva 1995: 53)

Aus dieser dichotomen Gegenüberstellung zwischen anthropologischen Grundtypen heraus fordert Esteva, daß sich der *homo oeconomicus* nicht mehr länger in das Leben des *homo communis* einmischen dürfe. Entwicklungshilfe versteht Esteva als Instrument kolonialer Unterdrückung, Nächstenliebe jedoch könne nicht über Institutionen organisiert werden, weshalb er zu folgender radikalen Forderung gelangt:

Wir müssen die Hilfsorganisationen abbauen – und zwar sämtliche; die nationalen ebenso wie die internationalen; diejenigen, die religiöse und spirituelle Motive vorgeben, gleichermaßen wie die, die wirtschaftliche und politische Anliegen bekunden. Sie sind, wie hinreichend dokumentiert wurde, nicht nur Auslöser der allgemeinen Vernichtung in den Gesellschaften, für die sie bestimmt sind, sondern mit ihren Vollmachten über die Fonds zerstören sie auch noch Nächstenliebe und Würde. (Esteva 1995: 90)

Entwicklung wird als Akt der Aggression seitens westlicher Gesellschaften verstanden und dementsprechend kritisiert. Nicht nachvollziehbar bleibt allerdings, weshalb die Kritik sich zwar gegen die Entwicklungszusammenarbeit inklusive sämtlicher Hilfsorganisationen und Solidaritätsgruppen, nicht aber im selben Ausmaß gegen Investitionen von Großunternehmen oder die Außenpolitik der Zentralstaaten gegen die Länder der Peripherie richtet. Die darin nun doch wieder angelegte potentielle Entpolitisierung des Entwicklungsdiskurses kann aber statt der von Illich ersehnten Convivialität auch schlichtweg Naivität und Untätigkeit gegenüber dem Fortschreiten destruktiver ökonomischer Expansionsprozesse nahelegen.

Kritisch gegenüber westlichen Machbarkeitsvorstellungen und dennoch nicht jede Intervention ablehnend beschreibt Andreas Obrecht (1997) Differenzen in der Zeitauffassung, im Konzept der Leistungssteigerung, des Zufalles oder der Zielerreichung zwischen westlich-modernen Gesellschaften und jenen der Anderen. Mit dem wissenschaftlichen Positivismus und dem „social engineering“ habe sich der Westen radikal abgekoppelt und die Menschen und Gesellschaften residualer Kulturen ghettoisiert.

Die positivistische Ausrichtung finde sich, so Obrecht, auch in den evolutionären Thesen von der zunehmenden Rationalisierung des menschlichen Handelns im Verlauf der Geschichte bei Marx, Durkheim, Weber und Freud bis hin zu den strukturalistischen und funktionalistischen Schulen und der neopositivistischen Ökonomie in den 1960er Jahren im Sinne Walt W. Rostows. Doch der damalige Entwicklungsoptimismus sei nun an sein Ende gekommen, das Obrecht aber nicht als ein Scheitern betrachtet.

Im Gegensatz zu Marianne Gronemeyer (1991, 1993), Serge Latouche (1994) oder Gustavo Esteva (1995), die aus einer ähnlichen Diagnose die Forderung nach einer möglichst raschen Einstellung der Entwicklungshilfe folgerten, sah Obrecht sehr wohl Möglichkeiten sinnvoller Unterstützungsmaßnahmen. Freilich seien dabei westliche Mystifikationen zu relativieren. So sei etwa die natürliche und soziale Begrenztheit des Raumes zu akzeptieren und eine natürliche Distanz gegenüber den Paradigmen der Leistungssteigerung, der Mobilität und der Akkumulation einzunehmen, um Kulturimperialismus künftig wirksam vermeiden zu können. Es sollten allerdings nur jene Entwicklungsberühmungen unterstützt werden, „die im Rahmen gemeinschaftlich ausgehandelter Prozesse an der sogenannten Basis entstanden sind“ (Obrecht 1997: 68). Eingriffe müßten durch die lokale Bevölkerung getragen und von dieser zu einem Teil ihrer Geschichtlichkeit gemacht werden. Insofern fällt der Ruf nach Beachtung kultureller Faktoren mit jenem nach wirksamer Partizipation zusammen. Voraussetzung einer solchen Projektzusammenarbeit sei nicht nur der Mut zur ethischen Anteilnahme, sondern auch eine grundlegende Wertschätzung. Schließlich werde die industrialisierte Welt gewisse Seiten ihrer Mobilitätskultur revidieren müssen, um das langfristige Überleben auf diesem Planeten nicht zu gefährden:

In einer neu anstehenden, aber unabdingbar notwendig gewordenen Beseidenheit, einer neuen Begrenzung von Zeit und Raum muß begonnen werden, von den sogenannten Marginalisierten dieser Welt endlich zu lernen. (Obrecht 1997: 69)

