

Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 103 (2009)
Heft: 4

Artikel: Religion : Hemmschuh für Entwicklung?
Autor: Dietschy, Beat
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-390043>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

«Nicht die intellektuellen Spezialisten werden den Weg des Glaubens finden, sondern die Volksmengen.»

(José Carlos Mariátegui)

• **«Religion hemmt Entwicklung»**

Die Aussage bringt auf den Punkt, welche Haltung die europäische Moderne der Religion gegenüber einnimmt: Aufklärungslicht verträgt sich nicht mit religiösem Obskurantismus. Das ist nicht neu. Wie aber kommt es, dass auch ein Grossteil heutiger EntwicklungsspezialistInnen – einschliesslich jener, die in kirchlichen Organisationen arbeiten – so zu denken scheinen? Weshalb sind viele der Meinung, dass religiöse Fragen in seriöser Entwicklungszusammenarbeit (EZA) nichts zu suchen hätten? Immerhin tun sich die Zielgruppen dieser Arbeit im Süden damit nicht so schwer.

Eine Antwort lautet häufig, Religion fungiere als Stütze und Komplizin von Unterdrückungsregimen. Ein offenkundiges historisches Beispiel dafür ist die enge Verflechtung der katholischen Kirche mit den restaurativen Mächten in Europa oder dem Kolonialregime und später den Diktaturen Lateinamerikas. Die schärfste Kritik an der Herrschaftsdienlichkeit von Religion entstand jedoch genau in ihrem Schoss. Es waren BefreiungstheologInnen wie Franz Hinkelammert und Yvone Gebara, welche die «ideologischen Waffen des Todes» gegenüber den Armen und die «dunkle Seite Gottes» gegenüber Frauen analysierten, es waren religiöse Sozialisten wie Leonhard Ragaz, Josef Hrómadka und Helmut Gollwitzer, welche radikale Kirchen- und Religionskritik betrieben.

Eine erste Beobachtung: In Befreiungstheologien sind es der «Schrei der Armen» oder der «Schrei der Erde» (L. Boff), die Diskriminierung der Frauen oder die Missachtung und Zerstörung indigener Kulturen, welche zur Kritik an Religion und Kirchen führen. In dieser Kritik artikuliert sich Glauben. Es ist,

Beat Dietschy

Religion – Hemmschuh für Entwicklung?

Vor einiger Zeit sagte mir jemand, der in einem kirchlichen Hilfswerk tätig ist: «Die Kirchen nützen uns für die Entwicklungszusammenarbeit nichts. Sie sind weder effizient noch professionell. Unter Umständen sind sie nicht einmal Teil der Lösung, sondern Teil des Problems.»

Zu denken gab mir nicht die Aussage an sich, wohl aber die ganz unterschiedlich kritische Wertung von «Kirchen» und «Entwicklungszusammenarbeit». Wie kommt es, dass gerade Kirchen oder glaubensbasierte Organisationen («Faith based organisations») als Hemmschuh für Entwicklung wahrgenommen werden? Gibt es dafür auch Gründe, die mit dem Verständnis von Entwicklung zu tun haben? In welchem Verhältnis stehen überhaupt Religion und Entwicklung zueinander?

volkstheologisch ausgedrückt, der Glaube an einen «Gott mit indianischem Antlitz», an «Christus, den Arbeiter» (nicaraguanisch «Misa campesina») oder Maria, «Mutter der Armen» (Y. Gebara).

Wenn aus der Sicht von EntwicklungsexpertInnen Religion unter Verdacht kommt, so ist der Ausgangspunkt ein anderer: Religion oder Kirche werden zum Hindernis für «Entwicklung». Wir müssen uns also fragen: Welches Kriterium leitet uns, wenn wir ein solches Urteil über Religion fällen? An welcher Norm messen wir sie? Ein normatives Element ist offenbar im Entwicklungsbegriff selber enthalten. Die Frage stellt sich also: Reicht es aus, die dem Entwicklungsdenken innewohnende Normativität als Massstab für die Beurteilung der Beziehung von Religion und Entwicklung zu nehmen? Und wie sieht dieser Massstab aus?

