



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Empfänger-Kritik am *weltwärts*-Programm?!
Eine postkoloniale Perspektive.“

Verfasser

Lou Paul Buckendahl

angestrebter akademischer Grad

Magister (Mag.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 057 390

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Individuelles Diplomstudium Internationale Entwicklung

Betreuer:

Dr. Jens Kastner

Danksagung

Ich danke einer Vielzahl von Personen, die mich bei der Vollendung dieser Arbeit durch Inspirationen, Anregungen, Besprechungen, Diskussionen und Korrekturen sowie kritische Anmerkungen unterstützten.

Mein besonderer Dank geht, in alphabetischer Reihenfolge, an folgende Personen:

Ralf Buckendahl, Juliane Kopp, Yolande Kyoni, Johann Lieberich, Rafael Osterloh, Frederik Unseld und Katja Wonerow.

Ausdrücklich möchte ich Jan Niermann für seine Hilfe und Inspiration danken.

Insbesondere danke ich meinen Gesprächspartnern, ohne die diese Arbeit nicht möglich gewesen wäre: Aisha Athumani, Oliver John, Hamis Kassim, Reginalda Kayoka, Audax Kweyamba, Nindorera Manase, Metthew Matimbwi, Rashid Ramadhan, Haika Shayo, Modestus Simon und Alfred Tibenderana.

Ein hervorgehobener Dank geht an Christina Klette-Buckendahl, die die vorliegende Arbeit ausführlich, detailliert und langatmig redigiert hat, sowie an meinen Betreuer Jens Kastner.

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	2
1. Einleitung	7
1.1. Idee, Motivation und Vorhaben	7
1.2. Tansania	10
1.3. Das <i>weltwärts</i> -Programm	11
1.4. Forschungsfragen und Fragestellung	13
1.5. Hypothesen	14
2. Methodologie	15
2.1. Postkoloniale Epistemologiekritik	15
2.2. Sozialkonstruktivismus und symbolischer Interaktionismus	16
2.3. Positionierung und Repräsentationsdilemma	19
2.4. Selbstreflexion – es ist nur <i>eine</i> mögliche Perspektive	20
3. Methodik	22
3.1. Forschungsmethode	22
3.2. Erhebungsmethode	22
3.3. Auswahl der Befragten	23
3.4. Auswertungsmethode	24
4. Theorie	25
4.1. Post-Development	25
4.1.1. Alternativen zur Entwicklung	26
4.1.2. Rivalisierende Post-Development-Diskurse	27
4.1.3. Entwicklungsdiskurs	27
4.1.3.1. „Inscription of race on the skin“ - Epidermisierung	28
4.1.3.2. Planbarkeit	29
4.1.3.3. Ensemble von Differenzen	30
4.1.3.4. Entwicklung, (k)ein technisches Problem	31
4.1.4. Fazit	31
4.2. Postkoloniale Ansätze	32
4.2.1. Analysestrategien	32
4.2.2. Der postkoloniale Entwicklungsbegriff	35
4.2.3. Orientalismus	36
4.2.4. ‚Othering‘	38
4.2.5. Wissensproduktion	39

4.2.6. Repräsentation	41
4.2.7. Subalterne	42
4.2.8. Mimikry	44
4.3. Widerstand und Subversion	46
4.4. Intersektionalität der Theorieströmungen	46
4.5. Rassismus	47
4.5.1. Definition	47
4.5.2. Historischer Rassismus und Wissensproduktion.....	48
4.5.3. Rassismus als Herrschaftssystem	49
4.5.4. Fazit	50
4.6 Critical Whiteness – Kritische Weißseinsforschung	51
5. Kritik am <i>weltwärts</i> -Programm aus Sicht der Theorie-Strömungen.....	54
5.1. Motivation	54
5.1.2. Problem des Helfen-Wollens	55
5.1.2.1. ‚Hilfe‘ als Machtmittel	56
5.1.2.2. ‚Hilfe‘ als Bestätigung	58
5.1.2.3. Selbstbezug.....	59
5.1.2.4. Karriere und ‚Helfen‘	60
5.1.3. Exotisierung und Indienstnahme des ‚globalen Südens‘	61
5.1.4. Postkolonialität.....	64
5.1.4.1. Die vergessene Historizität und die Reproduktion kolonialer Verhältnisse ...	64
5.1.4.2. Asymmetrische Machtverhältnisse	65
5.1.4.3. Subtile Rassismen	67
5.1.4.4. Hierarchische Begegnungen.....	68
5.1.4.5. In Kolonialer Tradition.....	69
5.1.4.6. "The Anti-Politics-Machine"	70
5.1.5. Entwicklungshilfe oder deutsches Lernprogramm auf Kosten des ‚globalen Südens‘?	70
5.1.5.1. Vorbereitungsseminare.....	71
6. Analyse - Tansanische Kritik am <i>weltwärts</i> -Programm	74
6.1. Einführung.....	74
6.2. Motivation	76
6.2.1. ‚Helfen‘	77
6.2.2. Indienstnahme des ‚globalen Südens‘	78

6.2.3. Abenteuerurlaub?	80
6.3. Postkolonialität	82
6.3.1. Asymmetrische Machtverhältnisse und hierarchische Begegnungen	82
6.3.2. "Special treatment"	83
6.3.3. Privilegien: bewusst und unbewusst	84
6.3.4. Prestige – Minderwertigkeitsgefühle – Mimikry	85
6.3.5. Kapital	86
6.3.6. „Afrikaner sind wie eingesperrt.“	87
6.3.7. Das ‚Paradies‘ Europa	88
6.4. Subalterne	89
6.4.1. Paternalismus und Ignoranz	90
6.5. Entwicklungsdienst oder Bildungsjahr?	91
6.5.1. Ausbildungsprogramm für deutsche Jugendliche	91
6.5.2. Ausbildung und Verantwortung	92
6.6. Positive Aspekte	93
6.6.1. Differenzen als Chance begreifen	94
7. Forschungsergebnisse: alternative Ideen und Forderungen	95
7.1. Alternativforderungen	95
7.1.1. Vorbereitungszeit	95
7.1.2. Weiterbildung der Empfänger – ‚Capacity Building‘	96
7.1.3. Nachhaltigkeit	97
7.1.4. Längere Aufenthalte	97
7.2. Forderungen an die Entsende-Organisationen	98
7.2.1. Kommunikation	98
7.2.2. Genauere Aufgabenzuweisungen	100
7.2.3. Engagement	101
7.3. Ergebnisse	102
8. Ein Résumé	104
8.1. Das Aufeinandertreffen	104
8.2. ‚Strategischer Essentialismus‘	104
8.3. Bricolage oder Dezentrierung des Subjekts	106
8.4. Begegnungen	108
8.5. No answer	109
8.6. Fragen	110

9. Literatur.....	112
10. Anhang	123
10.1. Transkriptionen der Gespräche	123
10.1.1. Erstes Gespräch	123
10.1.2. Zweites Gespräch	129
10.1.3. Drittes Gespräch.....	134
10.1.4. Viertes Gespräch	135
10.2. Abstracts.....	138
10.2.1. Deutsch.....	138
10.2.2. English.....	140
10.3. Lebenslauf.....	141

1. Einleitung

1.1. Idee, Motivation und Vorhaben

Durch meine langjährige ehrenamtliche Tätigkeit für *Kawaida e.V.*¹, eine offizielle Entsende-Organisation des *weltwärts-Programms*², und durch die gleichzeitige Vorstandsmitgliedschaft bei *Talent Search and Empowerment (TSE)*³, einer *weltwärts*-Empfänger-Organisation in Daressalam, Tansania, habe ich Möglichkeiten und Grenzen des *weltwärts*-Programms, seine Vor- und Nachteile sehr praktisch erfahren. Daraus resultierend entwickelte ich eine postkoloniale, kritische Sicht auf das *weltwärts*-Programm. Dies und meine vielschichtigen Erfahrungen im Rahmen meiner ehrenamtlichen Arbeit haben mich bewogen, das *weltwärts*-Programm aus der Perspektive der Empfänger in der vorliegenden Arbeit zu eruieren.

Ich verstehe *weltwärts* hier im weiteren Sinne als entwicklungspolitisches Projekt. Daher ist der Entwicklungsdiskurs⁴ im Allgemeinen zugleich Gegenstand dieser Arbeit.

Das *weltwärts*-Programm sieht lediglich die Entsendung Freiwilliger aus Deutschland in den ‚globalen Süden‘⁵ vor, nicht aber ein sogenanntes *Reverse-Programm*⁶. Dies ist der

¹„Kawaida wurde 2006 von an Afrika interessierten Studierenden gegründet, die teilweise selbst einen Freiwilligendienst in Tansania absolviert hatten.[...] 2008 wurden wir als einer der ersten Vereine als weltwärts-Entsendeorganisation anerkannt. [Unsere Ziele sind:]

Die Förderung von tansanischen Projekten, die Kindern und Jugendlichen bessere Lebensbedingungen und Perspektiven ermöglichen.

Unsere Freiwilligen einen qualitativ hochwertigen Dienst anzubieten, der es ihnen ermöglicht, sich so weit wie möglich in die fremde Kultur zu integrieren.

[Reziproken i]nterkulturellen Austausch zwischen Tansaniern und Deutschen zu ermöglichen und so zum Abbau von Vorurteilen beizutragen.“ (www.kawaida.de Zugriff: 10.02.2012).

² siehe: www.weltwaerts.de (Zugriff: 10.02.2012). *weltwärts* steht im folgenden als Synonym für das *weltwärts*-Programm

³ „TSE will die unterprivilegierten Jugendlichen in Tansania ermutigen und beim Entdecken ihrer individuellen Fähigkeiten und möglichen Lebenswege bestärken. Wir wollen als junge tansanische NGO insbesondere Kindern und Jugendlichen, aber auch anderen benachteiligten Gesellschaftsgruppen helfen sich zu emanzipieren und eine verantwortungsvolle Position in der Gesellschaft einzunehmen, um so aus der Marginalisierung herauszuschlüpfen und aktiv als Subjekt agieren zu können. Dies soll durch den Kanal der Bildung geschehen.“ (www.tsempowerment.org Zugriff: 10.02.2012).

⁴ Diskurs im entwicklungspolitischen Kontext verstehe ich wie Aram Ziai es den Post-Development-Ansätzen zuspricht als „[...] historisch zu verortenden[e] gedankliche[n] und sprachliche[n] Struktur [...], die durch bestimmte Interessen geformt wurde und bestimmte Machtbeziehungen impliziert. Daher wird der Art und Weise, wie wir über Entwicklung und die „Dritte Welt“ sprechen, im Post-Development beträchtliche Bedeutung zugemessen [...].“ (Ziai 2006a: 198).

entscheidende postkoloniale Kritikpunkt und verkörpert die Einseitigkeit des *weltwärts*-Programms.

Unausgewogenheiten wie diese offenbaren eine neokoloniale Struktur des *weltwärts*-Programms, verhaftet im Dualismus des Entwicklungsdiskurses. Offenkundig neokolonialen Charakter hat daher auch die Tatsache, dass die Empfänger des *weltwärts*-Programms weder bei der Konzeption desselben, noch auf die Planung und Implementierung des Programms Einfluss hatten und auch immer noch nicht haben.

Ich möchte hier mit dieser paternalistischen Tradition brechen und eine Plattform für die Kritik der Empfänger bieten.

Den theoretischen Referenzrahmen meiner Abhandlung stellen die postkolonialen⁷ sowie Post-Development-Ansätze⁸ dar. Sie erweisen sich als nützlicher Werkzeugkasten, um verschüttete Machtdimensionen und Machtasymmetrien aufzudecken. Die indische postkoloniale Theoretikerin und transnationale Feministin Chandra Talpade Mohanty spricht in diesem Zusammenhang von der „diskursiven Kolonisierung“. Kolonisierung bedeutet hier eine strukturelle Dominanz und die diskursive sowie politische Unterdrückung der heterogenen Subjekte zu einer homogenen Masse (vgl. Mohanty 1988: 61).

Die Universitätsprofessoren und postkolonialen Denker⁹ Louise Spence und Robert Stam definieren im *The Post-Colonial Studies Reader* (1995) Kolonialismus als fortdauernden Prozess einer vielschichtigen Machtposition: „[...]the process by which the European powers (including the United States) reached a position of economical, military, political and cultural domination in much of Asia, Africa and Latin America.“ (Spence & Stam: 109).

⁵ Die Länder Afrikas, Lateinamerikas, Ozeaniens und der Karibik sowie einigen Ländern Asiens bezeichne ich als den ‚globalen Süden‘, um den neoliberal verfärbten Begriff ‚Entwicklungsland‘ zu vermeiden (vgl. Ziai 2010a: 400).

⁶ Reverse- oder *Income*-Programm bedeutet die Möglichkeit für Menschen anderer Nationen in Deutschland einen Freiwilligen-Dienst zu absolvieren, womit die Wechselseitigkeit des voneinander Lernens und wirklicher Austausch stattfinden würde.

⁷ Ich verwende *post-colonial Studies*, *Studien* und *postkoloniale Kritik*, *Strömungen*, *Postkolonialismus*, *Postkolonialität* und *postkoloniale Ansätze* als Synonyme.

⁸ Ich spreche von Ansätzen, da diese Theorie-Strömungen sehr heterogen sind und deshalb keine einheitlichen Theorien verkörpern (vgl. Ziai 2006b: 15; 89).

⁹ Ich bin mir der diskriminierenden Aspekte der männlichen Schreibform bewusst, habe mich aber der besseren Lesbarkeit wegen für sie entschieden. Ich bitte alle, die sich dadurch verletzt fühlen könnten, dies mit Nachsicht zu entschuldigen.

Die „epistemologischen Prämissen“ (siehe Kapitel: 2.1) der Kolonialära und deren Kontinuität bis in die postkoloniale Gegenwart, die zum Konstrukt der ‚Dritten-Welt‘¹⁰ und der ‚Unterentwicklung‘ führten, werden von postkolonialen Denkern dekonstruiert und damit die verdeckten Machtverhältnisse aufgedeckt (vgl. Gutiérrez Rodríguez 2010: 277).

Es erscheint mir deshalb relevant, zunächst die einschlägigen Kritiken am *weltwärts*-Programm zu erörtern. Um diese darzustellen, einzuordnen und einen theoretischen Referenzrahmen zu konzipieren, bediene ich mich der postkolonialen sowie Post-Development-Ansätze.

Durch den antikolonialen Diskurscharakter helfen insbesondere diese beiden Ansätze, bei dieser vorliegenden theoretischen Decouverte, vergessene Machtgefüge und die Ungleichheiten der Verhältnisse offenzulegen. Diese postkolonialen Phänomene sollen Gegenstand meiner Arbeit sein. Ich möchte diese in verschiedenster Form offenkundig machen und damit ein Umdenken forcieren.

Bevor dieser Verständniswandel jedoch Erfolg haben kann, müssen vorerst die Probleme augenscheinlich gemacht werden. Diese Arbeit bietet einen Perspektivwechsel an, der dann ein Andersdenken zur Folge haben kann und soll.

Darüber hinaus können die Einschätzungen und Kritiken meiner tansanischen Diskussionspartner (siehe Kapitel: 6) anderen Entsende-Organisationen sowie dem *weltwärts*-Programm helfen, sich von fragwürdigen Standpunkten zu entfernen und sich zu transformieren, zumindest jedoch neue Denkanstöße geben. Diese Denkanstöße sollen dazu beitragen, Notwendigkeiten und Bedürfnisse der Empfänger klarer zu erkennen und diese in Konzeption und Durchführung künftig einfließen zu lassen.

Ich habe mit Mitarbeitern von *TSE* und anderen, auch Außenstehenden, drei Gruppendiskussionen geführt. Das Ziel war, das *weltwärts*-Programm aus Sicht der Empfänger-Gesellschaft kritisch zu studieren und zu hinterfragen.

Aus den Antworten erhoffte ich mir konstruktive Kritik sowie Erweiterungs- und Änderungsvorschläge für die Zusammenarbeit, die einen zentralen Aspekt meiner Hypothesen illustrieren.

¹⁰ Ich schreibe Begriffe wie ‚Westen‘, ‚Süden‘, ‚Norden‘, ‚Dritte-Welt‘, ‚Entwicklung‘, ‚Unterentwicklung‘, ‚Entwicklungsland‘, ‚Wissen‘ etc. in einfachen Anführungszeichen, da die vorherrschende ‚westliche‘ Konnotation des Begriffs kritisch zu betrachten ist und keineswegs neutral ist (vgl. Ziai 2010a: 400). Ich schließe mich Aram Ziai an: „Um das Konstrukt mithin seiner Selbstverständlichkeit zu berauben und auf diese fragwürdigen Aspekte aufmerksam zu machen, wird der Begriff in [dieser Arbeit] nur in Anführungszeichen verwendet.“ (Ziai 2010a: 402).

Die vorliegende Arbeit soll aufgrund der gewählten theoretischen Ansätze eine Analyse von inter- und transkulturellen Begegnungen sein. Die Schwierigkeiten und historisch gewachsenen Probleme sowie deren Fortführung im postkolonialen Zeitalter, sind im Besonderen von Interesse und daher Gegenstand dieser Untersuchung. Dabei komme ich auf strukturelle Rassismen zu sprechen, die Komplexität des Minderwertigkeitssyndroms ehemals kolonialisierter Subjekte einerseits und ‚weiße‘¹¹ Privilegien andererseits.

Die Ergebnisse dieser Befragungen sollen Auskunft darüber geben, was *weltwärts* oder Entsende-Organisationen, aber auch ‚wir‘¹² von diesen Einschätzungen und Kritiken lernen können.

Abschließend möchte ich einen Ausblick anbieten, in dem Denkanstöße für transformierte, nicht-rassistische, emanzipatorische Begegnungen formuliert werden.

Einleitend werde ich kurz Tansania als Land skizzieren und das *weltwärts*-Programm umreißen.