2.3 In radikaler Kontextualität

Kultur als Totalität zu verstehen erlaubt, zum eigenen kulturellen Kosmos Distanz zu gewinnen. Es geht im Rahmen dieses Zugangs nicht mehr um Verfahrensweisen, Strategien oder um Fragen der Optimierung, sondern um die Grundfrage der Legitimität von Entwicklung, um Möglichkeiten und Grenzen von Entwicklung als interkulturellen Prozeß. Wird der ideologische Kontext aufgezeigt, aus dem die Idee der Entwicklung stammt, so kann diese ins Wanken gebracht werden. Entwicklungsarbeit wird unter dieser Perspektive aber zu einer Grenzerfahrung, die in Gefilde führt, die unbedingt sogar als unerschlossen und unvertraut erfahren werden müssen. Dies ist um so schwerer zu akzeptieren, als die Landschaft, in der sich die helfende Person bewegt, von einem oberflächlichen Standpunkt aus als längst bereits kartographiert und verstanden konzeptualisiert wurde. Doch das entwicklungswillige Subjekt muß mehr leisten, als fremde Anschauungen zu registrieren und mit ihnen als Variable im Entwicklungsprozeß zu rechnen. Es kann tatsächlich Entwicklung nicht mehr als universale Notwendigkeit betrachten, sondern muß die spezifisch westliche Teleologie zugunsten des anerkennenden und wertschätzenden Respekts vor anderen Sinnsystemen überwinden. Der brasilianische Befreiungstheologe Paulo Suess

weist deshalb mit Nachdruck darauf hin, daß die Vernunftmodalitäten des Erkennens und Erinnerns für eine gelingende Anerkennung des Anderen unzulänglich sind. Die Anderen stellen für die Einen eine erkenntnistheoretische Aporie dar, so Süss. Zu deutsch: Die Anderen sind für die Einen nicht verstehbar. Kultur steht als „*Alterität artikulierendes Ethos*“, als „*Behausung des Anderen*“, der sinnlichen Wahrnehmung offen, die Voraussetzung dafür ist, Differenz wahrzunehmen und zu erkennen (Süss 1994).

Insofern wird der Entwicklungswille als Folge einer solchen Reflexion ad acta gelegt werden. Die fremde Kosmologie schließt eine magische Weltsicht ein, und es wird einige Vorsicht erfordern, deren Macht nicht zu überschätzen. Ebenso bedarf es auch einiger Reflexion, der Gefahr einer naiven und entpolitisierten Weltsicht zu entkommen. Nur dann können die Fragen nach Macht und Verteilungsgerechtigkeit, die durch diesen Zugang, wie Obrecht zeigt, zwar nicht völlig ausgeschlossen, aber doch deutlich hintangestellt sind, mit Nachdruck gestellt werden. Zahlreiche Beispiele von Reaktionen indigener Völker auf die vielfältigen Bedrohungen durch die westliche Welt belegen aber, daß auch aus fremden kulturellen Kosmologien heraus Widerstand möglich ist.

3. Kultur und Macht

In gewisser Hinsicht ist die Frage nach der Relevanz von Kultur in Entwicklungsprozessen weit weniger kompliziert und schwierig zu beantworten, als die bisherigen Reflexionen vermuten lassen würden. Selbstverständlich spielen kulturelle Faktoren eine Rolle und als ebenso selbstverständlich werden wir akzeptieren müssen, daß die Idee der Entwicklung aus unserem kulturellen Kontext stammt. Insofern ist die Problematik eigentlich eine höchst banale, weil sie nur an Selbstverständlichkeiten gemahnt. Sie hört erst dann auf, banal zu sein, wenn es tatsächlich um Wesentliches, nämlich um Macht geht. Denn Kultur ernstzunehmen, und das wollen viele, heißt Partizipation zu ermöglichen. Dies ist durchaus konsensfähig. Auch einem weiteren Schritt, der eine konkrete Beachtung von Kultur in der Entwicklungspraxis bedeutet, nämlich Ermächtigungskonzepte umzusetzen, können sich viele Entwicklungsexpert/innen anschließen. Damit aber ist der Machtaspekt bereits angesprochen. Kultur ernstzunehmen heißt dann, Herrschaft zu thematisieren.

Die Banalität eines sich nicht auf Herrschaftsfragen beziehenden Kulturdiskurses findet sich etwa in den schüchternen Versuchen der offiziellen österreichischen Entwicklungszusammenarbeit, den Kulturaspekt in der Programm- und Projektarbeit zu verankern. Ein Konsulent für Kulturfragen der österreichischen Entwicklungszusammenarbeit wurde ernannt und auch auf der Homepage des BMaA finden sich Reflexionen zur Rolle der Kultur im Entwicklungsprozess: „*Die Beschneidung der Entscheidungsfreiheit, das Leben nach den eigenen kulturellen Bedürfnissen, Vorstellungen und Wertmaßstäben zu gestalten, wiegt oft schwerer als die unmittelbare materielle Not. Die kulturelle Dimension bildet also*

nicht bloß die Grundlage oder ein Instrument für Entwicklung, sondern ist wesentlich auch ihre treibende Kraft und letztlich ihr Sinn.“ (Kuthan 1998) Wenn das stimmt, dann ist die Praxis der österreichischen Entwicklungszusammenarbeit damit radikal in Frage gestellt, die sich nach völlig anderen Maßstäben als bisher richten müßte. Davon ist derzeit aber wenig zu verspüren, und so gerät die Auseinandersetzung mit Kultur zum zahnlosen Schmock staatlicher Entwicklungsreflexionen. Ironischerweise wird in der zitierten Passage der Machtaspekt durchaus angesprochen, bedeutet „Beschneidung“ ja, daß eine externe Einflußnahme vorliegt. Dennoch bleibt offen, was konkret damit gemeint ist, die „kulturelle Dimension“ und nicht etwa die Armutsbekämpfung o.ä. zur „treibenden Kraft“ und zum „letzlichen Sinn“ der Entwicklungszusammenarbeit zu erklären. Im Dreijahresprogramm der österreichischen Entwicklungszusammenarbeit hat dies jedenfalls noch keinen Niederschlag gefunden⁴.