Ein westliches Konzept

Wenn wir von älteren, im Fortschrittsglauben des 18. und 19. Jahrhunderts beheimateten Vorläufern absehen, so ist das aktuell vorherrschende Konzept von Entwicklung Frucht des Marshallplans für die europäische Wirtschaft nach dem Zweiten Weltkrieg. In einem zweiten Schritt wurde es auf die Länder der Dritten Welt angewandt, die man unterentwickelt nannte und dazu aufforderte, dem Entwicklungsmodell der Ersten (oder Zweiten) Welt zu folgen. Der Entwicklungsdiskurs ist also ein europäisches, westliches Produkt.

Meine These ist, dass das Selbstverständnis der staatlichen, aber auch der nicht-staatlichen und selbst der kirchlichen EZA vom eigenen modernen, säkularen und eurozentrischen Entwicklungsmodell geprägt ist. Es wirkt, gerade weil es nicht hinterfragt und bearbeitet wird, als versteckte Norm, welche die Entwicklungskonzepte für Länder des Südens bestimmt. Dies zeigt sich unter anderem in der mangelnden Reflexion über die Bedeutung des religiösen Fak-

tors in der EZA. Es scheint mir symptomatisch, dass es den meisten Hilfswerken und Entwicklungsagenturen – aller Zusammenarbeits- und Dialogbereitschaft zum Trotz – an Verständnis und Sensibilität dafür mangelt. Obwohl es um eine internationale Zusammenarbeit geht, ist das Bewusstsein für Fragen der Interkulturalität in den Führungsetagen und Zentralen erstaunlich gering ausgebildet.

Nun wurde allerdings die Rolle der Religion auch in den staatlichen Agenturen und selbst von der Weltbank wiederentdeckt. Religion ist kein Tabu mehr. So begann die Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit (DEZA) 2002 einen Reflexionsprozess zur Bedeutung von Religion und Spiritualität in der EZA. Vor kurzem hat sie zwei Reader mit Fallbeispielen publiziert, ein dritter wird folgen.¹ Damit setzt sie sich bewusst mit einem Thema auseinander, das weitgehend aus dem Gesichtskreis staatlicher wie nichtstaatlicher Entwicklungsorganisationen verschwunden war.

Dieser Reflexionsprozess hat zweifellos dazu beigetragen, Religion als Schlüsselfaktor in Entwicklungsprozessen wiederzuentdecken. Gleichzeitig hat er aber auch auf andere blinde Flecken aufmerksam gemacht. Ein Beispiel: Die DEZA hat im Gespräch mit den Nichtregierungsorganisationen (NGO) ein Analyseinstrument für den Umgang mit Potenzialen und Risiken von Religion und Spiritualität in der Entwicklungszusammenarbeit² entwickelt. Die Frage, ob von der DEZA unterstützte kirchliche Organisationen sich kritisch verhalten gegenüber religiösen Absolutheitsansprüchen, war dabei schnell gestellt. Natürlich ist sie legitim und wichtig. Interessanterweise aber war es sehr viel anspruchsvoller zu akzeptieren, dass es auch nicht-religiöse Absolutheitsansprüche gibt. Am schwierigsten aber war es für alle Beteiligten zu erkennen, dass auch die im eigenen rationalen Diskurs verborgenen Wertvorstellungen

und Orientierungssysteme zu reflektieren sind. Kaum thematisiert wurden also die normativen Gesichtspunkte des westlich definierten Entwicklungsdenkens, an denen die Kooperationspartner im Süden – bei allem verbal bezeugten Respekt für kulturelle und religiöse Vielfalt – letztlich gemessen werden.

Auch die Instrumentalisierung der Religion für politische Zwecke wurde in der Erarbeitung des erwähnten Analyseinstruments thematisiert, und zwar im Blick auf Länder, in denen «Modernisierungsprozesse gescheitert» sind. Dies bezog sich in erster Linie auf den islamischen Fundamentalismus. Nicht reflektiert wurde dabei, was Europa oder die USA zur «Fundamentalisierung» religiöser oder politischer Positionen beitragen oder wie das Muster moderner Nationalstaaten paradoxerweise zu religiös aufgeladenen Nationalismen führt.