1.2. Tansania

Zwischen 2004 und 2005 habe ich einen sogenannten ‚Anderen Dienst im Ausland‘¹³ in einer Behindertenschule in Daressalam, Tansania, absolviert. Seitdem beschäftige ich mich

¹¹ ‚Weiß‘ verstehe ich als sozio-politische Position, die mit Privilegien ausgestattet ist. Es geht hier also nicht um eine Farbe, Biologie oder Kultur. ‚Weiß‘ ist keine biologische Tatsache, sondern eine soziale Konstruktion. Weißsein bedeutet, verortet im Diskurs der *Critical Whiteness Studies*, von Privilegien zu profitieren. Diese Privilegien werden aufgrund einer gewaltsamen Dominanzstruktur und rassistischer Hegemonie gesichert. Bewusst, oder unbewusst, gewollt, oder ungewollt: Weißsein bedeutet mit Macht und Positionen ausgestattet zu sein. ‚Weiß‘ stellt in der vorherrschenden rassistischen Dominanzkultur die Norm dar, alles ‚andere‘ verkörpert ein minderwertiges Derivat. Weißsein, als Folge die Norm darzustellen, wird nicht hinterfragt und bleibt dadurch unsichtbar und unmarkiert. Die Machtpositionen bleiben somit bestehen und Privilegien werden zementiert (vgl. Eggers et al. 2005). Daher werden in der vorliegenden Arbeit ‚Weißsein‘ und ‚Schwarzsein‘ als „[...] kulturell interpretierte rassialisierte Konstrukte und historisch geprägte Repräsentationen von Identität verstanden.“ (Bendix 2009: 28).

¹² Mit ‚wir‘ meine ich einerseits die Leser und andererseits die Organisationen *Kawaida* und *TSE*. Darüber hinaus adressiere ich hiermit die Dominanzgesellschaft im ‚globalen Norden‘, wobei unter dem Begriff ‚globaler Norden‘ in der vorliegenden Arbeit die traditionell als *Industrienationen* bezeichneten Länder verstanden werden sollen.

eingehend mit dem ostafrikanischen Land und habe mit anderen interessierten Studenten zwei Vereine (*Kawaida e.V.* und *Talent Search and Empowerment*) gegründet. Durch meine erworbenen, umfassenden Sprachkenntnisse in Kiswahili lag es für mich nahe Interviews und Gruppengespräche auch in Tansania durchzuführen. Aber nicht nur deshalb habe ich mich für Tansania, respektive Daressalam als Forschungsstandort entschieden: Tansania ist unter *weltwärts*-Freiwilligen eines der meist besuchten Länder Afrikas (vgl. *weltwärts* 2010).

Von 1885 bis 1918 war Tanganjika, heute Tansania, zusammen mit Burundi, Ruanda und einem nördlichem Teil Mosambiks deutsche Kolonie und wurde unter dem Namen ‚Deutsch-Ostafrika‘ geführt. Der Versailler Vertrag von 1919 sah vor, Tanganjika 1922 an Großbritannien als Protektorat zu übergeben. Das tansanische Festlandsgebiet kam als *Tanganyika Territory* unter britische Herrschaft und wurde als Völkerbundsmandat (nach dem Zweiten Weltkrieg als Treuhandgebiet der UNO) verwaltet. Am 9. Dezember 1961 entließ Großbritannien Tansania in die Unabhängigkeit, die ‚Republik Tanganjika‘ wurde gegründet. Am 26. April 1964 vereinigte sich die Republik Tanganjika mit dem Inselstaat Sansibar zur ‚Vereinigten Republik von Tansania‘ (vgl. Auswärtiges Amt 2011).

Tansania gilt heute als ‚Entwicklungsland‘¹⁴ und empfängt ‚Entwicklungshilfe‘ von verschiedenen Industrienationen, darunter auch Deutschland. Amtssprache ist Kiswahili, ca. 41 Millionen Menschen leben auf einer Fläche knapp dreimal so groß wie Deutschland (vgl. Auswärtiges Amt 2011).

Ich habe Tansania, bzw. Daressalam als Forschungsgebiet und Analysegegenstand gewählt, doch sind die hier vorliegenden und folgend skizzierten Probleme, in ähnlicher Form auch in anderen Ländern vorzufinden und zu beanstanden.

1.3. Das weltwärts-Programm

Das deutsche Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) organisiert seit 2008 einen entwicklungspolitischen Freiwilligen-Dienst - das

¹³ siehe:

http://www.zivildienst.de/lang_de/Content/de/DienstLeisten/EinsMoeglich/AlternDienste/ADAndererDienstImAusland.html (Zugriff: 04.12.11).

¹⁴ Im Human Development Index 2010 des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen (UNDP) belegt Tansania Rang 148 von 169 Ländern (vgl. Auswärtiges Amt 2011).

weltwärts-Programm¹⁵. Damit können Jugendliche zwischen 18 und 28 Jahren für ein bis zwei Jahre in ein Entwicklungshilfeprojekt ins Ausland gehen. Ende 2010 waren 241, meist kleine, private Entsende-Organisationen (sowie die deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit¹⁶) vom BMZ als offizielle Entsende-Organisationen anerkannt. Sie organisieren für die Freiwilligen die 6711 Einsatzplätze im ‚globalen Süden‘, wählen die Bewerber aus und konzipieren die pädagogische Vor- und Nachbereitung der *weltwärts*-Gehenden (vgl. Stern 2011: 2). Den größten Anteil der Kosten (75%) trägt die Bundesregierung (vgl. BMZ 2010). Das *weltwärts*-Gesamtbudget belief sich zwischen 2008-2010 auf 84 Millionen Euro (vgl. Stern 2011: 2). Damit ermöglicht *weltwärts* auch sozial schwächeren Gruppen einen Auslandsdienst zu absolvieren, den sich vor der Implementierung des Dienstes wegen der damit verbundenen hohen Kosten nur eine unbedeutende Minderheit leisten konnte (vgl. BMZ 2007: 5). Seit Beginn des Programms erfreut es sich großer Nachfrage, bis 2010 haben es bereits 10178 Freiwillige genutzt (vgl. Stern 2011: 2).

Laut BMZ soll der *weltwärts*-Dienst die Durchsetzung folgender Aspekte fördern:

Er trägt zur Völkerverständigung und zur Bewusstseinsbildung und Akzeptanz von entwicklungspolitischen Zukunftsfragen in unserer Gesellschaft bei. Neben den Sprachkenntnissen und den entwicklungspolitischen Fachthemen werden die Freiwilligen wichtige Kompetenzen der interkulturellen Kommunikation, der soziokulturellen Kooperation und sozialen Verantwortung erwerben, die in einer zunehmend globalisierten Bildungs- und Arbeitswelt von großem Wert sind. Zudem stärkt der Freiwilligendienst die zivilgesellschaftlichen Strukturen in den Entwicklungsländern wie auch in Deutschland (BMZ 2007: 4 f.).

Diese Zielsetzung wird angereichert durch das aussagekräftige Motto: *Lernen durch tatkräftiges Helfen*. Hier lassen die Formulierungen des BMZ jedoch eine gewisse Einseitigkeit des Projekts erahnen:

Die *Freiwilligen* sind es, die durch tatkräftiges Helfen lernen. *Sie*, als Aktive im *weltwärts*-Dienst, tragen zur Völkerverständigung bei. *Sie* erlernen neue Fremdsprachen und das sichere Bewegen zwischen den Kulturen, *sie* erwerben Kompetenzen in interkultureller Kommunikation und sozialer Verantwortung. *Sie* fördern nach absolviertem Dienst die Bewusstseinsbildung für entwicklungspolitische Themen in *Deutschland* (vgl. BMZ 2007: 4 f.).

So wird auch verständlich, dass das Ministerium *weltwärts* als *Lerndienst* tituliert – das ‚tatkräftige Helfen‘ gerät dabei in den Hintergrund.

¹⁵ Siehe: <http://www.weltwaerts.de> (Zugriff: 10.02.2012).

¹⁶ Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ). Siehe: www.giz.de (Zugriff: 10.02.2012).

Die Einsatzstellen stehen im Einklang mit der offiziellen deutschen entwicklungspolitischen Agenda. Die meisten Einsatzplätze befinden sich in pädagogischen Bildungsbereichen.¹⁷ Trotz seiner oben dargestellten Einseitigkeit und der Titulierung als *Lerndienst* verortet sich *weltwärts* allerdings im Bereich des *globalen*¹⁸ Lernens. Die Rollenverteilung von aktiven Akteuren und passiven Empfängern widerspricht indessen dem Konzept des gemeinsamen, globalen Lernens.

Der Freiwilligen-Dienst sieht sich als entwicklungspolitische Einrichtung zur Förderung von Bildung sowie als Nachwuchsförderprogramm für die nationale Entwicklungszusammenarbeit.

Auf der offiziellen Webseite¹⁹ ist zu lesen:

weltwärts soll gegenseitige Verständigung, Achtung und Toleranz fördern: Gemeinsames Arbeiten und Lernen kennt weder Rassismus noch Ausgrenzung. Der neue Freiwilligendienst wird einen wichtigen Beitrag zur entwicklungspolitischen Informations- und Bildungsarbeit leisten und den Nachwuchs im entwicklungspolitischen Berufsfeld fördern.

Aus Perspektive der postkolonialen und Post-Development-Ansätze ist *weltwärts* ein interessanter Analysegegenstand, da hier transkulturelle Begegnungen als unkompliziert und fruchtbar dargestellt werden. Wie noch gezeigt wird, sind diese Begegnungen alles andere als unkompliziert und bisher nicht für beide Seiten gleichermaßen gewinnbringend. Die Gefahr, Rassismen zu reproduzieren, wird in diesem Programmansatz gar nicht erst für möglich gehalten und demnach nicht berücksichtigt. Schließlich scheint der *weltwärts*-Entwurf in einem machtleeren Raum konzipiert worden zu sein.

1.4. Forschungsfragen und Fragestellung

Wie bereits geschildert möchte ich in der vorliegenden Arbeit die Meinungen und Perspektiven der Empfänger dieser Freiwilligen-Dienste eruieren, in meinem Fall die der Tansanier.

Die mich dabei begleitenden Forschungsfragen sind:

¹⁷ Siehe: <http://www.weltwaerts.de/presse/index.html> (Zugriff: 04.12.11)

¹⁸ Beim Konzept des globalen Lernens geht es um *gemeinsames* Lernen, für die Schaffung einer Welt. Die Frage: Wer hier jedoch von wem lernen soll und de-facto lernt, wird sich im Laufe dieser Arbeit erhellern.

¹⁹ siehe: http://www.weltwaerts.de/ueber_weltwaerts/idee_hintergrund.html (Zugriff: 04.12.11)

1. Welche Kritik formulieren die tansanischen Gesprächspartner am *weltwärts*-Programm? Zu welchen Einschätzungen kommen und welche Wünsche und Ideen haben sie? Wo profitieren sie, wo nicht?
2. Welche Perspektive werfen die ausgewählten theoretischen Ansätze auf diese Kritik?
3. Sind diese Ergebnisse brauchbar für eine Transformation und eine positive Weiterentwicklung des *weltwärts*-Programms?

1.5. Hypothesen

Anschließend an die Forschungsfragen fächert sich meine Hypothese in zwei Hauptannahmen auf:

1. Die Diskussionspartner reproduzieren die diskursive Einseitigkeit und Ungerechtigkeit des *weltwärts*-Programms, da sie sich in Bezug auf den ‚überlegenen und entwickelten Westens‘²⁰ als einseitige Empfänger und Lernende wahrnehmen, ohne jede Möglichkeit zur Einflussnahme auf die interkulturellen Begegnungen. Sie verhalten sich als überwiegend inferiores und passives Glied in diesem Zusammentreffen während der Gespräche, aber auch während der Aufenthalte der Freiwilligen.
2. Die Diskussionen münden in einer konstruktiven, emanzipierten und durchdringenden Kritik am *weltwärts*-Programm, die förderlich für eine Transformation und somit alternative Weiterführung des Programms sein könnte.

²⁰ Wenn im Folgenden die Begriffe ‚Westen‘, ‚(globaler) Norden‘ oder ‚westlich‘ verwendet werden, ist damit kein neutraler geographischer Ort gemeint. In Bezug auf Stuart Hall steht hier eine Konstruktion eines bestimmten Bildes vom ‚Westen‘ und dem ‚Rest der Welt‘ im Vordergrund. Durch Repräsentationssysteme bezeichnet der ‚Westen‘ keine Himmelsrichtung, sondern symbolisiert eine Gesellschaftsform. Diese ‚westliche‘ Gesellschaftsform stellt die Norm dar, der ‚Rest‘ verkörpert, durch ein Ensemble von Differenzen (rational – emotional etc., siehe Kapitel 4.1.3.3.) das minderwertige Derivat vom ‚Westen‘. Hinter dem Begriff ‚Westen‘ verbirgt sich demnach ein ideologischer Diskurs (vgl. Hall 1994: 138f).

2. Methodologie

2.1. Postkoloniale Epistemologiekritik

Die Epistemologiekritik der postkolonialen Ansätze verurteilt die Sozialwissenschaften als tendenziös, eurozentristisch und universalisierend. Die kritischen Sozialwissenschaftler, die Berliner Hannah Franzki und Joshua Kwesi Aikins, bewerten Wissenschaft als nicht objektiv, sondern als interessengesteuert und dem dualistischen Denken verhaftet (vgl. Aikins & Franzki 2010: 22).

Ein dezidiertes Anliegen der postkolonialen-Ansätze, stellt der deutsche Entwicklungsforscher Aram Ziai fest, ist „[d]ie Kritik an der Wissensproduktion des kolonialen *Diskurses*²¹.“ (Ziai 2006b: 118). Demnach schließt sich die Frage der Legitimität an, wie und ob man über die ‚Dritte Welt‘ spricht (vgl. ebd.: 118). Die Akkumulation von ‚Wissen‘ über die ‚Anderen‘ wird vom Professor für Friedens- und Entwicklungsforschung Björn Hettne als „akademischer Imperialismus“ tituiert (vgl. Hettne 1995: 67 ff.). Der argentinische Philosoph Walter D. Mignolo schreibt dem historisch gewachsenen „akademischen Imperialismus“ einen universalistischen Charakter zu, der ordnet und ‚Wahrheiten‘ und ‚Wissen‘ konzipiert respektive festschreibt:

Once upon a time scholars assumed that the knowing subject in the disciplines is transparent, disincorporated from the known and untouched by the geo-political configuration of the world in which people are racially ranked and regions are racially configured. From a detached and neutral point of observation [...]the knowing subject maps the world and its problems, classifies people and projects into what is good for them. (Mignolo 2009: 2).

Mignolo negiert die Konzeption neutraler bzw. objektiver Standpunkte und Wahrheiten in der Wissenschaft. ‚Wissenschaft‘ ist sodann Produkt einer spezifischen Position, Geschichte und Verortung. ‚Wahrheit‘ und ‚Wissenschaft‘ sind in diesem sozialkonstruktivistischen Zugang Produkte von Herrschaftsverhältnissen, die anhand der *Diskursanalyse* dekonstruiert werden müssen, um diese Machtverstrickung hervorzuholen.

Die *Epistemologiekritik* ist die Kritik an der Ansicht, Dinge, Verhältnisse etc. von einem ‚neutralen‘, ‚objektiven‘ Punkt aus beobachten, respektive Wissenschaft ‚neutral‘ und ‚objektiv‘ betreiben zu wollen und zu können. Aus diskursanalytischer und dekonstruktivistischer Perspektive sind Erkenntnisse (Epistemologien) vielmehr individueller Prägung, Konstrukte der gesellschaftlichen, hegemonialen Verhältnisse. Das Subjekt ist durch machtverstrickte Diskurse konstituiert und situiert, es kann also nur aus seinem Kontext heraus sprechen. Demnach ist das Sprechen Produkt der dominanten Verhältnisse, also weder

²¹ Der Begriff Diskurs versteht sich hier als ‚Regelwerk der Wissensproduktion‘ (vgl. Ziai 2006b: 58).

unschuldig noch unparteiisch und auch nicht unabhängig oder zur Gänze selbstbestimmt. Das Subjekt ist geprägt und geformt, also ein relativ Gefangenes. Ein selbstsouveränes Subjekt ist daher undenkbar (vgl. Ziai 2006b: 115 f.). Prägnant drückt es die US-amerikanische Professorin für feministische Theorien, Donna J. Haraway, aus: „Wissenschaftliches Wissen hat den Status von hergestelltem Wissen, es ist eine in vielerlei Hinsicht begrenzte Errungenschaft. So etwas wie wissenschaftliches Wissen an sich gibt es nicht.“ (Haraway 1995: 105). Diese Herstellung von ‚Wissenschaft‘ bezeichnen die Postkolonialismus-Theoretikerinnen Gaile Cannella und Kathryn Manuelito als „eurocentric error“ (vgl. Cannella & Manuelito 2008: 48). Um diesen zu vermeiden, müssen sich die Forscher in ihrer Tätigkeit immer wieder kritisch hinterfragen und neu positionieren, neu verorten und situieren (vgl. Aikins & Franzki 2010: 24). Es ist also eine politische Frage, „[w]er wie über die Dritte Welt spricht [...]“. (Ziai 2006b: 121).

Wenn ich nun als ‚weißer‘ Forscher über die Sicht tansanischer Projektmitarbeiter auf *weltwärts* schreibe, bin ich in diesem oben beschriebenen Herrschaftsverhältnis zu verorten und daher unfrei und befangen. Im Sinne der *Critical Whiteness* Studien (siehe Kapitel: 4.6), ist es unabdingbar, dass ich mich, im Kontext des Forschungsvorhabens positionieren (vgl. Jungwirth 2004: 89). Die Möglichkeit zu forschen, die Chance zu haben zu schreiben und gelesen zu werden, stellt dabei bereits ein Privileg dar. Dieses Privileg möchte ich konstruktiv nutzen:

Wenn die/der postkoloniale Intellektuelle eine Aufgabe hat, so besteht sie [...] im Einsatz für die Ermöglichung eines demokratischen Dialoges zwischen der westlichen und nicht-westlichen Wissenschaft (academia), um auf diese Weise einen Ausweg aus der epistemologischen Gewalt der kolonialen Begegnung denken zu können. (Gandhi 1998: 63).