Ein nicht-banaler Kulturdiskurs kann nicht darauf verzichten, über Herrschaft zu sprechen. Deshalb schlage ich hier eine Perspektive vor, die uns vielleicht doch etwas weiter bringt als die beiden bislang referierten Zugänge. Letztere sehen sich einer Kritik ausgesetzt, die ihr Ungenügen offensichtlich macht: Die erste Perspektive kann, wie am Beispiel der Kolonialethnologie und der Modernisierungstheorien offensichtlich geworden ist, zu einer Subtilisierung der Einflußnahme führen, kann als Legitimation dienen, die radikaleren Fragen nach dem ideologischen Hintergrund des Entwicklungsvorhabens in spezifischen Machtkontexten gar nicht erst aufkommen zu lassen. Es drängt sich der Verdacht auf, daß die Wiederbelebung des Kulturdiskurses in der Entwicklungsdebatte einiges mit der Mainstream-tauglichen Nachhaltigkeitsdiskurs (vgl. Raza/Novy 1997) gemeinsam hat: Beide sind geprägt vom Trend weg vom Kampf um Befreiung und Gerechtigkeit hin zum konfliktfreien Verwalten von Entwicklungsvorhaben. Entpolitierte NGOs, die diese Konzepte aufgreifen, lassen sich auf diese Art und Weise gut mit neoliberalen Entstaatlichungs- und Deregulierungskonzepten in Einklang bringen und können ihre Vorgangsweise außerdem PR-tauglich „verkaufen“ (vgl. Spehr/Stickler 1997). Wo Politik war, soll Kultur werden, so ließe sich der hier entstehende Eindruck pointiert zusammenfassen.

Die zweite Perspektive trägt hingegen das Risiko in sich, zu einem erkenntnistheoretischen Radikalrelativismus zu führen, der nicht nur die Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens hinterfragt, sondern auch die Untätigkeit im praktischen Bereich legitimiert. Beiden Perspektiven ist gemeinsam, eine Vernebelung der Verhältnisse zu bewirken: Je mehr Aufmerksamkeit für kulturelle Zusammenhänge geschaffen wird, desto weniger werden Fragen von Macht und Herrschaft behandelt.

Ich meine aber, daß die Zuschreibungen von Armut, Reichtum, Hilfsbedürftigkeit, Entwicklungsfähigkeit und Entwicklungsnotwendigkeit etc. einem diskursiven Feld angehören, in dem Macht Beziehungen strukturiert und um Macht gerungen wird, und – dies ist jetzt das Argument gegen die Untätigkeit – Ungerechtigkeit geschaffen wird. All dies gilt aber auch für den Begriff „Kultur“

selbst, der niemals einer sein kann, der außerhalb von Machtfeldern formuliert wird und gleichsam als neutrale analytische Kategorie in den wissenschaftlichen Kontext eingebracht wird. Erstmals wird er im 18. Jhdt. in einem nicht auf Landwirtschaft bezogenen Sinn verwendet: Das Wort „Kultur“ ist dem lateinischen *cultura* entlehnt, das zu lat. *colere*, pflügen, bebauen, gebildet wurde. Meinte man zunächst den Landbau und die Pflege von Ackerbau und Viehzucht, so übertrug man das Wort im 17. Jhdt. auch auf jenes, das mittellateinisch mit *cultura animi* bezeichnet wurde, die „Erziehung zum geselligen Leben, zur Kenntnis der freien Künste und zum ehrbaren Leben“, wie dies Puffendorf formuliert (vgl. Kluge 1995: 492), übrigens im Hinblick auf einen rein bildungsbürgerlichen Habitus. „Kultur“ entstand ebenso wie auch die Begriffe Nation, Gesellschaft, Rasse, Geschlecht, Identität, Institutionen nicht zufällig zu etwa derselben Zeit, als die Gesellschaften und Machtssysteme der Moderne entstanden (vgl. Grossberg 1994: 35). Insofern erscheint es mir als nur allzu natürlich und zudem erkenntnistheoretisch notwendig, Kultur definitorisch nicht festzulegen. Vielmehr ist es nötig, das eigenen Kulturverständnis einer ständigen Selbstreflexion zu unterziehen und mit Vehemenz all jene Fragen, die man an die Entwicklung der „Anderen“ richtet, auf sich selbst zu beziehen: Was meint die Entwicklung im eigenen kulturellen Kontext? Wieso wird sie so verstanden? Wohin soll sie führen? etc. Ich verstehe Kultur als einen diskursiven Kontext, von dem aus andere Begriffe ihre Festlegung erfahren. Aus diesem Grund kann es nicht mehr nur um die Kultur der sogenannten „Anderen“ gehen, sondern muß auch die eigenen Kultur reflektiert werden.

Gleichzeitig muß aber gesehen werden, daß Kultur uns stets in einer konkreten Gestalt begegnet und diese nicht zufällig, sondern von hegemonialen Machtstrukturen geprägt ist. Kultur ist in der Form, in der sie uns begegnet, gesellschaftlich normiert, sie ist hart, starr und gegen unmittelbare Veränderung höchst resistent. Entgegen allen Versprechungen der Marktgesellschaft haben wir so gut wie kaum eine Wahl zwischen verschiedenen Kulturen als gleichrangige Optionen.