Zweite Beobachtung: Religion bleibt weiterhin verdächtig, insbesondere die fremde. Sie scheint primär ein Problem, ein Risikofaktor zu sein. Auch dies hängt, so vermute ich, mit der dem Entwicklungsbegriff innewohnenden Normativität zusammen.

Fetischbegriff

Warum wird Religion als Hindernis für Entwicklung betrachtet? Ich bin der Meinung, dass es dafür einen tiefer liegenden Grund gibt als antiklerikale Einstellungen von Einzelpersonen oder die Nachwirkung liberaler Kritik am katholischen Konservatismus. Er hat mit der Rolle zu tun, die der Entwicklungsdiskurs spielt. Dieser wurde im Schoss einer aufgeklärten Moderne geboren und war von der Entzauberung der Weltbilder geprägt, die sie brachte. Wissenschaftlich-technischer Fortschritt ersetzte den Himmel mit der Idee unendlichen Fortschritts, der durch rationales Handeln im Sinne Max Webers bewerkstelligt wird. Dieser Handlungstypus verfolgt Zwecke durch optimalen Mittlereinsatz, unabhängig von Werten, ja er

wird im Zuge totalisierter Marktbeziehungen durch seine formale Eigenschaft der Effizienzsteigerung zum obersten Kriterium für die Geltung aller Werte.

Die effizienzhungrige Perfektionierungsmaschinerie der Mittel bestimmt mittlerweile alle Lebensbereiche, auch die EZA. Mehr noch: Es scheint, dass im Siegeszug der instrumentellen Vernunft sich diese wiederverzaubert und in einer ganzen Reihe von religiös aufgeladenen Leitfiguren gewissermassen reinkarniert. Zu diesen Fetischbegriffen der Moderne gehört neben den Leitideen des Fortschritts, des Wachstums, der Modernisierung und Rationalisierung auch der Begriff der «Entwicklung». Er hat einen formalen, zugleich aber werthaltigen, legitimierenden Charakter angenommen, der ihm eine quasi-religiöse Unangreifbarkeit oder «Unfehlbarkeit» verleiht.

Max Weber selber hat davon gesprochen, dass die «alten Götter» ihren Gräbern wieder entsteigen, und zwar «entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte», und nach Macht über unser Leben streben³. Norbert Bolz und David Bosshart haben diesen Aspekt des Kapitalismus als Religion des Konsumismus beschrieben. Sie gelangen zum Schluss: «Die Götter, die aus dem Himmel der Religionen verdrängt wurden, kehren als Idole des Marktes wieder. Marken besetzen Werte, um sie schliesslich zu ersetzen».⁴

Dritte Beobachtung: Wenn es zutrifft, dass «Entwicklung» den Platz der Religion besetzt und zudem einen quasireligiösen Status erhält, so kann sie nicht tolerieren, dass andere Religionen neben ihr weiterbestehen, ja ihr die Leitrolle streitig machen. Betrachten wir diese Hypothese näher.

Religion der Entwicklung

Der holländische Sozialanthropologe Oscar Salemink hat sich mit dieser Frage befasst und dazu ein Buch mit dem Titel «The Development of Religion –

The Religion of Development» veröffentlicht. Er schreibt: «Die Mission der Entwicklungszusammenarbeit bestand darin, andere zu «modernisieren», was in der Praxis bedeutete, «sie uns gleich» zu machen. Wie es in Genesis 1, 27 geschrieben steht: Und Gott schuf den Menschen als sein Abbild.» Nach Salemin ist Entwicklung eine säkularisierte Version der Heilsgeschichte. Gleichzeitig weist sie sakrale Züge auf. Er führt u.a. die folgenden Beispiele an:

- Der Chiliasmus der Millenniumsziele ist eine Ausdrucksform des «millennial capitalism». Sein Prophet ist Jeffrey Sachs, flankiert wird er von den Heiligen der massenmedialen Volkskultur, Bono und Bob Geldof. Seine Botschaft lautet: Die Beseitigung der Armut ist eine Frage von finanziellen Mitteln, Technologien und des Marktes.
- Es wird ein Evangelium des technischen Fortschritts und des Wohlstandes für alle gepredigt.
- In der EZA findet man einen Kult der technischen Professionalisierung, der Effizienz und der wissenschaftlichen Wirkungskontrolle (impact assessment) vor. Dieser ist mit der instrumentellen Vernunft verbunden, die in der kapitalistischen Wirtschaft vorherrscht.