2.2. Sozialkonstruktivismus und symbolischer Interaktionismus

Sinnproduktion - eine machtdurchtränkte Beziehung

Resultierend aus der Epistemologiekritik steht *Bedeutung (meaning)* immer in einem Zusammenhang, zeitlich, örtlich sowie emotional. Bedeutung ist daher kontextgebunden und ohne Einbettung nicht zugänglich. Im Sinne der Epistemologiekritik kann es keine ‚neutrale‘ respektive ‚objektive‘ Bedeutung geben – sie ist immer Produkt einer spezifischen Situation. Sinn und Bedeutungskonstruktionen sind vielmehr sozio-politisch umkämpfte Terrains und einem ständigen Wandel unterworfen. Bedeutung muss immer (re-)produziert und neu justiert werden – darin liegt seine politische Brisanz und zugleich Chance. Somit ist auch Bedeutung stark in Machtdimensionen und -verflechtungen eingebunden, und daher alles andere als

beliebig (vgl. Hall 1997: 15 ff.).

Die theoretische Grundlage für die Epistemologiekritik bietet hier der *poststrukturalistische Sozialkonstruktivismus*.

Poststrukturalistischer Sozialkonstruktivismus geht davon aus, dass Bedeutung nicht einfach da ist, sondern in Relation und kontextuell gebunden erzeugt wird, also ein soziales umkämpftes Produkt, respektive Konstrukt ist. Realitäten und deren Bedeutungszusammenhänge sind gewachsen und deshalb interdependent von hegemonialen Machtverhältnissen. Sie sind also eine soziale Konstruktion, also keine objektiven, äußerliche Bedeutungszuschreibungen, sondern Ergebnisse sozialer Interaktion von Herrschaft und Unterdrückung, die sich materialisiert haben – reell geworden sind (vg. Hall 1997: 47 ff.).

Somit wird auch in Dialogsituationen oder in Interviews Bedeutung in und durch Interaktion konstruiert und gebildet.

Der dänische Psychologie-Professor Steinar Kvale konstatiert, dass soziale Interaktion Bedeutung hervorbringen kann (vgl. Kvale 1996: 1 ff.). Da es also soziale Interaktionen sind, die Bedeutung konstruieren, ist es nicht unerheblich, wie sich der Fragende in Interview- und Gesprächssituationen verhält, wie er fragt und agiert sowie reagiert. Die Selbstreflexion der eigenen Positionen und Einflussnahme auf die situative Bedeutungskonstruktion muss vom Forscher immer wieder mitgedacht und in den Prozess eingearbeitet werden. Folglich ist der Fragende, der Gesprächsleitende ein nicht zu vernachlässigender Faktor bei der Bedeutungsproduktion, er nimmt (in-)direkt Einfluss auf das Ergebnis des Gesagten. Demnach ist eine Kernaussage des symbolische Interaktionismus, dass das Ergebnis eines Interviews keineswegs ein objektives sein kann, denn das Kommunikation ist *Interaktion* und somit *intersubjektiv* (vgl. ebd: 1 ff.).

Schon der Psychoanalytiker und antikoloniale Aktivist sowie Politiker Frantz Fanon²² bemerkte dementsprechend: „Wenn man sich mit einem so wichtigen Problem wie dem Inventar der Verständigungsmöglichkeiten zweier verschiedener Völker befasst, muß man doppelt vorsichtig sein.“ (Fanon 1980: 56).

Wenn also Interaktion, Kontext und viele andere Faktoren eine Rolle spielen bei der

²² Frantz Fanon – Aktivist im antikolonialen Befreiungskampf – hat mit seinen psychoanalytischen Ausarbeitungen aus den 1950er und 60er Jahren, über die Kolonialisierung, einige Grundlagen für postkoloniale Studien gelegt. Historische gehört Fanon nicht den postkolonialen oder Post-Development-Ansätzen an, doch hat Homi K. Bhabha im Aufsatz *Remembering Fanon* (1986) die Bedeutung Fanons für die postkolonialen Studien unter Beweis gestellt. Die Analyse intersubjektiver Interaktionen zwischen Kolonialisierenden und Kolonialiserten ist wegweisend für die späteren Studien geworden.

Kommunikation zwischen Individuen, dann ist Sinn und Bedeutung ein fließendes und nie still stehendes, bewegtes, intersubjektives Produkt. Das wiederum bedeutet, dass jede Interaktion und jede Interpretation dieser Interaktion, nur *eine* mögliche Perspektive, eine mögliche Lesart des Geschehenden zulässt – dass heißt *eine* „partiale Verbindung“ ist (vgl. Haraway 1995: 86). Eben *eine* mögliche soziale Konstruktion.

Um die Bedeutungsproduktion in Interviewsituationen zu analysieren, beziehe ich mich daher auf den *symbolischen Interaktionismus*, insbesondere auf die Ausführungen von Erving Goffman (2007).

Der *symbolische Interaktionismus* geht nicht davon aus, dass Interaktion und Kommunikation unabhängig von Macht und hegemonialen Strukturen zu denken sind. Dies wiederum schränkt die Bedeutungsvielfalt von Interviewsituationen stark ein. Die Konstruktion von Bedeutung ist daher limitiert durch ein mächtiges Rahmenwerk. Interpretationsräume sind durch Diskurse und Möglichkeiten des Verständlichen vorgestanz. Im Sinne des berühmten französischen Philosophen Michel Foucault determiniert der Wissenschaftsdiskurs, was richtig und was falsch, was versteh- und nachvollziehbar ist (vgl. Foucault).

Der Interpretationsrahmen ist daher auch nicht beliebig und befindet sich in einer empfindlichen Dependenz zu dominanten Interpretationsmustern und -zulässigkeiten. Nicht alles ist sagbar, hörbar bzw. verständlich. Forscher und Befragte sind eingesperrt in einem Gefängnis des Sag- und Denkbaren. Nicht nur der Forschende ist eingesperrt, sondern seine Forschung lässt nur kontrollierten Raum für den zu Erforschenden übrig. Der 2003 gestorbene US-amerikanische Literaturtheoretiker palästinensischer Herkunft Edward Said konstatiert dazu: Die Wahrheiten, die konzipiert werden, sind konsequenterweise nicht, wie propagiert, unparteiisch, unabhängig, unbegrenzt, unschuldig oder objektiv, sondern folgen den vorgegebenen Rahmen, Regeln, Richtlinien und Traditionen der Wissenschaft und des Machtdiskurses, und sind daher durchtränkt von Kontrolle und Manipulation (vgl. Said 1981: 19 f. / 226 f.).

Dialoge sind also immer auch Produkte von Machtkonstellationen. Die sozialen, kulturellen, geschichtlichen, politischen, ökonomischen und viele weitere Rahmen müssen mitgedacht werden, wobei der eigene und der des Partners, gleichermaßen von Wichtigkeit ist. „Sprechen heißt imstande zu sein, sich einer bestimmten Syntax zu bedienen, über die Morphologie dieser oder jener Sprache zu verfügen, vor allem aber, eine Kultur auf sich zu nehmen, die Last einer Zivilisation zu tragen.“ (Fanon 1980: 13). Im Sinne Frantz Fanons gibt es kein unabhängiges und allwissendes Subjekt, das *die* Wahrheit projizieren kann.

2.3. Positionierung und Repräsentationsdilemma

Darüber hinaus verweisen postkoloniale Theoretiker_innen auf die Nicht- Repräsentierbarkeit der Subalternen, d.h. die Unmöglichkeit, in der Analyse von Dominanzverhältnissen die Perspektive der ‚Unterdrückten‘ authentisch darzustellen (Gandhi 1998). Die Bürde der Repräsentation führt so in eine in zweifacher Hinsicht problematische Position, der sich gerade die Sozialwissenschaften nicht entziehen können: Im Rahmen der (neo)kolonialen Arbeitsteilung zwischen und innerhalb des „Nordens“ bzw. „Westens“ und „Südens“ nehmen Sozialwissenschaftler_innen selbst eine privilegierte, durch die Fortwirkung kolonialer Wissensregime aber problembehaftete Position ein, aus der heraus sie andere repräsentieren. „Nicht-Repräsentieren“ oder Verschweigen vorhandener Hierarchien sind Optionen, die ebenfalls und nur aus diesen privilegierten Positionen heraus gewählt werden können. Kritische sozialwissenschaftliche Forschung ist so als inhärent politischer Akt zu verstehen, der eine kontinuierliche Reflexion des eigenen Standpunktes erfordert. (Aikins & Franzki 2010i: 13 f.).

Diese schwer zugängliche Theorieproduktion der postkolonialen Ansätze – so zeigen die insbesondere im deutschsprachigen Raum bedeutenden postkolonialen Denker Maria do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan – dient dem ‚Westen‘, respektive den Privilegierten zur Selbst-Reflexion (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 113).

Das Repräsentationsdilemma der Subalternen macht deutlich, dass die Subalterne okkupiert wird, da die Stimme der Subalternen selbst, durch die Vertretung dieser durch Andere, blockiert wird (vgl. ebd.: 112). Der indische Literaturkritiker, Marxist und überzeugte Kritiker der postkolonialen Ansätze Aijaz Ahmad skizziert passend: „In der Folge wird der Fokus subversiver Handlungsmacht von den kolonialen/postkolonialen Subjekten hin zu den Texten [I]ntellektueller [Migranten...] im Westen verschoben.“ (Ahmad zit. nach Castro Varela & Dhawan 2005: 116). Die Repräsentation der Subalternen durch die Intellektuellen, respektive durch die Theoretiker der postkolonialen Studien, mündet im letzten Zum-Schweigen-Bringen der Subalternen (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 132). Die eigenen radikalen und bodenständigen Widerstandsformen der Subalternen werden somit domestiziert und einmal mehr ignoriert (vgl. ebd.: 120).

Aijaz Ahmad weist auf die von Gayatri Chakravorty Spivak aufgeworfene ‚Komplizenschaft‘ der postkolonialen Denker mit der neokolonialen Weltordnung hin, da diese die Stimme der Subalternen einnehmen und sie so zum Schweigen bringen, zum endgültigen Schweigen (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 115). Die postkolonialen Theoretiker sind vor diesem Hintergrund gefährlich und schädlich für die Subalterne. Die Intellektuellen stellen sich allerdings selbst als Subalterne dar, weshalb spricht die Soziologieprofessorin Esther Ngan-Ling Chow von einer „self-subalternization“ spricht, was eine doppelt legitimierte Form des „Zum-Schweigen-Bringen[s]“ bewerkstelligt (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 132).

Die vermeintlich subalternen Intellektuellen eigenen sich die Stimme der Unterdrückten an, wobei Edward Said in seinem Hauptwerk *Orientalismus* passend offenbart, dass:

[n]iemand [...] jemals eine Methode erfunden [hat], um den Wissenschaftler von seinen Lebensbedingungen zu trennen, von seiner bewußten oder unbewußten Zugehörigkeit zu einer Klasse, einer Glaubensrichtung, einer sozialen Position oder der reinen Tatsache, ein Mitglied der Gesellschaft zu sein. (Said 1981: 18).

Nicht nur zeigen die postkolonialen Studien die Problematik der Repräsentation auf, sondern fordern als Konsequenz darauf die Selbstpositionierung und –verortung des Forschenden als politischen Akt. Donna Haraway argumentiert diesbezüglich, dass „Positionierung [...] Verantwortlichkeit für die Praktiken, die uns Macht verleihen [impliziert].“ (1995: 89).

Positionierung widersteht einer objektivierenden, simplifizierenden Wissenschaftsperspektive und ordnet das akkumulierte ‚Wissen‘ als partiell und motiviert ein, es widersetzt sich der „Vereinfachung in letzter Instanz“ (ebd.: 90). Selbstpositionierung bedeutet Engagement und wissenschaftspolitische Agency. Frantz Fanon verzichtet ganz gezielt in diesem Zusammenhang auf scheinheilige Objektivität: „Ich wollte nicht objektiv sein. Das stimmt übrigens nicht: es war mir nicht möglich objektiv zu sein.“ (1980: 58). Die offensive Negation von Objektivität und Erkenntniswahn zeugt „[...] von Sichtweisen, die einen Ort haben.“ (Haraway 1995: 91).

Gayatri Chakravorty Spivak selbst, die mit ihrem berühmten Text *Can the Subaltern Speak?*, das Repräsentationsdilemma diskursanalytisch aufgearbeitet hat und mit Wucht in die postkoloniale Wissensproduktion hat einschlagen lassen, betont noch einmal die Bredouille der Repräsentation, wenn sie schreibt: „[D]ie Subalternen zu ignorieren bedeutet, das imperialistische Projekt weiterzuführen.“ (2008: 84).

Ich habe mich trotz der beschriebenen Komplikationen zu dieser Arbeit entschieden und beziehe (politisch) Stellung, denn wie der deutsche Politikwissenschaftler und Kapitalismuskritiker Elmar Altvater anmerkt: „[...] müssen [wir] weg von der Ideologie der Unveränderbarkeit der herrschenden Verhältnisse, die uns gefangen hält.“ (Altvater zit. in Zeit Online). Diese Überzeugung ist traditionell Bestandteil der postkolonialen Studien, die einen widerständigen transformativen Anspruch haben (vgl. Aikins & Franzki: 16).

2.4. Selbstreflexion – es ist nur eine mögliche Perspektive

Selbstreflexion einer nicht-repräsentativen Forschung

Die vorliegende Arbeit zeigt eine nicht repräsentative Forschung und Abhandlung und damit nur *eine* Möglichkeit der Bearbeitung und Interpretation, eine von vielen möglichen anderen. Ich möchte daher klarstellen, dass ich keine repräsentative Studie anbieten möchte und kann.

Diese Arbeit ist naturgemäß keine erschöpfende Forschung, sondern vielmehr eine, die mehr Fragen aufwirft, als klare Antworten bietet.

Meine Verwobenheit in den Diskurs als ‚weißer‘ Forscher macht eine objektive Forschung unmöglich. Als ‚weißer‘ eine kritische Forschung über interkulturelle Begegnungen zwischen Tansaniern und Deutschen zu unternehmen ist ein heikles Unterfangen. Wenn es um Privilegien an sich geht, geht es auch immer um meine Privilegien. Schon die Tatsache, dass ich als sozialer Akteur in Daressalam über das besagte Thema recherchiere, zeugt von systematischer Ungleichheit. Durch den vorherrschenden Diskurs und meine Situierung darin, ist auch mein forschender Blick – sowie meine anschließende Arbeit am Schreibtisch – einer immanenten Beschränkung ausgesetzt.

Die Form des Wissens, die hier präsentiert wird, ist nicht außerhalb der Dominanzstrukturen zu denken oder zu analysieren – sie ist Produkt dieser (vgl. Groß 2007: 1). Daher habe ich stets versucht hegemoniale Kategorien – wie das Weißsein – kritisch ins Visier zu nehmen.

Meine zahlreichen Tansania-Aufenthalte und Kiswahili-Sprachkenntnisse sowie die Tatsache, dass ich die Gesprächspartner alle aus langjähriger Zusammenarbeit bereits kenne, haben Einfluss auf die Forschung ausgeübt und – immerhin in begrenzten Maße – meine Tätigkeit als ‚weißen‘ Forscher relativiert.

3. Methodik

3.1. Forschungsmethode

Qualitative Sozialforschung

Ich habe einen qualitativen Ansatz zur Bearbeitung des analytischen Teils dieser Arbeit gewählt. Da qualitative Forschung den Anspruch erhebt, „Lebenswelten ‚von innen heraus‘ aus der Sicht der handelnden Menschen zu beschreiben“ (Flick/Kardorff/Steinke 2007: 14) und genau dies den Blickwinkel auf meine Fragestellung verkörpert. Ziel der qualitativen Sozialforschung ist „[...] zu einem besseren Verständnis sozialer Wirklichkeit(en) bei[zu]tragen und auf Abläufe, Deutungsmuster und Strukturmerkmale aufmerksam [zu] machen“ (ebd.: 14).

Qualitative Forschungsansätze rücken das Subjekt ins Zentrum der Wissenschaft, denn nur durch die Berücksichtigung des Subjektiven kann eine Kontextualisierung und daher ein annäherndes Verständnis für dessen Lebenswelt und -auffassung erreicht werden. Das heißt, der qualitative Ansatz sieht Wirklichkeit(en) als Ergebnis von sozialen Handlungen und Prozessen, die, wie bereits aufgezeigt, den konstruktivistischen Grundannahmen entsprechen (vgl. Berger & Luckmann: 2000).

Wie bereits eingehend erwähnt, beruht der symbolische Interaktionismus auf der Annahme, dass Bedeutung intersubjektiv hergestellt und verhandelt wird. Folglich spielt die Kommunikation bei der Bedeutungskonstruktion eine entscheidende Rolle (vgl. Flick/Kardorff/Steinke 2007: 20 f.). Die Formulierungen der Diskussionspartner müssen immer wieder kontextualisiert werden, das heißt: Nur durch in realer Situation gemachte Erfahrungen können neue Erkenntnisse gewonnen werden. Diese Erkenntnisse können dann in einem weiteren Schritt zu einer Theoriebildung führen (vgl. Flick 2005: 12f.). Diese sogenannten *induktiven* Theorien haben folglich keinen allgemeingültigen Anspruch.

3.2. Erhebungsmethode

Als Erhebungsmethode habe ich einerseits Experteninterviews genutzt. Aber – um als Forscher weniger Einfluss auf die Gespräche und deren Ergebnisse zu nehmen – habe ich mich bevorzugt für Gruppengespräche entschieden, und zwar mit Tansaniern, die *Kawaida* und *TSE* mit ihrer Arbeit unterstützen.

Bei den Gruppen- und Einzelgesprächen habe ich darauf geachtet, offen und explorativ vorzugehen und die Gesprächsentwicklung an meinen Gesprächspartnern zu orientieren. Die Interviewpartner sollten, wie in einem offenen Gespräch, frei und ohne Vorgaben zu Wort kommen können.