Die normative Qualität von Kultur aber ist eben *Schein* und nicht *Sein*, ist *Konstrukt* und nicht *Wesen*. Vor der Falle, Kultur essentialistisch zu konzipieren, schützt nur, Kultur als relational und als kontextuell zu begreifen (vgl. Grossberg/Neison/Treichler 1992). Allerdings läßt man sich damit auf eine heuristische Zirkularität ein, da mit einem spezifischen Kulturverständnis ein Kontext zu erfassen versucht wird, der selbst aber durch die Kultur seinen Kontext erhält. „Wir stehen mitten im Wald der Vieldeutigkeit“ (Imfeld 1990: 33), benannte der Schweizer Entwicklungsexperte Al Imfeld die daraus folgende Problematik.

Die aus dem angelsächsischen Raum stammende sozialwissenschaftliche Schule der „cultural studies“ zeigt aber einen Weg, wie mit diesen Schwierigkeiten umgegangen werden kann, auch wenn von Autor/innen der Cultural Studies i.e.S. selbst bislang kein Beitrag zur entwicklungspolitischen Diskussion geleistet wurde. Von Arturo Escobar wurde aber bereits durchgeführt, wie die Herangehensweise der Cultural Studies für die Entwicklungsdebatte vermittels deren

Dekonstruktion fruchtbar gemacht werden kann (Escobar 1995). Die Cultural Studies betrachten Kultur als ein Feld, in dem Macht produziert und um sie gerungen wird (vgl. Grossberg 1994: 14). Über dieses Konzept wird das Spannungsverhältnis von Gemeinsamkeit (Historischer Materialismus) und Differenz (Kulturrelativismus) aufgehoben. Kultur und Politik sind keine Gegensätze, die in zwei voneinander getrennten Sphären lokalisiert werden können, sondern zwei Perspektiven, unter denen ein und dieselbe Realität in den Blick genommen werden kann: Macht wird kulturell strukturiert und Kultur ist Gegenstand von Machtverhältnissen. Die Cultural Studies befassen sich mit der Rolle kultureller Praktiken bei der Konstruktion der Kontexte menschlichen Lebens als Machtmielieu (vgl. Grossberg 1994: 23).

Bis zu einem gewissen Grad wurde eine solche Analyse auch von Michel Foucault (1971, 1975, 1976) vorgeführt, der gezeigt hat, wie der Diskurs eine entscheidende Rolle für die Ausübung von Macht einer Gruppe über eine andere spielt. Der Diskurs regelt, wer zum Sprechen berechtigt ist, wer zu schweigen hat. Er regelt, was als weise und was als verrückt zu gelten hat. Er regelt aber auch, was für wahr und was für falsch zu halten ist (vgl. Foucault 1971). Diskursanalyse meint nicht, der Sprache per se ein Primat gegenüber der Materie zuzusprechen. Vielmehr geht es darum, jenen von Machtbeziehungen geprägten Kontext zu rekonstruieren, der sich über Wissen, Handeln, Institutionen u.a.m. vermittelt, damit aber auch in sprachlichen Realitäten seinen Ausdruck findet. Gefragt wird, wie sich Macht in kulturelle Praktiken einzuschreiben versteht, aber auch, in welcher Weise Kultur den Spielraum der Macht reguliert.

Escobar greift Foucaults Betrachtungsweise auf und beschreibt drei Achsen, an denen sich der Entwicklungsdiskurs ausrichtet. Die erste ist die Form des Wissens, das sich auf „Entwicklung“ bezieht, durch das die Entwicklungsidee erst existiert wird und dank der sie sich in Objekte, Konzepte, Theorien u.a.m. fortbildet. Die zweite Achse stellt das Machtsystem dar, das die Praxis des Entwicklungsdiskurses regelt. Die dritte Achse ist die spezifische Form der Subjektivität, die durch den Entwicklungsdiskurs ausgebildet wird. Durch diese gelangen die Menschen zur „Erkenntnis“ darüber, ob sie sich nun als entwickelt oder als unterentwickelt verstehen sollen. Der sich daraus zusammensetzende Diskurs stellt die Spielregeln auf, nach denen im Feld der Entwicklung gearbeitet wird: Wer darf sprechen? Aus welcher Perspektive, mit welcher Autorität wird gesprochen? Welche Kriterien gelten für den Expertenstatus? Wie wird „Wahres“ von „Falschem“ unterschieden? usf. Escobar macht es sich zur Aufgabe, „Regimes“ der Repräsentation und diskursive Dispositive zu analysieren sowie „Kartographien“ von Wissen und Macht anzulegen, die Gewaltregimes nicht ausschließen. Ökonomie wird in dieser Perspektive eine Struktur, in die ein kultureller Code eingeschrieben ist, ein System von Produktion, Macht und Bedeutungen, das eine tiefgreifende Neustrukturierung von sozialen Gebilden, Individuen und des Körpers in den peripheren Gesellschaften erfordert (vgl. Escobar 1995).