Entwicklung ist nach dieser Deutung dabei, jegliche eigenständige politische Orientierung zu verlieren (sofern sie je über eine verfügt hat), um sich in eine Art kapitalistisches Allheilmittel zu verwandeln. Dies kann sich durchaus auch in direkter Religiosität manifestieren. Der argentinische Religionssoziologe Fortunato Mallimaci bemerkte zu einer Massenshow des TV-Evangelisten Luis Palau: «Die Wohlstandsidee und die Lösung des «Rette sich vor einem allmächtigen Markt, wer kann», das sind Empfehlungen, welche mit den neoliberalen Positionen bestens zusammenpassen».

Bereits 1921 beschrieb Walter Benjamin in einem grossartigen Textfragment den Kapitalismus als Religion. Wahrnehmbar sei das allerdings äus-

serst schwer, denn «wir können das Netz, in dem wir stehen, nicht zuziehn». Erschwert wird die Erkennbarkeit der religiösen Struktur des Kapitalismus auch dadurch, dass es sich um eine reine Kultreligion handelt, ohne spezielle Dogmatik oder Theologie: eine extreme Form des Kultus, wie Benjamin betont: «Der Kapitalismus ist die Zelebrierung eines Kultes sans rêve et sans merci. Es gibt da keinen «Wochentag», keinen Tag, der nicht Festtag in dem fürchterlichen Sinne der Entfaltung allen sakralen Pompes, der äussersten Anspannung des Verehrenden wäre.»⁵

Dieser Kult ohne Ende und Grenze hat eine Eigenheit, die ihn von den meisten andern religiösen Kulturen unterscheidet: Er führt nicht zur Vergebung, sondern in eine Spirale der Verschuldung, bis hin zur «Ausweitung der Verzweiflung zum religiösen Weltzustand»⁶, in dem er dann selber wieder die Heilung darstellt. Den erbarmungslos verschuldenden Charakter des Kapitalismus – an dem, wie Benjamin hellseherisch zeigt, auch der ihm nachfolgende Sozialismus teil hat – erkennen wir heute an den «externalisierten» Natur- und Humankosten und ihren zerstörerischen Folgen, welche die Zinsen und Zinseszinsen der Schuld darstellen, die das kapitalistische Wachstum anhäuft. Der Klimawandel veranschaulicht diese Kollateralschäden eines nicht-nachhaltigen Entwicklungsmodells.

Wenn in diesem Sinne der Kapitalismus ein Opfer fordernder Gottesdienst ist, so kann dieser Kult den christlichen, aus dem er historisch entstanden ist, nur ablösen. Er wird weder ihn noch eine andere Religion wirklich neben sich tolerieren. Es gibt in ihm keinen Raum für eine andere Spiritualität, die in einer fremden Kultur wurzelt und ihm sich nicht anpasst. Schon gar nicht verträgt er sich mit der biblischen Religion, die eine Befreiung von Schuld und Tod bringenden Gesetzen verheisst. Die These vom kapitalistischen Kultus schliesst al-

lerdings ein, dass dieser Strukturmerkmale aufweist, die er mit andern universalistischen Religionen teilt. Er erhebt Anspruch auf alleinigen Wahrheitszugang. Er verfügt auch über Instrumente der Mission, welche dort zur Anwendung gelangen, wo eine Bekehrung zum Kult und zur Froh- und Drohbotschaft des Kapitalismus notwendig ist. Oscar Samelink ist der Ansicht, dass die Entwicklungshilfe diejenige religiöse Instanz sei, welche diese Bekehrung propagiere und bewerkstellige. Sie gestalte den «Übergang» dort, wo dafür Bedarf sei: In den zuvor nicht kapitalistischen Ländern, in den Regionen, die noch nicht genügend vom Weltmarkt durchdrungen sind, in den Kulturen, die noch nicht mit der Rationalität dieser Weltmarktgesellschaft kompatibel sind. Salemink belegt dies mit Studien über die Transitionen im Hochland von Vietnam: Der «traditionelle Mensch» wird zuerst durch einen «neuen sozialistischen Menschen» und schliesslich durch den «neuen kapitalistischen Menschen» ersetzt. Die indigene Kultur wird gezwungen, sich dieser Entwicklung anzupassen.