Ich habe mich insbesondere deshalb für Gruppendiskussionen als Forschungsmethode entschieden, da dies die Möglichkeit bietet, eine alltagsnahe Kommunikation herzustellen, also eine, die nah an der Realität der Menschen ist und wenig Schranken erzeugt. Diese alltagsnahe Kommunikation kann in einer offenen und üblichen Kommunikationssituation erreicht werden, in der die Diskussionsteilnehmer das Gespräch selbst strukturieren.

Die von mir gewählte Diskussionsprache Kiswahili half zudem bei den Gesprächspartnern eine relativ normale, für sie bekannte und damit entspannte Situation herzustellen.²³ Laut Ralf Bohnsack fördern eine vertraute Sprache und eine offene Kommunikationsweise leichter zu Tage, was in der persönlichen Lebenswelt für das Subjekt selbst von Bedeutung ist (vgl. 2007: 20ff.). Denn das Ziel solcher Gruppendiskussionen ist, dass sich ein möglichst „selbstläufige[r] Diskurs“ etabliert (vgl. Schäffer 2003: 76).

Durch diese selbstlaufende Diskussion kann der Forschende sich leichter aus dem Fokus der Gruppe herausziehen. Denn nicht der Forschende, sondern die Diskussionspartner selbst sollen die relevanten Themen und Diskussionsbeiträge vorgeben. Dies wurde insbesondere durch einleitende Brainstormings erreicht, deren Themen dann weiter und tiefer gehend von den Beteiligten diskutiert und analysiert wurden. Die Herausforderung, einen selbstlaufenden Gesprächsablauf zu initiieren ist nicht zu unterschätzen (vgl. Bohnsack 2007: 208).

3.3. Auswahl der Befragten

Meine Gesprächspartner waren Personen, die mehr oder weniger direkten Zugang zum Thema haben oder direkt mit Freiwilligen des *weltwärts*-Programms zusammen arbeiten. Sie sind allesamt theoretische und praktische Experten. Ich habe sie deshalb als Gesprächspartner ausgewählt und eingeladen, da sie durch direkte Beteiligung an Projekten oder durch ihre direkte Zusammenarbeit mit Freiwilligen eine strategisch wichtige Position haben, über unmittelbare Informationen sowie über längere und weiter reichende Erfahrung in diesem Themenbereich verfügen. Die meisten Diskussionspartner sind tansanische Projektpartner von

²³ Dennoch sind einige Gesprächs-Zitate auf Englisch, da die Diskussionsteilnehmer, wie in Tansania durchaus üblich, phasenweise in die Englische Sprache wechselten.

Kawaida e.V., denn nach Michael Meuser und Ulrike Nagel (vgl. 1991: 443f.) sind insbesondere die Personen ganz besonders für die Experteninterviews qualifiziert, die direkt an den Projekten beteiligt sind und daher direkte und einschlägige Informationen zum Projektverlauf und zur Zusammenarbeit zwischen deutschen und tansanischen Projektpartnern haben.

3.4. Auswertungsmethode

Die geführten Gespräche wurden, mit Einverständnis der Teilnehmer, aufgenommen und anschließend von mir aus dem Kiswahili ins Deutsche transkribiert.

Die Zusammenführung von bestimmten Diskussionsthemen, die die Experten vorbrachten mit meinen Hypothesen und die Aufgabe, diese Themen mit ausgewählten Theorie-Strömungen in Einklang zu bringen, war ein überaus sensibler, schwieriger und langwieriger Prozess.

Als unterstützende Methode habe ich den Ansatz aus der *Grounded Theory* gewählt. Dies bedeutet Schritt für Schritt Textpassagen zu kodieren, um diese dann thematisch und argumentativ Schlagwörtern oder thematischen Kategorien zu zuordnen und diese in einem weiteren Schritt, so weit wie möglich, mit den postkolonialen sowie Post-Development-Ansätzen zu verweben. Bei diesem Vorgang bin ich davon ausgegangen, dass die von mir geformten Schlüsselkategorien, die aus den Themenkomplexen der Gespräche entstanden, in die von mir ausgewählten Theorie-Ansätze integriert werden können. Dies scheint mir kohärent, da ich bei dem sukzessiven Kodieren theoretische Zusammenhänge erschließen konnte (vgl. Przyborski & Wohlrab-Sahr: 2009).

4. Theorie

Anhand der Post-Development und postkolonialen Ansätze möchte ich typische Entwicklungsprobleme beim *weltwärts*-Programm diskutieren und aufzeigen. Die beiden theoretischen Ansätze sollen dabei helfen die Problematiken des Programms zu erhellen und einordnen zu können. Dafür skizziere ich die oben genannten heterogenen Theorie-Strömungen und zeige darauf folgend deren Überschneidungen auf. Anschließend konfrontiere ich das *weltwärts*-Programm mit diesen kritischen Theorie-Ansätzen.

Sowohl die Post-Development als auch die postkolonialen Ansätze sind durch ihre Heterogenität vielschichtig und zeigen Diskrepanzen auf, dieser Überblick ist demnach selektiv und keine erschöpfende Darstellung dieser Texte.

4.1. Post-Development

Die Post-Development Theorie-Ansätze stellen ‚Entwicklung‘ als Konzept in Frage. Sie untersuchen und arbeiten die negative Seite von ‚Entwicklung‘ heraus. Daraus entsteht eine totale Rückweisung des (Nachkriegs-) Entwicklungskonzepts (vgl. Ziai 2006a: 193).

Der bedeutende deutsche Post-Development-Denker Wolfgang Sachs argumentiert in seinen Schriften, dass die Entwicklungsutopie obsolet ist. Dies stellt zugleich die Grundthese der Post-Development-Ansätze dar, die lautet: Dass das Projekt ‚Entwicklung‘ gescheitert sei (vgl. Sachs 1992: 8). Entwicklungspolitik habe de-facto die globalen Ungleichheiten verstärkt und habe die Wirklichkeit nach ‚westlichem‘ Vorbild geformt (vgl. ebd.: 8). Die eindeutige Prämisse der Post-Development-Theoretiker ist, dass sich das Zeitalter der ‚Entwicklung‘ dem Ende zuneige, da sich nach Wolfgang Sachs insbesondere vier Grundvoraussetzungen sich als falsch erwiesen haben:

1. Das ‚Nacheifern‘ und ‚Aufholen‘ der ‚unterentwickelten‘ Staaten kann bei den heutigen ökologischen Problemen nicht mehr das Ziel darstellen. Die ‚höher entwickelten‘ Gesellschaften können demnach nicht mehr als Vorbild fungieren. Der propagierte *eine* Entwicklungsweg hat sich als Irrweg erwiesen (vgl. ebd.: 9).
2. Entwicklungspolitik war ein ideologisches Projekt, eingebettet in den Ost-West-Konflikt zwischen Kapitalismus und Kommunismus, daher ist dieses Vorhaben ahistorisch (vgl. ebd.: 10).

3. Eine Umverteilung des Reichtums wurde nicht erreicht. Faktisch hat die Entwicklungszusammenarbeit die soziale Polarisierung verschärft. Die neoliberalen Maßnahmen haben Hunger und Misswirtschaft sowie Schulden gebracht, aber keine Umverteilung des Reichtums erreicht (vgl. ebd.: 11).

4. Die kulturelle Vielfalt ist bedroht. Die bisherige Entwicklungspolitik hat die kulturelle Homogenisierung forciert und Monokulturen im weitesten Sinne verbreitet. Der ‚Westen‘ als Vorbild für Wirtschaft, Kultur und Sozietät wurde zur Ultima Ratio und hat das Denken in den ‚Entwicklungsländern‘ geprägt und schadet somit der Vielfalt (vgl. ebd.: 12).

Der mexikanische Post-Development Aktivist und ‚deprofessionalisierte Intellektuelle‘ Gustavo Esteva ergänzt, dass der schwammige, allzu breite und amorphe Begriff ‚Entwicklung‘ nichts mehr aussagt, leer ist und somit beliebig als Eingriffslegitimation missbraucht werden kann (vgl. 1985: 79).

4.1.1. Alternativen zur Entwicklung

Das Ziel der Post-Development-Ansätze ist, Alternativen zur ‚westlichen Entwicklungskonzeption‘ aufzuzeigen also keine Entwicklungsalternativen wie zum Beispiel die *Dependenztheorie*²⁴, sondern radikale Alternativen zur Entwicklungsidee an sich. Denn auch Entwicklungstheorien wie die Dependenztheorien, zeigen nur einen alternativen, einen anderen Weg auf, jedoch um das gleiche Ziel zu erreichen – die Angleichung an den ‚Westen‘. Post-Development-Theoretiker stehen daher dem Entwicklungskonsens diametral gegenüber (vgl. Escobar 1992: 271; Escobar 1995: 215; Ziai 2006a: 196).

Statt Entwicklungswege zu demonstrieren, die das alte Ziel verfolgen – nämlich die Homogenisierung der Welt nach ‚westlichem‘ Vorbild – stehen die Post-Development-Ansätze für die „Wiederaneignung“ der ‚Peripherie‘ von Ökonomie, Wissen, Politik und Nationalstaat (vgl. Ziai 2006a: 196). Aus der Sicht des kolumbianischen Post-Development-Denkers und Anthropologen Arturo Escobar bedeutet dann ‚Entwicklung‘ im Sinne der Post-Development-Ansätze, ein „[...] Interesse an lokalen Kulturen und lokalem Wissen, eine kritische Einstellung gegenüber etablierten Wissenschaftsdiskursen und die Parteinahme für lokal verankerte pluralistische Graswurzelbewegungen.“ (ebd.: 197).

²⁴ In der Dependenztheorie fungiert der ‚globale Norden‘ weiterhin als (Erfolgs- und Entwicklungs-) Modell für den ‚globalen Süden‘, ebenso wird die Kultur der Ökonomie untergeordnet (vgl. Ziai 2010a: 409 f.).

4.1.2. Rivalisierende Post-Development-Diskurse

Post-Development ist jedoch keine in sich geschlossene Theorie. Die Denker unterscheiden sich stark voneinander und widersprechen sich unter anderem. Aram Ziai spricht von:

„[...] zwei rivalisierende[n] Diskursen [...]. Auf der einen Seite ein Diskurs, der traditionelle Kulturen romantisiert, Kulturen als festgefügt und statisch konzipiert, auf einer vollständigen Ablehnung der Moderne beruht und die Rückkehr zur Subsistenzwirtschaft propagiert.“ (ebd.: 208). Ziai nennt diesen Diskurs die neopopulistischen Post-Development-Ansätze. „Auf der anderen Seite ein Diskurs, der lokale Gemeinschaften und kulturelle Traditionen skeptischer bewertet, die Kritik an der Moderne vorsichtiger formuliert, sich einer konstruktivistischen Sichtweise auf Kultur bedient und auf Skizzen zukünftiger Gesellschaftstransformationen verzichtet.“ (ebd.: 208).

Beide Strömungen verbindet jedoch „[d]er Unwille[n,] Entwicklung in einem normativen Sinne zu definieren [...]“ (ebd.: 208), da dies dem Prinzip der radikalen Demokratie widerspricht. Was Entwicklung ist, ob und wie sie stattfindet ist Angelegenheit der Betroffenen, so zum Beispiel die der *Grassrootsverbände*. Post-Development-Intellektuelle lehnen es daher ab, andere zu repräsentieren bzw. für andere zu sprechen, um ethnozentrische sowie kulturimperialistische Tendenzen zu verhindern und die Macht auf lokaler Ebene zu verteilen und somit zu dezentralisieren (vgl. ebd.: 208 ff.).

4.1.3. Entwicklungsdiskurs

Der Begriff ‚Entwicklung‘ schließt eine Menge stillschweigender Auffassungen mit ein, diese Annahmen oder besser Stereotypen produzieren ein sogenanntes ‚gefühltes Wissen‘ über die ‚Unterentwickelten‘ (vgl. Sachs 1993:12 f.; Maier: 4).

‚Entwicklung‘ ist im postkolonialen Diskurs ein Konstrukt, ein Produkt des ‚Westens‘, eine Projektion auf den ‚Rest der Welt‘²⁵ und damit auch rückwirkend auf sich selbst. So nennt Arturo Escobar ‚Unterentwicklung‘ in diesem Zusammenhang „[...] an artificial construct [...]“ (1995: 53).

²⁵ Die Begriffe und deren Bedeutungen ‚Westen‘ und ‚Rest der Welt‘ sind dem Aufsatz von Stuart Hall „Der Westen und der Rest“ entnommen (vgl. 1994: 137)

Dieser Mythos, dieses Entwicklungskonstrukt ist ein dominierendes Herrschaftssystem wobei nun – anders als noch im 19. Jahrhundert – die Kolonialiserten ihrer Kolonisierung zustimmen, diese als richtig und notwendig rezipieren (vgl. Ziai 2006a: 198).

„Entwicklung“ wird, mit Rückgriff auf Michel Foucault, in den Post-Development-Ansätzen als Diskurs begriffen, der durch Wissensproduktion über die „Dritte-Welt“ und im Umkehrschluss über den „Westen“ selbst, „Wissen“ akkumuliert und so die Realität formt. Der Entwicklungsdiskurs formt, rahmt und produziert die „Dritte-Welt“ und erklärt diese als „unterentwickelt“ – im Sinne des berühmten Werks *Orientalismus* von Edward Said (vgl. Escobar 1992: 265). Dieses dadurch konstruierte Wissen bedeutet Macht über die „Dritte-Welt“. Der „Westen“ hat, in den letzten Jahrhunderten, ein mächtiges, märchenhaftes, rückständiges Bild vom „Rest der Welt“ gezeichnet, ein „unterentwickeltes“ von Mangel geprägtes Abbild des „entwickelten Westens“.

Entwicklung als Diskurs wird innerhalb der Post-Development-Ansätze primär als ein Herrschaftsinstrument des „Westens“ über den „Rest der Welt“ rezipiert, um das kapitalistische Regime zu befördern. Es ist ein System der Disziplinierung und Regulierung der „Dritten-Welt“-Bevölkerung (vgl. DuBois 1991: 22, 28). Post-Development-Studien stellen „Entwicklung“ daher in eine unmittelbare Kontinuität mit dem Imperialismus. Kulturelle Homogenisierung zu Gunsten der „westlichen“ Modernität, damit Angleichung an den „Westen“ und das Versprechen von Gleichheit sind die Emergenzen des Entwicklungsdiskurses (vgl. Escobar 1995: 156). Der Preis dafür ist der Verlust kultureller Vielfalt, lokalen Wissens, die ökologische Diversität, Selbstständigkeit und Vertrauen. Arturo Escobar formuliert treffend seinen Buchtitel dahingehend: „The making and unmaking of the Third World“.

4.1.3.1. „Inscription of race on the skin“ - Epidermisierung

Der homogenisierende Entwicklungsdiskurs und daraus resultierend seine Materialisierung nimmt den Betroffenen ihre Lebensgrundlage, ihre Subsistenz und Lebensphilosophie. „Entwicklung“ produziert eine neue Art des Lebens, die „kapitalistisch-westliche“ Lebensphilosophie schleicht sich in den „Rest der Welt“. Das neue Leben ist am Prinzip des Stärkeren ausgerichtet und bietet den in dieser Struktur „Unterentwickelten“ keine Grundlage, sie müssen sich den für sie neuen Gegebenheiten anpassen, sich ändern. Denn plötzlich – durch die Integration der zu „Entwickelnden“ in das kapitalistische Regime – sind sie arm, „unterentwickelt“ und entwurzelt, streben den Verheißungen der „westlichen Entwicklung“

nach. Sie fühlen sich sukzessive im Spiegel (Umkehrschluss) der ‚reichen‘ Männer des ‚Westens‘ hilfsbedürftig. Sie sind vom ‚Westen‘ überdeterminiert (vgl. Fanon 1980: 71 ff.) und begehen folglich eine innere Überdetermination²⁶. Das heißt, die Bevölkerung der ‚Entwicklungsländer‘ verhält sich gemäß den ihnen vom ‚Westen‘ zugeschriebenen Eigenschaften, entweder annehmend oder ablehnend zur Fremddefinition, in jedem Fall zieht die Subalterne Konsequenz aus der ihnen aufgedrückten Determination. Schließlich kommt es zur Verinnerlichung oder der von Fanon sogenannten *Epidermisierung* der ihnen zugeschriebenen Minderwertigkeit respektive Unterentwicklung (vgl. 1980: 10; Wolter 2002; Hall 1996: 16). Sie werden zu Fremden im eigenen Raum. Das alles zeigt: Der koloniale Diskurs ist ein doppelter Prozess – auf physischer und insbesondere auf psychologischer Ebene.

Den Beginn des Entwicklungsdiskurs‘ stellt die Antrittsrede des US-Präsidenten Harry S Truman von 1949 dar (vgl. Sachs 1993: 8). Mit der Dekolonialisierung wurde auch ein neues Vokabular eingeführt, für ‚unzivilisiert‘ und ‚ungebildet‘ wurde nun ‚unterentwickelt‘ erfunden, was im bewährten kolonialen Stil erneut die Abhängigkeit des ‚globalen Südens‘ gegenüber dem ‚entwickelten Norden‘ zementierte (vgl. Sbert 1993: 126). Die Nachkriegszeit ist geprägt durch die Leitidee ‚Entwicklung‘, „[...] an der sich die neu entstehenden Nationen orientierten [...]“ (vgl. Sachs 1993: 7).