Es erscheint mir lohnend, etwa die Ausbildung spezifischer Kulturen bzw. Subkulturen von sozialen oder ethnischen Minderheiten in diesem Sinne zu

interpretieren. Lokale Konzepte von Raum und „imagined communities“ wie Nation, Ethnizität oder Peripherie entstehen oft als Form des lokalen Widerstandes gegen externe Gewalteinflüsse (vgl. Tucker 1996: 12). Diese Konzepte dienen nicht zuletzt durch Abgrenzung von der dominanten Gruppe der Selbstidentifikation, dürfen aber nicht auf diese Funktion reduziert werden. Die jeweiligen kulturellen Praktiken, mit denen eine Gruppe ihrem ökologischen Umfeld begegnet und in diesem Alltagsprobleme sowie Krisensituationen bewältigt, hat auch mit der Konstitution eben dieses Umfeldes zu tun. Hygienische Praktiken etwa sind abhängig von der Verfügbarkeit von Wasser oder anderer Reinigungs-„Instrumenten“, werden gleichzeitig aber schichtspezifisch ausgebildet. Ende des 19. Jahrhunderts wurden die Unterschichten in etlichen europäischen Ländern zur Übernahme von Reinigungspraktiken gezwungen, die von der Oberschicht selbst erst vor kurzen angenommen wurden (vgl. Vignarello 1985). Hygienevorstellungen erlaubten es gleichzeitig, eine subtile, indirekte und kostenlose Kontrolle über die Unterschicht auszuüben. Die Aufmerksamkeit auf sich selbst, den eigenen Körper wurde geweckt, eine innere Disziplinierung erreicht. Die Geschichte der Hygiene aber ist Kulturgeschichte im reinsten Sinne. Diese wiederum ist aber Geschichte von Machtbeziehungen und der Erweiterung des Repertoires von entsprechenden Instrumentarien. In gleicher Weise können wir das Beispiel der Hygiene auf „unterentwickelte“ Regionen anwenden, in denen wir Zeugen der Durchsetzung westlicher Sauberkeitsvorstellungen und damit spezifischer Körperimaginationen werden. Ein umfassender Kulturwandel findet statt, der aber nicht von der Expansion westlichen Denkens und Kapitals getrennt werden kann. So kann dieser Vorgang als ein zwar exogen initiiertes, aber aufgrund der Übernahme der Hygienevorstellungen durch die entwicklungswilligen Subjekte endogen gewordener Prozess interpretiert werden. Die vertiefende Herrschaft einer dominanten Gruppe des Zentrums oder der Subzentren des Weltgeschehens artikuliert sich kraft verinnerlichter Körper- und Intimitätskonzepte über einen breiten und stets wachsenden Anteil der Bevölkerung in der Peripherie, macht diese aber nicht aus. Tatsächlich geht es mehr um den Diskurs der Körperlichkeit, durch Werbung und entsprechende Konsumgüter nachhaltig verbreitet, als um die Übernahme konkreter Hygienepraktiken. Im postmodernen Kontext sind vielfältige Reaktionen auf den Globalisierungsprozess möglich. Doch darf dies nicht vergessen werden, daß es weiterhin westliche Konzepte und Diskurse sind, die den universellen Maßstab abgeben, an denen sich abweichende Konzepte als partikular konzipieren und erkennen (vgl. Featherstone 1990: 12).

Entwicklungszusammenarbeit spielt sich ebenso wenig wie Entwicklungspolitik in einem machtfreien Raum ab. Ebenso wenig kommt Macht aber ohne eine Form, gewissermaßen eine Sprache aus. Dies ist, was Kultur leistet, was aber nicht bedeutet, daß Kultur der Macht äußerlich, gleichsam eine Tarnkappe, ist. Wir dürfen weder Macht noch Kultur als „Ding“ konzipieren, sondern werden beide als Perspektiven verstehen müssen, wollen wir einigermaßen den verschiedenen hier angeführten Dilemmata entkommen. Macht will, doch wer da

will, was er oder sie will, erschließt sich nicht ohne Bedeutungshorizont, und der ist allemal ein kultureller. Kultur übt Macht aus und Macht macht Kultur.

Abstracts

This article first summarises the different accesses to the question about the relevance of culture in the different strands of development theories. It is argued that despite its apparent novelty the topic "culture and development" belongs to the previous stock level of development theoretical reflection. In particular the tradition of the theories of modernization dedicated much attention to this topic. Thereby, it developed an instrumental access, which regards culture only as an intervening variable in the development process. Another perspective is chosen by authors, that make use of the term culture as it is commonly used in Ethnology. They understand culture as totality. Culture remains no more a variable under others in the framework, always superordinate, of development processes, but development is understood as a part of the culture of the developers. Last it is stressed in this article that in both accesses reported a confusion takes place, as long as questions of power and distribution remain left blank. On the basis of the work of Michel Foucault, of the Cultural Studies and of Arturo Escobar it is pointed out that culture must be understood as a term, which originates from a specific cultural and political context. A constant reflection of the own culture term is therefore necessary, should this term be used in a meaningful way.