Die «Transition» findet auf der Makro- oder Mesoebene der Gesellschaft statt. Doch gelingen kann sie nur, wenn es auch auf der Mikroebene der Menschen zu Bekehrungen kommt. Einige Kirchen und charismatische Unternehmen – wie etwa die Igreja universal do Reino de Deus in Brasilien – spielen hierbei eine wichtige Rolle. Sie predigen den Armen das Evangelium des Wohlstandes und individuellen Erfolgs. Und es lässt sich nicht leugnen, dass sie mit ihren Heilsversprechen von Prosperität auf die Erwartungen und Wünsche vieler Leute eingehen. Sie bieten in einem gewissen Sinne eine «gute Nachricht» an, speziell für jene, welche die Kosten des kapitalistischen Kultes bezahlen, aber nichts von Wohlstand zu Gesicht bekommen. Die Religion des Konsumismus mit ihrem Lifestyle-Kult und

ihren Winner-Idolen – Nike-Schuhen z.B. – ist attraktiv gerade für jene, die von den Segnungen des Kapitalismus ausgeschlossen sind.

Wie verhalten sich unsere Kirchen dazu? Nehmen sie die wiedererwachte Sehnsucht nach Lebenssinn und Religiosität nur zum Anlass, um auf der Woge der Wiederverzauberung mitzureiten und mit Rezepten des Kultmarketing sich selber massenwirksam neu zu inszenieren? Begnügen sie sich damit, die Menschen im Gehäuse der ehernen ökonomischen Rationalität mit passendem «emotional design»⁷ und spirituellen Zutaten zu versorgen? Oder entdecken sie in ihrer eigenen Unangepasstheit und oft auch ärgerlichen Modernisierungsresistenz Keimzellen produktiven Widerstands und zukunftsweisender Alternativen? Dann könnten sie ihren Teil zu einer kritischen Revision des Entwicklungsbegriffs beisteuern und einen alternativen, nicht auf Wachstum der Märkte fixierten Diskurs vertiefen. Der vorherrschende Entwicklungsbegriff jedenfalls verkörpert, wie David Korten es formuliert hat, «die männlichen Ideale von Konkurrenz, imperialer Grösse und Eroberung. Er ist aufdringlich und individualistisch, bringt Macht über andere und die Natur zum Ausdruck»⁸. Im Kern verkörpert er, wie J.B. Metz feststellte, «eine menschenleere Evolutionslogik, in der schliesslich die Geschichte durch ökonomische Naturgesetze, die Hoffnung durch das Kalkül und das Gedächtnis durch eine abstrakte Kommunikationstechnologie ersetzt wird»⁹.

These: Wir brauchen eine Kritik der Entwicklungsvernunft. Sie muss den Fetisch-Charakter des Entwicklungsbegriffs aufbrechen und die zugrundeliegenden Normen ökonomischer Rationalität offenlegen. Diese unhinterfragten Voraussetzungen müssen zum Gegenstand demokratischer Debatten über die Ziele und Absichten entwicklungspolitischer Massnahmen und Ent-

scheidungen werden. Entwicklung muss menschen-, nicht wachstumszentriert sein und der Erhaltung des Lebens dienen.

Religion als produktives Hindernis

Ein populäres Buch von Friedrich Engels hiess «Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft». Es könne, so wandte Ernst Bloch in seinem «Prinzip Hoffnung» ein, zuweilen auch einen allzu grossen Fortschritt von der Utopie zur Wissenschaft geben, der mit der ideologischen Wolke auch die voranziehende «Feuersäule» liquidiere.¹⁰ Der Fortschritt verliert, wenn er sich selbst zum Zweck wird, Sinn und Zielhorizont und damit seine Einbettung in die Geschichte menschlicher Emanzipationsversuche.