4.1.3.2. Planbarkeit

Das ‚westliche‘ Entwicklungskonzept beschwört des Weiteren Planbarkeit und universelle Gültigkeit und ist daher teleologisch und deterministisch angelegt (vgl. Apfel-Marglin 1996: 1). Es suggeriert, dass es bestimmte Menschen gibt – namentlich die Experten – die ‚Entwicklung‘ kennen, voraussagen und daher planen können (vgl. Ziai 2006a: 212). Die Idee ‚Entwicklung‘ verspricht *den einen* richtigen Entwicklungspfad zu wissen, demnach ähnelt

²⁶ Mit Überdetermination ist die Objektivierung des ‚Schwarzen‘ vom ‚Weißen‘ gemeint. Der ‚Schwarze‘, so Fanon, ist bereits detailreich vom ‚Weißen‘ beschrieben. Das Seinswesen des ‚Schwarzen‘ ist fixiert: „[...] wie man ein Präparat mit Farbstoff fixiert.“ (Fanon 1980: 71). Der ‚Schwarze‘ ist als starres, rigides ‚Objekt‘ durch Phantasien über diesen in rassistischen Mustern ‚greifbar‘ gemacht - überdeterminiert worden (vgl. Fanon 1980: 73). Nach dem Blick und der Beschreibung vom ‚Weißen‘, wird dem ‚Schwarzen‘ durch diese Fremddefinition, die Eigendefinition genommen: „Mein Körper kam ausgewalzt, zerteilt, geflickt zu mir zurück [...]“. (Fanon 1980: 75).

das Konzept ‚Entwicklung‘ einem Orakel, er ist von der Annahme der völligen Kontrollier- und Planbarkeit geprägt (vgl. Esteva 1993: 96). ‚Entwicklung‘ konnte durch Wissenschaft und Verwissenschaftlichung zu einem neutralen und universellen Dogma aufsteigen und verankert sowie institutionalisiert werden (vgl. Escobar 1993: 281).

‚Entwicklung‘ im Kontext des Post-Developments ist ein hierarchisches Gebilde, das keineswegs außerhalb der Machtverhältnisse zu analysieren ist, denn die ‚Entwickelten‘ unterdrücken und beherrschen die ‚Unterentwickelten‘. Diese Subordination der ‚Unterentwickelten‘ wird von den Post-Development-Ansätzen nicht nur wirtschaftlich, sondern eben auch kulturell und sozial gefasst. Die diskursive Wissensproduktion über die ‚Anderen‘ als ‚Unterentwickelte‘ institutionalisiert diese hierarchische Rangordnung (vgl. Ziai 2006a: 213).

4.1.3.3. Ensemble von Differenzen

Wie bereits angesprochen, wurde mit der Rede Trumans 1949 die Erde aufgeteilt in ‚entwickelt‘ und ‚unterentwickelt‘ – die Definitionshoheit dieses Binarismus hielt der ‚Westen‘ – die ‚entwickelte‘ Welt inne (vgl. Sbert 1993: 127 ff.). Im Sinne des Logozentrismus wurden Gegensatzpaare gebildet, wodurch der ‚Rest der Welt‘ immer durch die vom ‚Westen‘ abweichende Norm definiert wurde: weniger entwickelt, weniger zivilisiert, weniger industrialisiert (vgl. Apfel-Marglin 1990: 102-144). Die traditionell-imperialistische Repräsentationsform wurde mit der Möglichkeit auf Verbesserung, also ‚Entwicklung‘, fortgeführt. Durch ein beliebiges *Ensemble von Differenzen* wurde ein minderwertiges Derivat des ‚westlichen‘ Maßstabs kreiert. Durch aufgefrischte Fremdwertung – in kolonialer Manier – gelang es dem ‚Westen‘ sich selber aufzuwerten (vgl. Ziai 2006b: 34; 43).

Doch, so wurde suggeriert, sei dieser desolate Zustand der ‚Unterentwickelten‘ änderbar, denn jede Nation könne sich zu einem ‚entwickelten‘ Staat weiterentwickeln, dafür müssen nur die hinderlichen traditionellen und tribalen Bindungen gelöst und der ‚Westen‘ als Vorbild genommen werden (vgl. Sbert 1993: 130).

4.1.3.4. Entwicklung, (k)ein technisches Problem

‚Entwicklung‘ fungiert fortan als Allheilmittel, die Mängel der ‚unterentwickelten‘ Staaten können durch und mit ‚Entwicklung‘ bekämpft und auf lange Sicht geheilt werden. Es wird angenommen, dass Entwicklungsprobleme überall nach einem ähnlichen Schema auftreten, weshalb allen dieselbe ‚Medizin‘ versprochen werden kann: ‚westliche Entwicklung‘, durchgeführt durch ‚westliche Entwicklungs-Experten‘ (vgl. Ziai 2006b: 50). Entwicklungspolitik wurde somit entpolitisiert und zu einem technischen Problem, das aus den globalen Zusammenhängen hinausbefördert wurde.

Insofern wurde das Zusammenspiel zwischen ‚Unterentwicklung‘ und strukturellen Ausbeutungsstrukturen sowie Ungleichheiten ignoriert. Der Anthropologe und Post-Development-Denker James Ferguson spricht diesbezüglich von ‚Entwicklung‘ als ‚Anti-Politics-Machine‘ (vgl. 1994: 256). Die Reduktion der ‚Entwicklungsprozesse‘ auf technische Probleme teilt die Verantwortung einerseits und die Lösungskompetenz andererseits klar auf. Das Problem liegt im ‚Nicht-Westen‘. Und der ‚Westen‘ weiß, wie man es löst.

4.1.4. Fazit

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Post-Development-Strömungen Sensibilität, Machtverortungen und Kontingenzen der eurozentrischen Weltbilder und akteurszentrierte Entwicklungszusammenarbeit thematisieren und hinterfragen. Sie fordern neue Entwicklungsansätze wie Solidarität, Selbstbestimmung und Entwicklungen im Plural ins Zentrum zu rücken. Sichtweise und Zielvorstellung der Betroffenen im ‚Süden‘ sollten Gehör verschafft werden, sodass die Definitionsmacht von Entwicklung von ‚Experten‘ auf die Betroffenen übertragen wird (Ziai 2006a: 215).

4.2. Postkoloniale Ansätze

4.2.1. Analysestrategien

Postkoloniale Studien bzw. Ansätze sind kein in sich geschlossenes Theorie-Gebäude, sondern geprägt durch ihre Heterogenität und Widersprüchlichkeit. Es ist eine Art des (Um-)Denkens, eine Bewegung, die die gesellschaftlichen Realitäten als Wahrheitskonstruktion begreifen. Gemein haben sie die Kritik an ‚westlicher‘ Moderne und Kapitalismus. Postkoloniale Ansätze sind durch Poststrukturalismus und Dekonstruktion geprägt und von anti-kolonialen sowie anti-imperialistischen Strömungen und politischen Bewegungen beeinflusst.

Der Politikwissenschaftler und postkoloniale Schriftsteller aus Kamerun Achille Mbembe sieht die postkolonialen Ansätze als einen alternativen Umgang mit der Vergangenheit und seiner Emergenzen in der Moderne und Gegenwart (vgl. 2008: 11). Diese kritischen Ansätze dekonstruieren die ‚westliche‘ Philosophie und den Humanismus und kristallisieren die Negativeffekte heraus (vgl. ebd.: 1).

Die Ursprünge der postkolonialen Ansätze sind politisch motivierte, anti-koloniale und anti-rassistische Bewegungen. Ebenso wie Post-Development-Ansätze sind die Entwürfe der postkolonialen Denker meist marxistisch geprägt. Die Psychoanalyse fand ebenso seine Einbindung in die postkolonialen Debatten, wobei Frantz Fanon bereits in den 1950er Jahren den Antikolonialismus anhand der Psychoanalyse untersuchte.

Der britische Historiker und postkoloniale Denker Robert J.C. Young hebt die politische Motivation der postkolonialen Bewegungen hervor, denn diese politisch-motivierte Bewegungen der ‚Mehrheit‘, die jedoch politisch und hierarchisch gesehen die Minderheit im Entscheidungs- und Machtapparaten bilden – bilden die Basis der postkolonialen Theorieansätze (vgl. 2003: 1). Gleichwohl richten die postkolonialen Theoretiker ihren Blick insbesondere auf die neu entstehenden Staaten sowie auf die Prägung der Ex-Kolonialnationen durch den Kolonialismus und seine Kontinuitäten. So konstatiert der deutsche Kultursoziologe Andreas Reckwitz, dass ‚Peripherie‘²⁷, sowohl als auch das ‚Zentrum‘²⁴, Gegenstand der postkolonialen Analysen sind (vgl. 2008: 95). Es geht dabei um das Aufbrechen von Universalismen, Eurozentrismus, Ökonomismus und Determinismen, die sich im Sinne des foucault’schen Macht-Wissens-Theorem in diskursiver Art in Peripherie

²⁷ Im Kontext der Dependenztheorie steht die Peripherie für den ‚globalen Süden‘, Zentrum hingegen steht für den ‚globalen Norden‘.

und Zentrum breitgemacht haben (vgl. Peet & Hartwick 1999: 133). Die dominanten Stereotypen, die den ‚kolonialen Blick‘ – auch in zeitlich gesehener Postkolonialität – konstituieren, sind Analysegegenstand der postkolonialen Ansätze, wobei das Ziel ist, die kulturellen, ökonomischen, sozialen und psychologischen Nachwehen des Kolonialismus differenziert darzustellen (vgl. Young 2003: 2). Postkolonialismus als politische Agenda bedeutet Widerstand gegen die Hegemonie des globalen Imperialismus.

Postkoloniale Analysen beschäftigen sich daher mit der „Thematisierung des Fortbestehens und Nachwirkens einer Vielzahl von Beziehungsmustern und Effekten kolonialer Herrschaft“ (Conrad & Randeria 2002: 24).

Diesem Kontinuum der kolonialen Vergangenheit ist auch das Konzept der Entwicklungszusammenarbeit geschuldet, denn nur wer in einer tatsächlichen oder diskursiv-konstruierten überlegenen Situation ist, kann jemand anderem helfen – in direktem Zusammenhang steht hier das zu analysierende *weltwärts*-Programm. Diese imaginäre Überlegenheit entspringt dem kolonialen Diskurs. Die Unter- und Überordnung ist Produkt des Kolonialismus und lebt in moderner und aktueller Form heute weiter. Stereotypen, Projektionen, Mythen und Ängste sind weiter von strukturellen Rassismen geprägt und leben so die Emergenzen des Kolonialismus fort. Die Fremdadwertung dient der Selbstaufwertung und besteht auch in der Gegenwart als Konzept von Entwicklungspolitik (vgl. Scholtes 2011: 1).

Der Begriff ‚Postkolonial‘ soll keine Linearität oder teleologische Abfolge bedeuten, er versteht sich vielmehr als ‚Kontinuität nach einem Bruch‘. Es geht darum Persistenzen zu thematisieren, die in Vergessenheit geraten sind. Demnach ist die Dekolonialisierung ein fortwährender und andauernder Prozess und keineswegs mit der politischen Unabhängigkeit abgeschlossen.

Die koloniale Diskursanalyse bietet hier eine alternative Lesart der Kolonialvergangenheit, um die Gegenwart besser verstehen und verändern zu können (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 24). Postkoloniale Studien befassen sich mit der:

Kolonisierung als auch [...] einer fortwährenden Dekolonisierung und Rekolonisierung. Die Perspektive auf den (Neo-)Kolonialismus beschränkt sich dabei nicht auf eine brutale militärische Besetzung und Ausplünderung geographischer Territorien, sondern umfasst auch [und das ganz besonders] die Produktion epistemischer Gewalt. (ebd.: 8).

Analytisch arbeiten die meisten postkolonialen Theoretiker mit Diskursanalyse und Dekonstruktion. Durch Dekonstruktion versuchen die postkolonialen Herangehensweisen neue, andere Bilder ohne die geläufigen Vorzeichen zu zeichnen und zu theoretisieren (vgl. Scholtes 2011: 1). Diskursanalyse bedeutet, dass die Welt in Diskursen geordnet ist und diese bestimmen wie wir die Welt erkennen und ‚wahr‘-nehmen. Sie formen die Grenzen des

Un/Möglichen. Diskurse bestimmen, wie man über wen spricht, wer wie ist und wahrgenommen werden kann und wird – sie sind indirektes Machtinstrument. Diskurse bilden demnach mögliche Sichtweisen und dienen somit der ‚Wissensproduktion‘ und sind daher nicht trennbar von Macht und Machtverhältnissen. Der diesem ‚Wissen‘ immanente Eurozentrismus ist einer der Kritikpunkte des Postkolonialismus. Diese konstruierten, ethnozentrischen Leitbilder bewusst zu machen und alternatives Wissen aufzuzeigen ist Absicht der postkolonialen Ansätze (vgl. Ziai 2010a: 406). Standpunkte und Sichtweisen sowie Deutungsmuster sind nicht jenseits vom Kolonialismus analysierbar, sondern diskursiv in diesen verstrickt. Der ‚unterentwickelte‘ Teil der Welt ist Produkt der ‚westlichen‘ Projektion und Wunschvorstellung (vgl. Groß 2007: 2).

Primär werden Diskursanalysen im Bezug auf Repräsentationen vorgenommen, wobei die materiellen Verhältnisse in den Hintergrund rücken oder als Folge der diskursiven Verhältnisse zu verstehen sind. Auf diese (*linguistic und cultural*) *turns*²⁸ macht der Berliner Autor Udo Wolter aufmerksam. Sie markieren die Verschiebung von ausschließlich ökonomischen und materiellen Prozessen hin zu sprachlich-diskursiven und kulturellen Konstruktionen, die dann ebenso Wirklichkeit produzieren (vgl. 2002). Weiter formuliert der postkoloniale Intellektuelle George Lamming, die Macht des Diskurses und seine Beständigkeit passend: „We can change laws overnight; we may reshape images of our feeling. But this myth is most difficult to dislodge...“ (Lamming 1995: 15).

Unter dem Schlagwort Postkolonialität werden folglich diskursive Praktiken verstanden, die Widerstand gegen vergangene sowie neo-koloniale Machenschaften und (strukturelle) Rassismen ausüben (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 25). Dahingehend definiert der jamaikanische Soziologe und Kulturwissenschaftler Stuart Hall Kolonisation im Postkolonialismus nicht nur als

[...] die direkte Herrschaft imperialer Mächte über bestimmte Gebiete der Welt. Ich denke, sie bezeichnet vielmehr den gesamten Prozeß von Expansion, Erforschung, Eroberung, Kolonisation und imperialer Hegemonisierung, der die ‚äußere Gestalt‘, das konstitutive Draußen der europäischen und dann westlichen kapitalistischen Moderne seit 1492 bildete. (2002: 231).

Das Ziel der postkolonialen Studien ist dem eurozentrisch-imperialistischen Weltbild heterogene, komplexere Perspektiven entgegenzustellen. Des Weiteren wollen die Theorie-Strömungen die Entstehung und damit die Relativierung von ‚Wissen‘ und seiner Gültigkeit

²⁸ Die Cultural Turns haben zu einer Pluralisierung und Heterogenisierung von Forschung geführt. Turns versuchen das gültige und vorherrschende Weltbild auf den Kopf zu stellen und neue Wirklichkeitsoptionen aufzuzeigen. Der ‚linguistic turn‘ als Beispiel ist ein solcher Turn, da er Geschichte und Wirklichkeit nicht als äußerliche Tatsache gegeben ansieht, sondern als ein gesellschaftliches Konstrukt versteht und somit Veränderbarkeit impliziert (vgl. Bachmann-Medick 2010).

aufzeigen. Das Entlarven von komplexen Machtverhältnissen ermöglicht gleichzeitig eine Verschiebung beziehungsweise eine Unterbrechung dieser Verhältnisse, was das subversive Moment der postkolonialen Ansätze verkörpert (vgl. Scholtes 2011: 2). Stuart Hall konstatiert, dass das postkoloniale das Herauslösen der Geschichte aus den Meta-Erzählungen der Aufklärer sei (vgl. 2002: 228).

4.2.2. Der postkoloniale Entwicklungsbegriff

Wie Aram Ziai feststellt stellt es sich als schweres Unterfangen dar den Begriff ‚Entwicklung‘ im Rahmen der postkolonialen Studien einheitlich zu definieren, er wird widersprüchlich und sehr komplex verwendet, zudem ist seine Anwendung und Definition von Konzepten und Autoren interdependent (vgl. Ziai 2010a: 399).

Oftmals und vorherrschend bezieht sich ‚Entwicklung‘ auf eine „Verbesserung des Lebensstandards“ (vgl. z.B. die Millennium Development Goals etc.). Einen Wandel, der sich insbesondere in den Ländern des ‚globalen Südens‘ vollziehen soll. ‚Entwicklung‘ spielt sich demnach in einer scharf umrissenen Region ab und ist positiv konnotiert. Diese Entwicklungsdefinition hat sich in den konservativen und prädominanten Entwicklungsdebatten und -theorien durchgesetzt (vgl. ebd.: 400). Doch genießt ‚Entwicklung‘ nicht immer solch eine positive Konnotation. Ebenso oft formuliert ‚Entwicklung‘ – kritisch betrachtet – eine Norm und eine Abnorm: Die eigene ‚entwickelte‘ Norm einerseits und die weniger oder ‚unterentwickelte‘ Abnorm andererseits. Diese Aufteilung in ‚entwickelt‘ und ‚unterentwickelt‘ zeugt von einem offensichtlichen Ethnozentrismus/Eurozentrismus, wobei der Okzident als Maßstab aller Dinge fungiert und hergenommen wird. Es suggeriert auf der einen Seite Rückständigkeit und Fortschritt auf der anderen Seite. Dem ‚globalen Süden‘ wird ein Mangel an Fortschritt und ‚Entwicklung‘ diagnostiziert, dieser Befund wird aus globalen Wirtschaftsverhältnissen, geschichtlichem Kontext, kurz aus Machtverhältnissen herausgerissen und somit simplifiziert. Dieses Interpretationsmuster kaschiert jedoch die eigentliche Komplexität dahinter:

Hinter so charakterisierten „Entwicklungsproblemen“ verbergen sich jedoch äußerst heterogene Phänomene, deren Ursachen und Kontexte, die oftmals viel mit Machtverhältnissen, Privilegien und Exklusion zu tun haben, durch diese Bezeichnung überdeckt werden. Es wird begrifflich suggeriert, dass sich die Probleme durch Entwicklungsinstitutionen und -projekte, durch technische, unpolitische Eingriffe lösen lassen. (ebd.: 401).