In diesem Artikel werden zunächst die verschiedenen Zugänge zur Frage nach der Relevanz von Kultur in den unterschiedlichen Strängen der entwicklungstheoretischen Diskussion zusammengefaßt. Es wird argumentiert, daß trotz seiner scheinbaren Neuheit das Thema „Kultur und Entwicklung“ zum Altbestand entwicklungstheoretischer Reflexion gehört. Insbesondere die modernisierungstheoretische Tradition hat diesem Thema viel Aufmerksamkeit gewidmet, dabei aber einen instrumentellen Zugang entwickelt, der Kultur lediglich als eine intervenierende Variable im Entwicklungsprozeß betrachtet. Zu einer anderen Perspektive gelangen Ansätze, die einen in der Ethnologie gebräuchlichen Kulturbegriff wählen und Kultur als Totalität verstehen. Kultur bleibt dann nicht mehr eine Variable unter anderen im Rahmen des, stets übergeordneten, Entwicklungsprozesses, sondern Entwicklung selbst wird als ein Teil der Kultur der Entwickler verstanden. Zuletzt aber wird in diesem Artikel betont, daß in beiden referierten Zugängen ein Verwirrspiel stattfindet, solange Fragen von Macht und Verteilung ausgespart bleiben. Ausgehend von den Arbeiten Michel Foucaults, der Cultural Studies und Arturo Escobars wird aufgezeigt, daß Kultur selbst als ein Begriff verstanden werden muß, der aus einem spezifischen kulturellen und politischen Kontext stammt. Eine ständige Reflexion des eigenen Kulturbegriffes ist deshalb vonnöten, soll dieser Begriff sinnvoll verwendet werden.

Anmerkungen

- 1 Es sei hier nicht verschwiegen, daß dieser Deutung Todorov der mexikanischen Eroberung widersprochen wurde. Insbesondere Stefan Greenblatt betrachtete die Manipulation der Zeichen als ungenügende Erklärung und betonte die Rolle der ÜbersetzerInnen, die Cortez einsetzte. Aber auch in diesem Fall geht es darum, daß die Spanier fähig waren, Kenntnis über die Anderen, über deren Kultur zu erlangen und aus diesem Vorteil heraus den Sieg davonzutragen. vgl. Greenblatt 1994.
- 2 Nicht alle Soziologen, die sich im Gefolge Max Webers mit Fragen des sozialen Wandels beschäftigen, legen diese Sensibilität an den Tag: Richard F. Behrendt sah als entwickelungshemmende Tatsache an, „daß die bis vor kurzem gültigen – und auch jetzt noch wirksamen – Normen und Lebensformen der unterentwickelten Gesellschaften systematisch dynamischen Kulturwandel gehemmt und sogar unterdrückt haben, durch Erhaltung immobilisierender Schichtungs-, Berufs- und Zunftordnungen, mit den vereinigten Zwangsmitteln der Religion, des Staates, der Feudalherren und anderer Inhaber wirtschaftlicher Machtstellungen und der patriarchalischen Familienhäupter. Gesellschaftliche Statik bedeutet organisierte, erzwungene Lahmlegung potentieller Ideen, Initiativen und Energien, insbesondere aller solcher, die Neuerungen ins Werk setzen und aus unteren Gesellschaftsschichten entstehen könnten. Kein Wunder also, daß uns so viele Menschen in unterentwickelten Gesellschaften apathisch, unverantwortlich, ja dumm erscheinen.“ Behrendt 1968: 117. Das Urteil über traditionelle Gesinnung könnte härter kaum sein. Vor dem Vorwurf des überheblichen Ethnozentrismus rettet Behrendt nur, daß er sich über die westliche Kultur nicht weniger kritisch äußert: „Sonderbar ist, daß wir trotzdem immer wieder erstaunt sind und nicht genug Indignation und Ironie über das Chaos der afrikanischen oder lateinamerikanischen Staaten ergießen können – während das von uns selbst verursachte und so viel folgenreichere Chaos der letzten 50 Jahre uns nicht zu produktiven Vergleichen und Folgerungen zu nötigen scheint.“ Behrendt 1968: 117.
- 3 Ward Hunt Goodenough, *Cooperation in Change*. 1963. Zitiert nach Gotsbachner 1989.
- 4 In Österreich wurde von Seiten der staatlichen Entwicklungszusammenarbeit der „Kultur“ bis vor kurzem eher wenig Augenmerk geschenkt. Eine Ausnahme bildet die Umweltverträglichkeitsprüfung der österreichischen Entwicklungszusammenarbeit, bei der sehr wohl auch die Prüfung der soziökologischen Verträglichkeit von staatlich finanzierten Entwicklungsprogrammen der österreichischen Entwicklungshilfe“ (vgl. ÖEZA 1998). In den „Dreijahresprogrammen der österreichischen Entwicklungshilfe“ fand Kultur hingegen lediglich periphere Erwähnung. Ein Beispiel aus dem „Dreijahresprogramm 1995 bis 1997“, im Abschnitt über die „Qualität der österreichischen Entwicklungshilfe“, „Ziel der internationalen Menschenrechte und eine volle Entfaltung der schöpferischen Fähigkeiten des Menschen in bürgerlicher, politischer, wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Hinsicht gewährleisten“ (BMAA 1994: 13); „Der kulturelle Austausch und direkte Kontakt zwischen Österreich und den Entwicklungsländern soll das gegenseitige Verständnis fördern“ (BMAA 1994: 14). Diese wenigen Erwähnungen von Kultur sind mittlerweile zugunsten der Friedenssicherung verschwunden: „Die Entwicklungspolitik Österreichs ist ein Bestandteil der auf Sicherheit und Stabilität gerichteten Außenpolitik der Bundesregierung und ist als ein untrennbares Element einer aufeinander abgestimmten österreichischen Gesamtpolitik zu sehen, die sich mit den anderen Industrie- und Entwicklungsländern das Ziel der globalen Friedenssicherung teilt.“ (BMAA 1998: 6) Von der Bestellung eines Kulturbeauftragten der österreichischen Entwicklungszusammenarbeit sind wenig Auswirkungen auf die grundsätzliche Orientierung der Entwicklungszusammenarbeit des BMAA zu erwarten, solange dessen Arbeit vor allem auf Kulturaustauschprojekte im Sinne des klassisch-bürgerlichen Kulturbegriffes (Kultur als Musik, bildende Kunst etc.) konzentriert ist. Vgl. auch Südwind 9/1999: 25–34.