Gibt es nicht auch in der EZA einen allzu grossen Fortschritt von der Utopie zur Wissenschaft, von der politischen Auseinandersetzung um gesellschaftliche Entwicklungsziele zum professionellen Projektmanagement und zur Applikation von Strukturanpassungsmodellen? Führen nicht die – an sich durchaus berechtigten – Fragen nach der Harmonisierung und Wirksamkeit von Entwicklungsprogrammen zu einer Perfektionierung von Techniken, wo es um die Ermöglichung von umfassender Teilhabe von Menschen an der Definition ihrer

Entwicklungswege ginge? Auch in kirchlicher EZA sind solche managementgläubigen Bürokratisierungstendenzen zu beobachten. Sie nehmen in dem Masse zu, als sich im Zuge der «Professionalisierung» diese Arbeit von Glaubensbezügen und der Rückbesinnung auf die Mission, aus der sie entstanden war, entfernt.

Nun verfügen allerdings Kirchen und religiöse Institutionen nicht unbedingt über die besseren Rezepte und Instrumente für eine gelingende soziale Entwicklung. Sie waren oft genug beteiligt an der Ausbildung und Erhaltung von Strukturen der Macht, haben patriarchale und koloniale Beziehungen gestützt und gerechtfertigt. Und ganz abwegig ist Webers These gewiss nicht, dass das puritanisch-calvinistische Ethos einer an Gottes Willen orientierten rationalen Gestaltung des ganzen Daseins dem Kapitalismus teilweise den Weg bereitet habe. Beteiligtsein muss jedoch nicht bedeuten, dass sich damit der Beitrag von Religion zu Entwicklung erschöpfen würde.

Eben weil nicht alles im Verwertungszusammenhang der ökonomischen Rationalität Platz finden kann, ist nach den andern, sperrigen Elementen religiöser Traditionen zu fragen, die nicht so leicht eingemeindet und funktionalisiert werden können. Die «gefährlichen Erinnerungen» (J.B. Metz) kämpfender Glaubensgemeinschaften, vor allem auch jener, die den Virus biblisch-prophetischen Gerechtigkeitssuche in sich tragen, nehmen darin einen besonderen Platz ein. Sie schöpfen aus einer Geschichte von «Mystik und Widerstand» (D. Sölle) und können, da sie in Konflikten mit politischen, wirtschaftlichen oder kulturellen Hegemonialmächten entstanden sind, viel zu einer Repolitisierung und Dekolonialisierung des Entwicklungsdenkens beitragen.

Nicht zuletzt enthält diese prophetische Traditionslinie auch ein religions-

Brot für alle

Für die entwicklungspolitische Bildungsarbeit von *Brot für alle* (BFA) ist der Zusammenhang von Solidarität und Spiritualität zentral. Dies kommt in der jährlichen ökumenischen Kampagne zum Ausdruck. In der neuen Strategie von BFA wird die politische und prophetische Dimension von Diakonie hervorgehoben. Um Projekt- und Programmbeauftragte seiner Partnerwerke für die Fragen von Religion und Entwicklung zu sensibilisieren, hat BFA Instrumente entwickelt. Sie sind bei BFA erhältlich. Eine Fallstudie zu einem Programm von mission 21 in Peru findet sich in einem Reader der DEZA.¹⁴ BFA unterstützt auch ein Forschungsprogramm des Ökumenischen Instituts für Andine Theologie (ISEAT) in La Paz zum Thema «Religion und Entwicklung im Andenraum». Die Ergebnisse werden im Juni an einem Symposium in Bern vorgestellt.

kritisches Element, das sich im Widerstand gegen Götzendienst aller Spielarten artikuliert. Wichtig ist dieser religiös inspirierte Ungehorsam nicht nur im Blick auf den totalitären Marktglauben, der zu einer «Reichsreligion nach Art des Imperium Romanum» (C. Améry) aufgestiegen ist.¹¹ Er ist auch heilsam für die Suche nach tragfähigen ethischen, wirtschaftlichen und politischen Auswegen aus der immer deutlicher sich abzeichnenden Krise des Kapitalismus. Denn alle «Vorwegnahmen einer neuen Ökonomie im Dienst des Lebens»¹² müssen sich gegen erneute Verabsolutierung wappnen.