Darüber hinaus suggeriert diese Auffassung von ‚Entwicklung‘ als technisches Problem, dass die Probleme hausgemacht und daher insbesondere interner Natur sind. Die Lösungen kennen

die ‚westlichen Experten‘ und der ‚globale Süden‘ muss diese nur über sich ergehen lassen bzw. implementieren. Daher steht der traditionelle Entwicklungsbegriff in enger Verbindung mit Treuhandschaft, Expertenwissen und deterministischem Evolutionismus (vgl. ebd.: 402).

4.2.3. Orientalismus

Edward Said wirft in seinem Werk *Orientalismus* die Frage auf, wie ‚Wahrheiten‘ und Geschichte produziert wurden und weiterhin werden. Er handelt in diesem Zusammenhang die Beziehung zwischen *Orient* und *Okzident* ab, um die Machtdiskurse und Hegemonien, die diesen Prozess regeln, zu analysieren. Er porträtiert, den Orientalismus als eine konstruierte Disziplin, in der der ‚Westen‘ seine Interessen vertritt bzw. idealisierte Kulturen verwissenschaftlicht (vgl. 1981: 8 ff.).

Edward Saids Studie ist eine Diskursanalyse, in der der Orient mehrere Funktionen für den Okzident erfüllt:

Erstens ist er Projektionsfläche von romantischen, exotischen und ahistorischen Abbildungen. Zweitens ist der Orient die Quelle der europäischen Zivilisation und Sprache – da er als Kontrastbild fungiert. Infolge des Orientalismus, gewinnt Europa selber an Identität und Stärke, erst hier erfährt Europa seine heutige Form (vgl. ebd.: 10).

Drittens stellt die (An-)Ordnung und die Anhäufung von ‚Wissen‘ über den Orient Macht über den Orient her. Die *Orientalisierung* des Orients dient dem ‚westlichen‘ „Stil der Herrschaft“ (ebd.: 10).

Der Orient wird vom Okzident ersponnen, erfunden, sodann restrukturiert und folgend dominiert (vgl. ebd.: 10 ff.). Die Repräsentation ist die Grundlage, die Legitimation für die Kolonialisierung – denn durch die Stellvertretung wurde eine Unterlegenheit des Orients modelliert und produziert (vgl. Castro Varela & Dhawan: 35). Das Wissen über den Orient ist ein Diskurs in Foucault'scher Hinsicht, indem der Orient vom Okzident politisch, wissenschaftlich, ideologisch, sozial und militärisch dominiert wurde (vgl. Said 1981: 12). Die ‚Wahrheiten‘, die konzipiert werden sind konsequenterweise nicht wie propagiert unparteiisch, unabhängig, unbegrenzt oder objektiv, sondern folgen den vorgegebenen Regeln, Richtlinien und Traditionen der Wissenschaft und des Machtdiskurses und sind daher durchtränkt von Kontrolle und Manipulation und einer „Mythologie der Schöpfung“, welche im Kräftesystem eingeschlossen ist (vgl. ebd.: 19 f. / 226 f.). Das hegemoniale System ist daher eingrenzend, was das „Schöpferische“ angeht, jedoch gleichzeitig produktiv in seinem

(diskursiven) Rahmen (vgl. ebd.: 23). Dazu fügen Castro Varela und Dhawan zuspitzend hinzu: „Nun handelt es sich nicht mehr „nur um einen Repräsentationsstil, sondern tatsächlich um eine Form der Schöpfung.“ (Castro Varela & Dhawan: 34). Somit bedeutet Repräsentationsgewalt unmittelbar Macht. Der Orient wurde konstruiert und gleichzeitig vereinnahmt – der Okzident eignete sich den Orient diskursiv an (vgl. ebd.: 34). „[...]Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind.“ sagt Nietzsche prägnant dazu (Nietzsche zitiert nach Said 1981: 228).

Durch die Überdeterminierung des Orients, die Fremddefinition, wurde der Orient in diesem ihm zugeschnittenem Rahmen gefangen, Gedanken und Aktionen waren nur in diesem Korsett denkbar. Es ist eine Ordnung und Einschränkung der möglichen Aussage über den Orient, der Diskurs sortiert folglich, „[...] that is to say the mental set-up, the symbolic forms and representations underpinning the imperial project.“ (Mbembe 2008: 2). Nicht der Orient selber spricht für sich, sondern der Okzident spricht stellvertretend für ihn und repräsentiert ihn (vgl. Said 1981: 30). Durch die stellvertretende Repräsentation der Abwesenden wird die ‚brutale‘ Realität, die Unüberschaubarkeit und Diversität der Wirklichkeit, verkürzt und ideologisch verfärbt (vgl. ebd.: 12). Demnach ist auch die Beziehung zwischen Orient und Okzident eine Machtbeziehung, wobei der Okzident hegemonial über den Orient herrscht. Dies ist entscheidend geprägt über die Wissensproduktion und ein von ‚westlichen Wissenschaftlern‘ und ‚Forschern‘ angefertigtes Wissensarchiv, da der Okzident ein Definitionsmonopol gegenüber dem Orient besitzt.

Durch diese Fremdzuschreibung infolge des Orientalismus gewinnt der Okzident selber an Identität und Stärke, erst dadurch erfährt er seine heutige Form, Zivilisation und hegemoniale Stellung (vgl. ebd.:10). Der Orientalismus ist Ergebnis einer kulturellen Hegemonie, in der die Annahme verfestigt wurde, dass der ‚Westen‘ dem ‚Rest‘ überlegen sei (vgl. ebd.: 15).

Der Kolonialismus ist demnach nicht nur eine physische und materielle Angelegenheit, bei dem wirtschaftliche Interessen allein vorherrschen, sondern ebenso eine psychische und mentale, wobei ein ganzer Wissensapparat, „a whole apparatus of knowledge“ (Mbembe 2008: 6), erschaffen wurde.

Wie Fanon es formulierte, reagiert der ‚Schwarze‘ auf die Fremddefinition, respektive den Wissensapparat, entweder um sie zu negieren, oder sie zu bestätigen. Sein Verhalten ist eine direkte Reaktion auf den von außen aufoktroierten Zustand: „Nach allem, was gesagt wurde, versteht man, dass die erste Reaktion des Schwarzen darin besteht, nein zu sagen zu denen, die ihn definieren wollen. Man versteht, dass die erste Aktion des Schwarzen eine Reaktion ist [...].“ (1980: 27).

Dieses diskursive Imaginationsregime organisiert soziale Tatsachen und schafft Realitäten. Durch die Zuhilfenahme des Regimebegriffs²⁹ wird die klare Trennung von Beherrschtem und Herrschendem verwischt, denn die Unterlegenen reproduzieren die hierarchischen Verhältnisse unter anderem sogar selbst, da sie die Subordination bereits verinnerlicht und anerkannt haben (im Sinne der Epidermisierung; siehe Kapitel: 4.1.3.1.). Daher ist das Machtverhältnis von Beherrschtem und Beherrschendem ambivalent und fragil, ähnlich wie das Hegemoniekonzept von Antonio Gramsci, das nur mit der Zustimmung des Unterlegenden funktioniert. Der daraus resultierende, verinnerlichte Minderwertigkeitskomplex hat sich als konstitutives Merkmal des ‚Unterentwickelten‘ durchgesetzt.

Der Orientalismus erweist sich insofern als eine Struktur kultureller Hegemonie und Herrschaft (vgl. Said 1981: 10 ff.). Saims Arbeit ist eine wegweisende postkoloniale Studie, die den Zusammenhang von Wissen und Macht erhellt.

In Anlehnung an Saims Orientalismus spricht Hall von „Der Westen und der Rest“ (1994: 137). Der ‚Rest‘ ist das minderwertige Derivat des ‚Westens‘ (vgl. Ziai 2006b: 43). Der ‚Rest‘ ist der Gegenpol, das primitive Gegenbild des globalen ‚Nordens‘. Dieser Hegemoniediskurs produziert ein ‚Ensemble von Differenzen‘, das die Sprachweise über den ‚Westen‘ und den ‚Rest‘ gängelt und regelt (vgl. Hall 1994: 149 f.). Diese diskursive Macht über den ‚Rest der Welt‘ wird durch ein immer wiederkehrendes und schematisch sich wiederholendes Repräsentationssystem aktuell gehalten (vgl. Hall 1992: 277ff).

4.2.4. ‚Othering‘

Postkoloniales Denken befasst sich mit dem Werden oder vielmehr Machen der Welt (‚worlding‘ – ‚Welt machen‘) als diskursives, imperiales Produkt (vgl. Spivak 1990: 1; 7). Die Welt wird als diskursives Produkt von Wahrheitskonstruktion begriffen. Aus ethnozentrischer Perspektive wird eine Welt gebildet, die Wissen produziert und die wiederum selbst aus ersponnenem Wissen erzeugt wurde (vgl. Gutiérrez Rodríguez 2010: 278). ‚Othering‘ bedeutet die Konstruktion des Selbst durch die Repräsentation des Fremden. Der Fremde ist der ‚Unterentwickelte‘. Und die Konstruktion des ‚Unterentwickelten‘, des

²⁹ Der Regimebegriff wird hier in Anlehnung an den Hegemoniebegriff Gramscis benutzt. Bezogen auf Antonio Gramsci wird das Interesse der wenigen Mächtigen, zum Interesse aller erklärt wodurch nicht etwa durch pure Gewalt geherrscht und beherrscht wird sondern auch insbesondere durch die Zustimmung der Unterdrückten selbst. (vgl. Candeias & Kaindl 2010).

‚Other‘ führt im Umkehrschluss zur Konstruktion eines ‚emanzipierten, entwickelten weißen‘ Subjekts (vgl. ebd.: 279). Der Wert des ‚Westens‘ entspringt dem Mangel an Wert vom ‚Rest der Welt‘. Ohne die hergestellte Unterlegenheit der oder des Anderen kann es keine eigene Überlegenheit geben. Das Andere, das ‚Unterentwickelte‘ musste erst einmal erschaffen werden, damit der Okzident selber im Kontrast dazu als ‚entwickelt‘ und ‚rational‘ erscheinen konnte. Diese koloniale Indienstnahme des ‚globalen Südens‘ resultiert aus einem Repräsentations- und Wissenssystem, in dem ein ‚Othering‘ betrieben wurde und weiterhin wird (vgl. ebd.: 274; 277). Die Abgrenzung konstituiert Identitäten.

Gayatri Chakravorty Spivak nennt diesen Prozess ‚Veränderung‘, bzw. ‚Othering‘. Das ‚Othering‘ ist eine aktive Herstellung des Anderen bzw. der ‚Andersheit‘. Das Fremde ist ein Konstrukt und nicht von dem Eigenen abgrenzbar, denn kontrastierend vom Fremden bildet sich das Eigene davon ab. Das Eigene existiert nur in direkter Interdependenz vom Fremden.

Der indische Kulturwissenschaftler Homi K. Bhabha formuliert, dass erst durch die Kontrastierung von Eigenheit und Andersheit sich „[...] soziale Souveränität und menschliche Subjektivität [...]“ (2000: 90) entwickeln lässt.

Stuart Hall identifiziert ‚Othering‘ als einen (in sich abhängigen) Dualismus. Der ‚Rest‘ ist von konstitutioneller Bedeutung, denn ohne ihn kann man den ‚Westen‘ nicht darstellen. Im Sinne des Binarismus existiert das Eine nicht ohne das Andere (vgl. 1994: 173).

Nur vor dem Hintergrund dieses kolonial-diskursiven Hierarchiekonstrukts kann der ‚westliche Entwicklungsexperte‘ dem ‚Unterentwickelten‘ helfen und daraus folgt eindeutig: Die Entwicklungszusammenarbeit steht in direkter Abfolge des kolonialen Diskurses und dem Prozess des ‚Othering‘. Dahingehend wird ‚Entwicklung‘ wird aus postkolonialer Perspektive auch als „paternalistische Mission“ empfunden und kritisiert (vgl. Groß 2007: 2). Entwicklungszusammenarbeit ist also weder wertungsfrei noch unschuldig, sondern ein Kontinuum kolonialer Machtverhältnisse (vgl. Scholtes 2011: 2).

4.2.5. Wissensproduktion

Wissen über eine Gruppe bedeutet Macht über diese, insbesondere wenn dieses Wissen mit einer Institutionalisierung einhergeht. Der ‚westlichen‘ Wissensproduktion folgt die (Ab-) Wertung und Subordination alles ‚nicht-westlichen‘.

Im *The Post-Colonial Studies Reader* bemerken die Herausgeber Bill Ashcroft, Gareth Griffiths und Helen Tiffin, dass im Namen der Zivilisierung, ‚Entwicklung‘, Demokratisier-

ung etc. der ‚Rest der Welt‘ als mangelbehaftetes Derivat diskreditiert wird (vgl. 1995: 1). Die Akkumulation von ‚Wissen‘ über den Orient oder die/ den Anderen schlechthin hat ein imperiales Hierarchiegefälle etabliert, indem der ‚globale Süden‘ zur ‚unterentwickelten‘ Zone wurden – zu einem mangelbehafteten Spiegelbild des ‚emanzipierten, rationalen weißen‘ Subjekts.

Edward Said hat in seinem Standardwerk *Orientalismus* zum Postkolonialismus diese diskursive Kolonialisierung des Orients festgehalten und aufgezeigt. Diskurse, also die Anhäufung von Wissen und dessen Anwendung, produzieren den Orient, stellen diesen her. Wobei dieses diskursive Produkt insbesondere aus Projektionen, Lügen und Mythen besteht und keiner exakten Wirklichkeit entspricht (vgl. 1981).

Dieses diskursive Konstrukt der Aufklärung entstand durch einen Willen zur Ordnung, den Drang alles erklären zu können sowie dem Versuch Machtverhältnisse zu konsolidieren und zu stärken. Durch diesen „Erkenntnisfundamentalismus“ wurde im Laufe der Aufklärung eine Wissenschaft etabliert, die obendrein beanspruchte objektiv und universalistisch zu sein (vgl. Hoppe 2002: 26). Stuart Hall zeigt auf, dass dieser Epistemologiewahn der Aufklärung dazu geführt hat, dass sich die heutigen ‚Wissenschaften‘ und Denkweisen auf Dichotomien, Kategorisierungen und Bewertungen stützen (vgl. 1994: 139 ff.). Er manifestiert, dass die Aufklärung aus *Phantasien*, dem klassischen Wissen aus Altertum und Mittelalter, religiösen Quellen, der Mythologie und aus zum Teil fiktiven Reiseberichten bestand. Dies diente der Einschreibung von einer (Welt-)Ordnung, Sinnhaftigkeit und Struktur (vgl. ebd.: 156). Die Aufklärung, heutige sprachliche Gebilde, aber auch die etablierten noch heute praktizierten (Macht-)Diskurse entsprechen Idealisierungen, einem Wunschdenken, einer Unfähigkeit, Differenzen als solche zu erkennen bzw. diese zu respektieren. Diese eurozentrische Wahrnehmungsweise ist Ergebnis des, durch den Orientalismus, akkumulierten ‚Wissens‘ ohne ausreichende Evidenz (vgl. ebd.: 166f.). Sie rekonstruiert die Mächteverhältnisse unbemerkt und konserviert diese bzw. reproduziert diese selbstständig und kontinuierlich.

Stuart Hall illustriert den vorherrschenden Determinismus als konstitutives Moment der Aufklärung. „Am Anfang war die ganze Welt Amerika.“ (ebd.: 171) zitiert Hall, John Locke und verdeutlicht hiermit das unbeweglich starre Stufensystem des Fortschrittmythos‘ als Fazit der Aufklärung.

Theoretiker der Aufklärung (wie zum Beispiel Adam Smith, John Locke, oder Jean-Jacques Rousseau und Denis Diderot) konzipierten eine Doktrin der Entwicklungsphasen, einem universalistischem Weg *einer* ‚Entwicklung‘. Die in der ‚Neuen Welt‘ ‚entdeckten‘ Gesellschaften spiegeln demnach die Vergangenheit, das heißt die ersten, primitiven

Durchgangsstadien der Entwicklung der Menschheit wider, befinden sich also ganz unten auf dem oben beschriebenen Entwicklungspfad. Mit der Beurteilung und Zuordnung, wo auf dem vorgestanzten Entwicklungspfad sich eine Gesellschaft gerade befindet, werden die Eingriffe, die später immer wiederkehrenden (Entwicklungs-)Interventionen und die strukturellen Benachteiligungen bis hin zur Versklavung dieser Menschen legitimiert. Hier liegen die Grundsteine für die noch heute befeuerten Machtdiskurse und deren Verwissenschaftlichung, die dem ‚Anderen‘ die inferiore Rolle der ‚Peripherien‘ einschreibt (vgl. ebd.: 173).

4.2.6. Repräsentation

‚Othering‘, Orientalismus und die Akkumulation eines Wissensarchivs über das Fremde sind alles Formen der Repräsentation. Sie folgen der Annahme, dass etwas Abwesendes durch etwas Anwesendes dargestellt, erklärt oder stellvertretend *re*-präsentiert werden kann.

Dieser, von den postkolonialen Theoretikerinnen Gaile Cannella und Kathryn Manuelito, genannte „Eurocentric error“ besteht in der Annahme, dass das ‚westliche‘ Subjekt das Recht und die Macht beansprucht, andere stellvertretend zu (re-)präsentieren. Doch durch die Verwobenheit mit Kultur, Geschichte, Macht und Sprache ist das Subjekt nicht unschuldig und dementsprechend nicht neutral, geschweige denn objektiv. Eine neutrale und objektive Repräsentation ist nach Cannella und Manuelito nicht möglich. Die konstruierten ‚Wahrheiten‘ sind vielmehr Projektionen, respektive „misrepresentations“ von alten Mythen und rigiden Stereotypen. Die Macht der Repräsentation und Definition befindet sich ungleich aufgeteilt in den Händen der ehemaligen Kolonialherren, weshalb in diesem Zusammenhang Cannella und Manuelito von „new colonialism“ (vgl. 2008: 48) sprechen. Diese Fehlrepräsentationen „[...] have reinscribed old forms of review and exclusion, as well as generated new methods to discredit and silence“ (ebd.: 55).