Literatur

- Arnaú, Juan-Carlos Saches. 1982. Die kulturelle Dimension von Entwicklung. In: *Kultur und Entwicklung*. In: *Neue Entwicklungspolitik* 8/1982/3–4: 3–5.
- Behrendt, Richard F. 1968. Gesellschaftliche Aspekte der Entwicklungsförderung. In: Fritsch, Bruno, Hg. *Entwicklungsländer*. Köln/Berlin. 95–118.
- Berger, Peter Ludwig, Brigitte Berger, Hansfried Kellner. [1973] 1987. *Das Unbehagen in der Modernität*. Frankfurt a.M./New York.
- BMAA. 1994. *Dreijahresprogramm der österreichischen Entwicklungshilfe 1995 bis 1997*. Fortschreibung. Wien.
- BMAA. 1998. *Dreijahresprogramm der österreichischen Entwicklungshilfe 1999 bis 2001*. Fortschreibung. Wien.
- Braun, Gerald, Jakob Rösler. 1992. *Kultur und Entwicklung*. In: Nohlen, Dieter, Franz Nuscheler. 1992. *Handbuch der Dritten Welt*. Bd. 1: Grundprobleme, Theorien, Strategien. Bonn: Dietz. 250–268.
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Esteva, Gustavo. 1995. *Fiesta – jenseits von Entwicklung, Hilfe und Politik*. 2., erweiterte Neuauflage. Frankfurt a.M./Wien: Brandes & Apsel/Südwind.
- Featherstone, Mike. 1990. *Global Culture: An Introduction*. In: *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity. A Theory, Culture & Society special issue*. Ed. by Mike Featherstone. London u.a.: 1–14.
- Ferdowsi, Mir A. 1995. Zum Stellenwert der Kultur in der bisherigen entwicklungstheoretischen Diskussion – Versuch einer kritischen Betrachtung. In: Zapotocsky, Klaus, Hildegard Griebel. Hg. *Kulturverständnis und Entwicklungschancen*. Frankfurt a.M./Wien: Brandes & Apsel/Südwind: 121–142.
- Foucault, Michel. 1971. *L'Ordre du discours*. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris.
- Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 1976. *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Geertz, Clifford. 1991. *Dichte Beschreibung*. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gotsbachner, Emo. 1989. Rahmenbedingungen soziokulturellen Wandels: Gegen das eurozentristische Entwicklungsparadigma. Ansätze einer Prototheorie kulturspezifisch determinierter Evolution in außereuropäischen Gesellschaften. (Dipl. Arb.) Wien.
- Greenblatt, Stephen. 1994. *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*. Berlin: Wagenbach.
- Gronemeyer, Marianne. 1991. *Hilfe. Wo geholfen wird, da fallen Späne*. In: Dirmoser, Dietmar u.a. Hg. *Mythos Entwicklungshilfe. Entwicklungsruinen: Analysen und Dosiers zu einem Irrweg*. Gießen: 37–69.
- Gronemeyer, Marianne. 1993. *Hilfe*. In: Sachs, Wolfgang. *Wie im Westen so auf Erden*. Reinbeck: Rowohlt: 170–194.
- Grossberg, Lawrence, C. Nelson, Paula A. Treichler. 1992. *Ed. Cultural Studies*. London/New York 1992.
- Grossberg, Lawrence. 1994. *Cultural Studies: Was besagt ein Name?* In: *IKUS-Lectures Nr. 17/18: 11–40*. Wien.
- Hoselitz, Bert F. 1969. *Wirtschaftliches Wachstum und Sozialer Wandel*. Berlin.
- Huntington, Samuel. 1993. *The Clash of Civilizations?* In: *Foreign Affairs*, Summer 1993: 22–49.