Religiöse Traditionen enthalten also zivilisationskritische normative Elemente, die für die Kritik der westlichen Entwicklungsvernunft hilfreich sind. Gerade indem sie ihre Aufgabe erschweren und zum produktiven «Entwicklungshemmnis» werden, können sie richtungsweisend zu humaner Entwicklung beitragen.

Nicht jede Form von Religiosität oder Spiritualität allerdings kann dies leisten. Und kirchliche Missions- und Entwicklungsarbeit ist zweifellos Teil des Problems von Entwicklung. Es kommt daher sehr darauf an, wie sie sich gesellschaftlich verortet. Es ist kein Zufall, dass sich befreiungstheologisch orientierte Konzepte im Kontext von Diktaturen und antikolonialer oder sozialer Bewegungen und vor dem Hintergrund Jahrhunderte währenden Widerstands indigener Kulturen herausgebildet haben. Die vom Norden ausgehenden Arten kirchlicher Entwicklungsarbeit hingegen sind zu einem guten Teil aus der Nothilfe der Nachkriegszeit hervorgegangen. Sie bleiben, wie Ignatius Swart gezeigt hat, strukturell «Hilfs»-Werke, auch wenn sie sich weiter entwickelt haben und mit der Förderung von gemeinschaftsbasierter Entwicklung oder Strategien der nachhaltigen Entwicklung Programme der «zweiten» und «dritten» Generation

unterstützen. Die Kirchen, fordert Swart, sollten sich den Ansatz der «vierten Generation» zu eigen machen, der Strategien der entwicklungspolitischen Einflussnahme und der Veränderung von internationalen Strukturen umfasst. Vor allem aber sollten sie nicht sich selber zum Zentrum ihrer Aktivitäten machen, sondern stattdessen mitarbeiten in den Netzwerken der Basisbewegungen der sich organisierenden Zivilgesellschaft. Hier, in den Friedens-, Umwelt- oder Frauenbewegungen, den indigenen oder globalisierungskritischen Bewegungen, ist eine neue, von horizontalen Beziehungen geprägte Kultur der Erprobung alternativer Entwicklungspraxen im Entstehen. Wie das Weltsozialforum zeigt, ist eine Verzahnung dieser neuen sozialen Bewegungen mit Glaubensgemeinschaften, die aus dem Fundus der religiösen Traditionen schöpfen, möglich und für beide Seiten fruchtbar. ●

¹ A.-M. Holenstein (Hg.): Entwicklung und Religion, Reader 1: Erfahrungen aus christlich geprägten Umfeldern. Reader 2: Erfahrungen aus islamisch geprägten Umfeldern. Bern 2008 (www.deza.admin.ch)

² Reader 3 (noch unveröffentlicht).

³ M. Weber: Wissenschaft als Beruf (1919), in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1973, S. 604.

⁴ N. Bolz u.a.: Die Rückkehr der Religion. GDI Studie 31, Rüslikon 2008, S. 13.

⁵ W. Benjamin: Kapitalismus als Religion, in: Gesammelte Schriften, Bd. VI, Frankfurt/M 1985, S. 100.

⁶ Ebd., S. 101.

⁷ N. Bolz, Die Rückkehr der Religion, S. 20.

⁸ D. Korten: Getting to the 21st Century, West Hartford 1990, S. 168.

⁹ J. B. Metz: Memoria passionis, Freiburg 2006, S. 76.

¹⁰ Vgl. E. Bloch: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a.M. 1959, S. 726.

¹¹ C. Améry: Global Exit, München 2002, S. 21.

¹² U. Duchrow u.a.: Solidarisch Mensch werden, Hamburg 2006, S. 419.

¹⁴ A. Dietschy: Religion und gesellschaftlicher Wandel in Peru. In: Reader 1 (s. Anm. 1), S. 19ff.

*Beat Dietschy ist
Zentralsekretär von
Brot für alle und war
Assistent beim Philo-
sophen Ernst Bloch.
Der Theologe und pro-
movierte Philosoph
hat mehrere Jahre als
Berater von Entwick-
lungsprojekten und als
Publizist in Latein-
amerika gearbeitet.
(dietschy@bfa-ppp.ch)*

*Eine erweiterte Fas-
sung dieses Artikels
mit weiteren Literatur-
hinweisen und Quel-
len ist bei der Redak-
tion erhältlich.*