Menschen, die existieren und daher für sich sprechen könnten, werden durch Repräsentation durch andere möglicherweise unhörbar und unsichtbar gemacht, da für sie stellvertretend und repräsentativ gesprochen wird. Daher birgt Repräsentation eine Doppeldeutigkeit, die von der Theoretikerin Spivak herausgearbeitet wurde: Das Sprechen *von* aber auch das Sprechen *für* jemanden als stellvertretende Inszenierung (vgl. 2008: 28 ff.).

4.2.7. Subalterne³⁰

Gayatri Chakravorty Spivak kritisiert in ihrem wegweisendem Artikel *Can the Subaltern Speak?* diese stellvertretende Inszenierung der Subalternen, durch die von den französischen Philosophen Gilles Deleuze und Michel Foucault formulierte Repräsentationsberechtigung.

In ihrem Aufsatz verneint Spivak, dass die Subalterne sprechen oder man als Intellektueller für diese sprechen kann, und wollte damit manifestieren, dass die „epistemische Gewalt des Imperialismus“ (2008: 56) den Subalternen die Sprecherposition genommen hat: Sie sind bereits als ‚das Andere‘ des ‚westlich-rationalen Subjekts‘ konstituiert worden. Die Subalterne hat zwar eine Stimme, doch ist „[...] das Hören hegemonial (vor-) strukturiert [...].“ (Castro Varela & Dhawan 2005: 76).

Spivak betont weiter, dass die Subalterne nicht sprechen kann, da ihr ein „falsches Bewusstsein“ immanent ist. Die „Hegemonie des Begehrens“, also die Fremdbestimmung der Subalternen durch den Okzident, verhindern dies (vgl. 2008: 26). Durch einen subjektlosen Prozess der Geschichte, in einem künstlich erschaffenen Raum der Ökonomie und deren künstlichen Existenzbedingungen, wird eine fremdbestimmte Ideologie, ein unpersönliches Interesse etabliert. Die Subalterne kann somit – ohne eine Bewusstseinsrevidierung, bzw. -neuformulierung – keine Begehrensidentitäten konstruieren, da die Basis (die ökonomische Struktur/„Realität“) unnatürlich ist, nicht aus ihrem erwachsen ist. Sie sind Fremde im eigenem Raum, durch die ihnen aufoktroierten ökonomischen und diskursiven Bedingungen (vgl. ebd.: 30 ff.). Sie bewegen sich in einer künstlich erschaffenen Welt.

Die Subalterne befindet sich in der Gewalt des ‚westlichen‘ Diskurs‘, sie wird (teil-)definiert durch ihn und erfährt eine ideologische „partielle Neudefinition“ (bzw. Fremddefinition) (vgl. ebd.: 42). Sie hat keinen Platz und keine Stimme. Spivak nimmt hier Karl Marx zur Hilfe: „Die Parzellenbauern³¹ sind daher unfähig ihr Klasseninteresse im eigenen Namen, sei es

³⁰ Spivak richtet sich gegen politische ‚masterwords‘, wobei sie unter ‚masterwords‘, abstrakte, homogenisierende Überbegriffe, wie *die* Frauen, oder *die* Arbeiter versteht. Sie plädiert folglich für den Begriff der *Subalternen*, die als heterogenes, prä- und postkoloniales Subjekt, im Sinne der Intersektionalität (vgl. Lutz/Herrera Vivar/Supik 2010: 17), verstanden werden soll, dass in Verschiedenartigkeit unter Ausbeutung und Unterdrückung leidet, wobei sie davor warnt, deren Diversität und Widersprüchlichkeit zu ignorieren (vgl. Castro Varela & Dhawan: 67).

³¹ „Die Parzellenbauern bilden eine ungeheure Masse, deren Glieder in gleicher Situation leben, aber ohne in mannigfache Beziehung zueinander zu treten. Ihre Produktionsweise isoliert sie voneinander, statt sie in wechselseitigen Verkehr zu bringen. Die Isolierung wird gefördert durch die schlechten französischen Kommunikationsmittel und die Armut der Bauern. Ihr Produktionsfeld, die Parzelle, läßt in seiner Kultur keine Teilung der Arbeit zu, keine Anwendung der Wissenschaft, also keine Mannigfaltigkeit der Entwicklung, keine

durch ein Parlament [...] geltend zu machen.“ (Marx zit. nach Spivak 2008: 35). Es gibt kein kollektives Bewusstsein, es ist vielmehr heterogen, denn es ist durch die ökonomische Ausbeutung und die geopolitische Herrschaft kaschiert (vgl. ebd.: 22/31/49).

Spivak zeigt die Kontinuität der dynamischen ökonomischen Situation auch nach der Dekolonialisierung auf (vgl. ebd.: 57). Der Subalternen wurde die aktive Teilhabe an ihrer Geschichte genommen, denn sie wurde eingebettet in das positivistisch-aufklärerische, okzidentale Bild einer deterministischen Stufenentwicklung, im Rahmen der kolonialen Produktion der Subalternen, indem die Subalterne die unterste Stufe des Entwicklungsmodells repräsentiert. Die Subalterne wurde bereits eingehend beschrieben und hat daher keinen Platz für die eigene Darstellung (vgl. ebd.: 57). Es gibt keinen Raum für die Subalterne, bzw. keinen Platz in diesem, denn der Raum ist voll, voll von Anderen, die diese Subalterne vertreten und für diese sprechen und gesprochen haben (vgl. ebd.: 103).

Das oft missverstandene Statement Spivaks soll keine Sprachlosigkeit im vollen Umfang bedeuten, sondern im Sinne der „epistemische[n] Gewalt des Imperialismus“ (ebd.: 56) ist das Sprechen und dessen Wahrnehmen vorstrukturiert und daher eingeschränkt.

Die Migrationsforscherin Manuela Bojadžijev sieht innerhalb dieser epistemologischen Herrschaft dennoch Raum für Widerstand. Denn Herrschaft ist immer auch Antwort auf Widerstand und Widerstände sind auch immer Antwort auf Herrschaft: Sie bedingen sich gegenseitig, sie restrukturieren, konsolidieren sich immer wieder neu. „Die Brüche und Kontinuitäten in der Geschichte [...] zeigen, dass die herrschaftlichen Praktiken, selbst dort, wo sie die Kämpfe unterbrechen, nichts auflösen können, ohne es in einer neuen, reorganisierten Weise wiederherzustellen.“ (2006: 160).

Dieser produktive Herrschafts- und Machtbegriff entwirft ein handlungsfähiges Subjekt³², das mit mehr oder weniger konkreten Widerstandspotenzial ausgestattet ist. Macht ist aus diesem Grund nicht nur repressiver Natur, sondern im produktiven Sinne bietet Macht dem Subjekt den Anlass Position zu beziehen, in Relation zur Macht. Insofern produziert Macht Gegenmacht und formt demzufolge potenziellen Widerstand – Herrschaft und Macht dienen so gesehen auch als Referenzrahmen für Subversion und Positionierung.

Verschiedenheit der Talente, keinen Reichtum der gesellschaftlichen Verhältnisse. Jede einzelne Bauernfamilie genügt beinahe sich selbst, produziert unmittelbar selbst den größten Teil ihres Konsums und gewinnt so ihr Lebensmaterial mehr im Austausch mit der Natur als im Verkehr mit der Gesellschaft. Die Parzelle, der Bauer und die Familie; daneben eine andre Parzelle, ein anderer Bauer und eine andre Familie.“ (Marx & Engels 1960: 198).

³² diese Handlungsfähigkeit wird in den Cultural Studies auch *Agency* genannt (Lutter & Reisenleiter 2008: 14).

Hier wird deutlich, dass die Subalterne nicht nur passiv Paradigmen folgt und stumm ist, sondern selber relativ autonom Realitäten schafft, durchaus ihre Interessen erkennen kann und darüber hinaus sich auch für deren Realisierung einsetzt (vgl. ebd.: 161).³³

Doch muss differenzierter, wie Nikita Dhawan es tut, ergänzend postuliert werden, dass die Subalterne nicht dargestellt werden darf „[...] als seien sie sich stets ihrer Interessen bewusst und dazu in der Lage, diese auszudrücken.“ (2009: 57). Darüber hinaus ist festzuhalten, dass die Subalterne keine homogene Gruppe verkörpert, sondern unter verschiedensten Lebensbedingungen leben.

4.2.8. Mimikry³⁴

Der von Homi K. Bhabha eingeführte Begriff *Mimikry* ist konstitutiv durch seine Ambivalenz gekennzeichnet: Der Fremde oder ‚Eingeborene‘ ist fast, aber doch nicht ganz dasselbe wie der ‚weiße Mann‘. Zwischen dem Eigenen und dem Fremden muss immer eine ambivalente Differenz fortbestehen (vgl. 2000: 126). Durch die (Fremd-)Definition des ‚Eingeborenen‘ durch die kursierenden Mythen, wird die (koloniale) Autorität stabilisiert und der Fremde kontrolliert. Homi K. Bhabha spricht in diesem Zusammenhang von einer Aneignung des Fremden durch diese (Fremd-)Beschreibung (vgl. ebd.: 127). Die stereotype Zuschreibung, entsprungen einerseits aus Vertrautheit und andererseits aus Gefahr, führt zu einer konträren Normalität. Das Fremde wird als defizitäre Abnorm des Eigentlichen, des Eigenen formuliert und somit diskriminiert – es ist und wird immer makelbehaftet bleiben (vgl. ebd.: 128). Durch die rassistische Ordnung kann das kolonialisierte Objekt nicht den Subjektstatus des kolonialisierenden Subjekts einnehmen. Das koloniale Andere kann nicht so werden wie das kolonialisierende Eigene. Der Unterschied besteht einerseits im ‚Englischsein‘ und andererseits im ‚Anglisiertsein‘, wodurch sich die Macht über das (post-) koloniale erstreckt. Im Sinne Antonio Gramscis kann man hier von *Hegemonie* sprechen, da diese Herrschaftsform

³³ Die trotz diskursiver Eingeschlossenheit vorhandene relative Autonomie, die Bojadžijev hier unter Beweis stellt, ermöglicht mir als Forscher erst überhaupt mit meinen Gesprächspartnern – die als Subalterne gefasst werden können – zu kommunizieren.

³⁴ Der Andere muss different vom Selbst bleiben, damit das Selbst Eigen bleiben kann. Das Eigene ist reziprok vom Anderen dependent. Wenn das Andere so wird wie das Selbst, erkennt sich das Selbst nicht mehr – denn die Differenz ist konstitutiv für das Selbst. Diese Ambivalenz ist bezeichnend für Bhabhas *Mimikry* (vgl. 2000: 126).

indirekt, kaschiert und teilweise vom ‚Anderen‘ selbstgewollt und deshalb so besonders wirksam ist (vgl. Castro Varela & Dhawan: 90 f.).

Die Doppeldeutigkeit der Mimikry wird deutlich, weil nur eine ethnozentrische Differenz des ‚weißen Mannes‘ gegenüber dem Anderen akzeptiert wird, eine demnach minderwertige, unvollkommene Kopie des Originals (‚weißer Mann‘), hängengeblieben im niedrigen Entwicklungsstadium (vgl. Bhabha 2000: 129 ff.). Hingegen die Differenz des Anderen gegenüber dem ‚weißen Mann‘ wird „gleichzeitig (universalistisch) geleugnet und (essentialistisch) verfestigt“ (Ziai 2006b: 34). Das Fremde ist das unterentwickelte Eigene - die Mimikry.

Dem Fremden bleibt scheinbar konsequenterweise nur die Assimilation, wie dies Frantz Fanon in seinem ersten, einflussreichen Werk *„peau noir masque blanche“* manifestierte (vgl. Bhabha 2000: 132). „Verfestigt wird die Differenz, da trotz aller Erziehung und »Hebung« der Kolonisierten diese innerhalb der Diskursordnung immer wesensmäßig minderwertig bleiben und nie ganz das Zivilisationsniveau des weißen Mannes erreichen.“ (Ziai 2006b: 34).

Der koloniale Diskurs ist daher ein ‚dynamisches Beziehungsmuster‘, das auf beide – Subjekt und Objekt angewiesen ist und sowohl Aktion als auch Reaktion benötigt. Da der Kolonialherr den Kolonialisierten braucht, ist dieser zirkuläre Prozess instabil (vgl. Castro Varela & Dhawan: 92). Durch die Instabilität besteht die Möglichkeit einer Schwächung und Untergrabung dieses reziproken Subjektivierungsprozesses.

Dieser Widerstandsmechanismus des subalternen Subjekts innerhalb des Mimikry-Konzepts ist das subversive Moment. Die Kolonisatoren brauchen die Kolonialisierten, um die kulturelle Differenzierung als Machtpraxis und Dominanzstruktur aufrecht zu erhalten. Demnach besteht in diesem ‚dynamischen Beziehungsmuster‘ die Möglichkeit zur Machtentziehung durch den Kolonialisierten (vgl. ebd.: 91). Dieser Machtentzug fungiert durch eine Untergrabung der kolonialen Identität. Die Autorität des Kolonialisierenden steht in unmittelbarem Zusammenhang, respektive in Interdependenz zum Kolonialisierten. Durch die Nichtanerkennung der Kolonialherren kann die Herrschaft und sein Diskurs destabilisiert werden. Bhabha zeigt hier die Grenzen kolonialer Herrschaft auf (vgl. Ziai 2010a: 405).

Als Auflösung dieses endlosen Spiels legt Bhabha den *Dritten Raum* dar, respektive den Raum ‚in between‘, wobei durch eine hybride Verschmelzung beider ein dritter, alternativer, heterogener Subjektivierungsprozess stattfinden kann. Dieses dislozierte, postmoderne Subjekt nennt Stuart Hall das *dezentrierte Subjekt* (siehe Kapitel: 8.3). Diese Fremdheit im Subjekt selbst ist die Voraussetzung einer gemischten Kultur, einer *Mélange* verschiedener

Identitäten, die sich im Subjekt befinden und sich unbegrenzt kreuzen, aber sich ebenso kontradiktorisch gegenüberstehen (vgl. Hall 1994: 182 ff). Durch diese hybride Identitätsformierung versucht Bhabha Inkohärenzen im Diskurs zu demonstrieren, die durch Bedeutungsverschiebungen Chancen auf Subversion und Widerstand formieren (vgl. Ziai 2010a: 405).

4.3. Widerstand und Subversion

Wie bereits kurz in den Kapiteln *Mimikry* und *Subalterne* angesprochen besitzen die gewählten Analyse Kriterien Post-Development und Post-Kolonialismus subversive Charakterzüge: „[...] postkoloniale Perspektiven haben demnach einen widerständigen, transformativen Anspruch.“ (Aikins & Franzki 2010: 16). Dies ist nicht zu letzt deshalb der Fall, da die Theorieströmungen aus sozialen, politischen Bewegungen heraus erwachsen sind (vgl. Ashcroft 2001; vgl. Hall 2003).

4.4. Intersektionalität³⁵ der Theorieströmungen

Postkoloniale Kritik und Post-Development Strömungen haben, wie sich zeigte, ähnliche Kritikpunkte und ebenso ähnliche Analysestrategien. Beide Theorieströmungen zweifeln ‚Entwicklung‘ als Konzept an und negieren ebenso die Zielvorstellung des Konzepts. Darüber

³⁵ Ich verwende den Begriff hier technisch, doch ist *Intersektionalität* ein feststehender Begriff, der die Heterogenität von Identitäten in sozial konstruktivistischer Form betont. Intersektionalität thematisiert die immanenten Differenzen von unterdrückten Subjekten und versucht auf die Mehrdimensionalität und Komplexität von Identitäten und sozialen Positionen hinzuweisen. Weiters bedeutet Intersektionalität, Kategorien wie, „Rasse“, Klasse und Geschlecht als „interlocking systems of oppression“ (Collins 1990 zitiert nach: Lutz/Herrera Vivar/Supik 2010: 11) zu reflektieren. Unterdrückungssysteme wirken zusammen, nie voneinander getrennt, sondern ergänzen sich und sind ineinander verwoben, sodass eine Analyse eines einzelnen Differenzsystems andere außer Acht lässt und somit neue Unterdrückungsformen formt, da Mehrstimmigkeiten ignoriert werden. Intersektionalität liegt, durch die breite intersektionale Analyse, das Potenzial inne Exklusionsprozesse zu erkennen und Zugehörigkeitssessentialismen zu dekonstruieren und in Frage zu stellen (vgl. Lutz/Herrera Vivar/Supik 2010: 9-30). Intersektionalität ist folglich eine machtkritische Analyse, die Privilegien sowie Benachteiligungen erfasst und „Unsichtbarkeiten von Wechselbeziehungen“ (Walgenbach 2010: 247) sichtbar macht.

hinaus verbindet sie die Diskursanalyse als Werkzeug für das Aufdecken der Verquickung von Macht und Wissen, wobei sie sich nicht nur auf ökonomische, sondern ebenso auch auf soziale, politische und kulturelle Determinanten stützen.

Überdies erscheint es mir essentiell und unumgänglich, bei der Analyse von interkulturellen Begegnungen, *Rassismen* zu diskutieren und fernerhin den Ansatz der *Critical Whiteness* zu verdeutlichen.

4.5. Rassismus

Rassismus³⁶, insbesondere der *strukturelle* Rassismus, ist integraler Bestandteil der postkolonialen sowie der Post-Development-Ansätze. Rassismus ist in dieser Hinsicht ein System aus Praxen und Diskursen.