- Huntington, Samuel. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York 1996.
- Illich, Ivan. 1982. Vom Recht auf Gemeinheit. Reinbeck/H: Rowohlt.
- Illich, Ivan. 1993. Bedürfnisse. In: Sachs, Wolfgang. *Wie im Westen so auf Erden*. Reinbeck: Rowohlt: 47–70.
- Imfeld, Al. 1990. Kultur – Dialog: Ein modisches Wort mit Blabla. In: Heindl, Bernhard, Guido Rühemann, Afrika-Österreich. *Nachlese des zweiten entwicklungspolitischen Forums in Linz*. Wien. 22–34.
- Kahrman, Christiane. 1996. Kultur steht hoch im Kurs. In: E+Z Jg. 37, 1996/4. 108–110.
- Kantowsky, Detlev. 1986. Bilder und Briefe aus einem indischen Dorf. Frankfurt a.M.
- Kluge. 1995. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 23., erweiterte Auflage. Berlin/New York.
- Kramer, Dieter. 1998. Kulturelle Vielfalt als Ressource. Die Bedeutung von Kultur in der Globalisierungsdebatte. In: E+Z Jg. 39, 1998/10: 256–258.
- Kuppe, René. 1999. Die Rechte indigener Völker im Neoliberalismus: Der Zugriff der Bergbau- und Erdölmultis auf Mutter Erde. In: JEP XV/2, 1999: 187–206.
- Kuthan, Peter. 1998. Kultur im Aufwind: „...nicht immer gleich glauben, du verstehst alles“. In: *Weltnachrichten* Nr. 3/1998 sowie auf: <http://www.bmaa.gv.at/ausserpolitik/ezaindex.html>.
- Latouche, Serge. 1994. Die Verwestlichung der Welt. Essay über die Bedeutung, den Fortgang und die Grenzen der Zivilisation. Frankfurt a.M.
- Leclerc, Gérard. 1973. *Anthropologie und Kolonialismus*. München.
- Menzel, Ulrich. 1994. *Nachholende Modernisierung in Ostasien aus entwicklungstheoretischer Perspektive*. In: Nohlen, Dieter, Franz Nuscheler (Hg.), *Handbuch Dritte Welt*, 3. Auflage, Band 8. Bonn: J.H.W. Dietz Nachf.: 14–51.
- Network Cultures. 1994. *South-North Network Cultures and Development*, Activities report 1993. Brüssel o.J. (1994?).
- Nohlen, Dieter, Franz Nuscheler. 1992. Was heißt Entwicklung? In: Nohlen, Dieter, Franz Nuscheler. 1992. *Handbuch der Dritten Welt*. Bd. 1: Grundprobleme, Theorien, Strategien. Bonn. J.H.W. Dietz Nachf.: 55–75.
- Obrecht, Andreas J. 1997. Zeit, Sinn und Raum. Plädoyer für einen selbstreflexiven Optimismus in der entwicklungspolitischen Diskussion. In: Zapotoczky, Klaus, Petra C. Gruber. Hg. *Entwicklungstheorien im Widerspruch. Plädoyer für eine Streikultur in der Entwicklungspolitik* (= Wissen & Praxis Bd. 69). Frankfurt a.M./Wien: Brandes & Apsel/Südwind: 35–72.
- ÖEZA. 1998. *Materialien zur Überprüfung der Umweltverträglichkeit von Vorhaben der Entwicklungszusammenarbeit*, Checkliste B: Sozio-Ökologie: Wechselwirkungen zwischen sozialen, kulturellen, ökonomischen und ökologischen Aspekten. Österr. Entwicklungszusammenarbeit im Außenministerium. Wien.
- Pieterse, Jan Nederveen. 1998. *My Paradigm or Yours? Alternative Development*, Post-Development, Reflexive Development. In: *Development and Change*, Vol. 29: 343–373.
- Raza, Werner, Andreas Novy. Hg. 1997. *Nachhaltig reich – nachhaltig arm? Frankfurt a.M./Wien: Brandes & Apsel/Südwind* (= Kritische Geographie 12) (= Wissen & Praxis 73).
- Rist, Gilbert. 1996. *Le développement, histoire d'une croyance occidentale*. Paris: Presses de Science Po.
- Robertson, Roland. 1992. *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage Publications.
- Sachs, Wolfgang. 1993. *Wie im Westen so auf Erden*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.

- Senghaas, Dieter. 1986. *Kultur und Entwicklung*. In: Menzel, Ulrich, Dieter Senghaas, Europas Entwicklung und die Dritte Welt. Eine Bestandsaufnahme. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Spehr, Christoph, Armin Stickler. 1997. *Morphing Zone. Nachhaltigkeit & postmodernes Ordnungsdenken*. In: *Raza/Novy* 1997: 12–24.
- Stagl, Justin. 1986. Über den Einfluß kultureller Inhalte auf die sozialen Strukturen. In: *Zeitschrift für Politik*, Jg. 33 (Neue Folge), Heft 2, 1986: 115–149.
- Suess, Paolo. 1994. Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Anderen zu erinnern. In: *Orientierung* Nr. 21/22: 233–236, 245–249.
- Tibi, Bassam. 1981. Die Krise des modernen Islam. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. München.
- Tibi, Bassam. 1985. *Der Islam und das Problem der Bewältigung sozialen Wandels*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Tibi, Bassam. 1995. *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*. Hamburg.
- Tibi, Bassam. 1996. Strukturelle Globalisierung und kulturelle Fragmentierung. *Dialog zwischen den Zivilisationen*. In: *Internationale Politik*, Nr. 1: 29–36.
- Todorov, Tzvetan. 1991. Die Eroberung Amerikas: Das Problem des Anderen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Tomlinson, John. 1998. Kulturelle Globalisierung und Deteritorialisierung. Die Bedrohung der westlichen Hegemonie. In: E+Z Jg. 39, 1998/10: 259–261.
- Tucker, Vincent. 1996. Introduction: A Cultural Perspective on Development. In: Vincent Tucker. Ed. *Cultural Perspectives on Development*. In: *The European Journal of Development Research*. Vol. 8, No. 2, Dec. 1996: 1–21.
- Vigarello, Georges. 1985. *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen-Age*. Paris.
- Wallerstein, Immanuel. [1974] 1986. Das moderne Weltssystem. Die Anfänge kapitalistischer Landwirtschaft und europäischer Weltökonomie im 16. Jhdt. Frankfurt a.M.: Syndikat.
- Weiss, Dieter. 1998. *Kultur und Entwicklung*. Die ökonomischen Erklärungsansätze reichen nicht aus. In: E+Z Jg. 39, 1998/2: 40–44.

Gerald Faschingeder, Margareta Weisser Stiftung für indigene Völker
in Asien, Wilhelmminenstraße 91 II f, A-1160 Wien
e-mail: faschingeder@dka.at