Rassismus wird häufig als subjektivierend begriffen, der „in den Händen dominanter Gruppen“ liegt und mechanisch zum Einsatz komme. Das induziert einen ständig gleichen Rassismus, ein Kontinuum. Doch so wirft Bojadžijev auf, sind Rassismen vielmehr Konjunkturen als Kontinuitäten unterworfen. Rassismus wird immer wieder neu ausgehandelt, es sind immer andere die *Sündenböcke* (vgl. 2006: 157). Es ist ein konjunkturelles und flexibles Phänomen, das nie an Aktualität verliert (vgl. Bojadžijev & Saint-Saëns 2006: 4). Diese Rassismen sind eingebettet in den kulturell-nationalistischen Kontext und damit nicht gleich (vgl. Demirović & Bojadžijev 2002).

4.5.1. Definition

In Anlehnung an den renommierten französischen Rassismustheoretiker Albert Memmi besteht “[d]er Rassismus [...] in einer Hervorhebung von Unterschieden, in einer Wertung dieser Unterschiede und im schließlichen Gebrauch dieser Wertung im Interesse und zugunsten des Anklägers.” (1987: 44).

³⁶ Es gibt viele verschiedene Formen des Rassismus und diverse Definitionen aus unterschiedlichen Diskursen (kolonialer Rassismus, Antisemitismus, Antislamischer Rassismus, Moderner Rassismus etc.) (vgl. Rommelspacher 2009). Rassismus spielt sich zwischen angeblicher Wissenschaft und aktiver Diskriminierung ab. Dementsprechend vielfältig sind die Diskussionen über Rassismen. Ich beschränke mich jedoch auf den strukturellen respektive institutionellen Rassismus (vgl. Hund 1999).

Rassismen schreiben Menschen anhand körperlicher Merkmale bestimmte soziale, religiöse, kulturelle Eigenschaften und Verhaltensmuster zu. Diese Eigenschaften werden verabsolutiert, naturalisiert und gewertet. Rassismus ist eine uneindeutige Ordnungskonstruktion und -struktur, die anhand äußerlich sichtbarer Unterschiede soziale Ungleichheiten und Privilegien zuschreibt und legitimiert. (vgl. Arndt 2006; Ziai 2009). Gruppen werden anhand von natürlichen Differenzen polarisiert und als in sich homogen definiert, sodann werden sie einer als natürlich dargestellten Hierarchieordnung eingegliedert. Folglich sind ‚Weiß‘ und ‚Schwarz‘ keine Hautfarben, sondern polit-soziale Positionen und Positionierungen.

Rassismus markiert und betont willkürlich flexible Differenzen, die von einer Gruppe dazu genutzt werden, sich gegenüber einer Anderen abzugrenzen (vgl. Hall 2004). Diese Abgrenzungen dienen dazu ökonomische, politische, kulturelle und soziale Handlungen und Privilegien zu begründen und zu rechtfertigen. Anhand von meist sichtbaren, phänotypischen Merkmalen, aber auch aufgrund von Merkmalen wie Herkunft wird Gruppen der Zugang zu materiellen oder symbolischen Ressourcen und Kapital entweder verwehrt oder zugesichert. Der französische Philosoph und bekannte Marxist Étienne Balibar definiert Rassismus als (politisches) Mittel zum Zweck, es legitimiert Ausschluss und Privilegierungen (vgl. 1990: 23). Rassismus organisiert und formt eine rassistische Gesellschaft und prägt sie durch Stereotypisierungen. Rassismus in der Gesellschaft nimmt den Opfern die Möglichkeit der Definition, sie sind Opfer einer Fremdefinition (vgl. Fanon 1980: 71 ff.). Rassismus durchtränkt Wissenschaft, Lehre und Sprache und ist daher ein ubiquitäres Gesellschaftsproblem und somit ein strukturelles Phänomen und kein Problem einzelner ‚Rechtsradikaler‘ (vgl. Balibar 1990: 24).

4.5.2. Historischer Rassismus und Wissensproduktion

Die Assoziationen, die ‚wir‘ mit fremden Gruppen verbinden, sind ein ‚gefühltes Wissen‘. Sie sind verbunden mit ‚unserer‘ Geschichte, Sprache, Kultur und insbesondere mit ‚unserem‘ Selbstverständnis. Im gewissen Sinne kennen ‚wir‘ den ‚Anderen‘ oder das ‚Andere‘ bereits. Deshalb spricht man auch von Rassismus als ‚Wissenstradition‘.

Das Zeitalter der Aufklärung kann als Versuch beschrieben werden die Welt zu erklären und zu ordnen. In dieser erkenntnisorientierten Welt ist kein Platz für scheinbar irrationale Impulse wie Wildheit, Unzivilisiertheit, Emotionalität, Begehren, Aberglaube. Diese als

minderwertig verachteten Charaktereigenschaften wurden auf andere projiziert, so konnte sich der ‚weiße, europäische Mann‘ davon abgrenzen und abspalten, sich als rationales Gegenstück konzipieren. Im Zuge des Kolonialismus wurden die unterworfenen Kontinente zur Projektionsfläche dieser Irrationalität. Die scheinbare Unvernünftigkeit anderer rechtfertigte die Herrschaft der ‚Rationalen‘ über diese und diente überdies der Selbstvergewisserung. Sodass Rassismus nicht nur für die Überlegenheit der Europäer hergenommen wurde, sondern der Rassismus gleichzeitig die Eroberung unterlegender Völker legitimierte (vgl. Maier 2008: 5).

Entsprechend galten Frauen und Kolonialisierte als naturverbundene, damit irrationale Wesen, die vom ‚weißen, europäischen Mann‘ eines Besseren belehrt werden mussten. ‚Schwarz‘ war im Erkenntnisfundamentalismus ‚Weiß‘ von Natur aus unterlegen. Das heute vorherrschende Afrika-Bild ist ein eurozentrisches Konstrukt der Aufklärung, wobei sich die Europäer zum Referenzpunkt erheben.

Rassismen bergen außerdem eine identitätsstiftende Funktion und dienen der Produktion von Wissen.

Vorkenntnisse über das ‚Andere‘ sind geprägt durch Gesellschaft und Geschichte und die Projektionen aus der Epoche der Aufklärung, der strukturelle Rassismus wird un/gewollt und un/bewusst reproduziert. Die Rassismen sind seitdem subtiler geworden. Sie leben in der Gesellschaft fort.

Die im kolonialen Kontext entstanden und weiter getragenen Bilder und Vorstellungen beeinflussen bis heute unser Selbstbild ebenso wie unser Bild vom „Fremden“ und „Anderen“. Eine kritische und selbstreflexive Auseinandersetzung [...] erfordert also immer auch eine Einbeziehung dieser Vorgeschichte, ist also in diesem Sinne immer auch eine (post-)koloniale Auseinandersetzung. (ebd.: 5).

4.5.3. Rassismus als Herrschaftssystem

„'Rassen' sind Resultat, nicht Voraussetzung rassistischer Argumentation.“³⁷

Die Rassismus- und Sprachwissenschaftlerin Susan Arndt spricht von der ‚Rasse‘-Konstruktion (vgl. 2006) die – neben der Abgrenzung sowie damit Fremd- und Selbstdefinition – des Weiteren die Funktion hat, Ungleichheiten zu legitimieren und Herrschaftsverhältnisse zu zementieren, und die Ausbeutung und Versklavung der kolonialisierten Menschen zu erklären und rechtfertigen zu können. Da durch den Rassismus

³⁷ Hund 1999: 10

der ‚weiße Europäer‘ dem kolonialisierten Objekt überlegen erscheint, fungiert der Rassismus als Rechtfertigungsideologie für die Eroberungen (vgl. ebd.: 14). Die weiterhin angenommene ‚Unterentwicklung‘ des ‚globalen Südens‘ ist eine direkte Konsequenz des historischen Rassismus (vgl. Gokova 2009: 6). Rassismus diente als Erklärung und Rechtfertigung, warum ein großer Teil der Erdbevölkerung versklavt und kolonialisiert werden konnte, während in Europa bürgerliche Revolutionen die allgemeinen Menschenrechte deklarierten. „Insofern kann Rassismus als eine Legitimationslegende verstanden werden, die die Tatsache der Ungleichbehandlung von Menschen „rational“ zu erklären versucht, obgleich die Gesellschaft von der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen ausgeht.“ (Rommelspacher 2009: 26). Rassismus legitimierte die Raub- und Eroberungszüge der imperialen Reiche während des Kolonialismus seit dem 16. Jahrhundert und ermöglichte somit die kapitalistische Expansion.

4.5.4. Fazit

Rassismus ist integraler und konstitutiver Bestandteil unserer Gesellschaft und unserer Identität, dies anzuerkennen, ist der erste Schritt zum *Critical Whiteness*: „Denn eine Zerstörung des Rassismus setzt nicht nur voraus, daß dessen Opfer dagegen revoltieren, sondern auch die Rassisten selbst müssen sich verändern. Dementsprechend muß es zu einer Zersetzung der rassistischen Gemeinschaft von innen heraus kommen.“ (Balibar: 25).

In einer rassistisch strukturierten Gesellschaft kann sich das privilegierte Subjekt nicht aus den gesellschaftlichen Strukturen herauslösen, aber das Subjekt kann das eigene Denken und Handeln kritisch hinterfragen. Diesen Anspruch hat der *Critical Whiteness* Ansatz, den ich nachfolgend skizzieren möchte.

4.6 Critical Whiteness – Kritische Weißseinsforschung

Die Analysekategorien *Critical Whiteness* nehmen das privilegierte Subjekt in den Blick, das ebenso rassifiziert ist wie die rassifizierten Objekte. Die kritische Perspektive des ‚Weißseins‘ richtet den Blick anstatt auf die Ausgegrenzten auf jene die mit der Definitionsmacht ausgestattet sind, den Ausgrenzenden (vgl. Dietrich 2007). Dieser Perspektivwechsel ist wie bereits dargestellt, auch bei den postkolonialen Ansätzen zu beobachten.

Die kritische Betrachtung auf das ‚Weißsein‘ bedeutet Rassismus als konstitutives Merkmal unserer Identitätskonstruktionen und Gesellschaft zu verstehen. Rassismus ist Produkt der ‚Weißen‘. Deshalb ist ‚Weißsein‘ in der kritischen Weißseinsforschung der zentrale Ausgangspunkt. Rassismus ist für ‚Weiße‘ als Thema relevant, *auch wenn* die direkt betroffenen Personen abwesend sein sollten. *Critical Whiteness* sieht Rassismus als ein Problem aller, nicht nur der ‚Schwarzen‘, sondern vor allem auch der ‚Weißen‘ (vgl. Wachendorfer 2006: 58 ff.).

Durch den Perspektivwechsel – den ‚weißen‘ Blick mitzudenken – wird nicht das ‚Schwarzsein‘ als Problem betrachtet, sondern das ‚Weißsein‘. Die verdeckte Normalität als mächtiger Diskurs soll bei der kritischen Weißseinsforschung dekonstruiert werden. „Die Kritische Weißseinsforschung fügt sich damit als Baustein einer gewendeten Kritischen Forschung zu *Rasse* bzw. Postcolonial Studies ein.“ (Arndt 2005).

Die Weißsein-Kritikerin Eske Wollrad sieht ‚Weißsein‘ durch Negativdefinitionen gekennzeichnet: nicht-farbig, nicht-exotisch, nicht-sexuell. ‚Weiß‘ ist langweilig und normal. Exotisch und bunt sind nur die ‚Anderen‘, die von den ‚Weißen‘ nachhaltig, massenhaft und umfanglich analysiert, erforscht, untersucht, studiert und bewertet wurden. Diese Dialektik von Leere und Fülle ist gespeist durch rassistische Kategorien und Stereotypen (vgl. Wollrad 2003). Das Subjekt – aktiv – betrachtet und das Objekt – passiv – wird betrachtet. Der ‚Weiße‘ hat keine direkten rassistischen Eigenschaften wie der Kolonialiserte (vgl. Dietrich 2004: 93). Dieses akkumulierte, ‚gefühlte Wissen‘ ist geprägt durch einen rassialisierten Blick.

Edward Said manifestierte die Verwissenschaftlichung dieser Mythen, durch Zeit, Tradition und Vehemenz (vgl. 1981). Diese Blicke, respektive Fremdzuschreibungen sind daher nicht unschuldig. Sie stehen in unmittelbarer Abfolge des kolonialen Blicks und damit der Selbstaufwertung und gleichzeitiger Fremdadwertung sowie dem Willen zur Ordnung und Macht (vgl. Jungwirth 2004: 82).

Um ‚Weißsein‘ und die damit verbundene hegemoniale und dominante Position zu verstehen, muss die diskursive Konstruktion von ‚Rasse‘ nachvollziehbar gemacht werden, konstatiert die deutsche Weißseinkritikerin Maisha Maureen Eggers (vgl. Eggers 2005: 18 ff.). Der rassifizierte, koloniale Blick grenzt einerseits die Norm (Weiß) von einer Abnorm (Nicht-Weiß) ab. Der nicht als solcher wahrgenommene, aber ganz selbstverständlich ausgeübte, kolonial-rassifizierte Blick folgt den unserer Gesellschaft spezifischen und immanenten Macht- und Herrschaftsverhältnissen (vgl. Wollrad 2003).

Susan Arndt bezeichnet ‚Weißsein‘ als ein unbewusst verinnerlichtes, daher nicht sichtbares, hegemonial-normierendes Konstrukt (vgl. 2005). Da es unbemerkt verinnerlicht wurde, wird es nicht reflektiert, geschweige denn wahrgenommen. Diese subtile Reproduktion rassistischer Verhältnisse erfordert einerseits eine Bewusstwerdung dieser Struktur auf individueller Ebene und andererseits ein Bewusstwerden der vorhandenen symbolischen Gewalt auf institutioneller Ebene (vgl. Jungwirth 2004: 82). Das rassistische Rüstzeug wird inkorporiert, es kann als „rassistische[s] symbolische[s] Kapital“ (ebd: 84) verstanden werden. ‚Weiße‘ haben die Definitionsmacht dieser symbolischen Zuschreibung, sie stehen im selben Moment außerhalb der rassistischen Äußerungen, sie werden/sind nicht markiert.

Die renommierte afroamerikanische Anti-Rassismus-Theoretikerin bell hooks zeigt auf, dass durch die Tradierung dieser rassifizierten Bilder sich „[...]Weißsein als das Gute[...]“ (1997: 169) etabliert hat. Die Vorstellung, dass dieses ‚Gute‘ auf Kosten der ‚Anderen‘ geht, liegt dabei fern, nicht zuletzt, da der Verzicht auf diese Privilegien mit einem Machtverlust einhergehen würde (vgl. Jungwirth 2004: 87 f.).

In Bezug auf den so genannten ‚*racial turn*‘ spricht man von ‚Weiß‘ und ‚Schwarz‘ nicht als Hautfarben, sondern als polit-soziale Konstruktionen, ‚Weiß‘ ist in diesem Kontext eine privilegierte, soziale und politische Position, die aus Rassialisierungsprozessen gewachsen ist (vgl. Arndt 2009: 11). „Without the privileges attached to it, the white race would not exist, and the white skin would have no more social significance than big feet.“ (vgl. Ignatiev 1997).

Die deutsche Historikerin und Drehbuchautorin Faitima El-Tayib betont, dass Rassismus ein System von Ungleichheit ist, deshalb liegt es auch an denjenigen, die von diesen Ungleichheiten profitieren, auf diese Privilegien zu verzichten, denn sie sind Teil des Problems, als Akteure, die in einer rassistischen Gesellschaft leben und diese aufrecht erhalten. Das einfache Postulat, dass alle Menschen gleich sind, hilft hier nicht weiter. Es braucht mehr als einen bloßen Willensakt (vgl. 2005). „Die Tatsache, dass nur wenige Menschen sich selbst als rassistisch bezeichnen und die meisten sich vielmehr als offen und

tolerant verstehen, erklärt zu einem Gutteil die großen Widerstände gegen die Thematisierung von Rassismus.“ (Rommelspacher 2009: 34).

Das Ziel der *Critical Whiteness* Studien ist es die eigene Verwobenheit mit diesen Strukturen, die Teilhabe an dieser Ungleichheitsstruktur, dessen un/bewusste Reproduktion, für einen selbst ersichtlich zu machen, denn nur, wenn die Ungleichheit bewusst ist, kann sie verändert werden (vgl. Geißler-Jagodzinski 2009: 42).

5. Kritik am *weltwärts*-Programm aus Sicht der Theorie-Strömungen

5.1. Motivation

Die Motive der jungen Freiwilligen, einen *weltwärts*-Dienst zu absolvieren, sind heterogen und bisweilen widersprüchlich. *weltwärts* wird immer wieder in den Medien diskutiert, wobei die Motive der Freiwilligen dort zumeist in der kapitalistischen Ideologie und dem neo-liberalen Zeitgeist verortet werden.

In Folge möchte ich auf Grundlage des Medienspiegels und durch eigene Erfahrungen – regelmäßiges Exzerpieren, der bei uns eintreffenden Motivations schreiben – versuchen die Hauptintentionen in vier Thesen zusammenzufassen.³⁸

1. *Helfen* wollen, Beitrag zur Entwicklung leisten: „Ich will was bewegen, gefordert werden und mich solidarisch zeigen.“ – Ziel ist es zu helfen, dazu eigene Fähigkeiten und Potential einzubringen, etwas „abzugeben“, sich nützlich zu machen und Solidarität auszuüben.
2. *Fernweh*: „Ich will Neues lernen und erleben.“ – Hier steht besonders das Kennenlernen einer neuen Kultur, neuer Menschen und einer anderen Lebensweise im Vordergrund. Fernweh beinhaltet jedoch auch, sich in ein „Abenteuer“ zu begeben und der Herausforderung zu stellen, sich in einer gänzlich fremden Umgebung zurechtzufinden.
3. *Lebenslauf*: „Heutzutage ist es wichtig andere Sprachen zu sprechen und interkulturell kompetent zu sein. Das wird mir auch in meinem späteren Beruf helfen.“ – Hier geht es vor allem darum, sich den Anforderungen des globalen Arbeitsmarktes bestmöglich anzupassen und einen entsprechenden Lebenslauf vorweisen zu können.
4. *Ellenbogengesellschaft* ablehnen: „Wir leben in einer Konsumgesellschaft.“ – Mit dieser Aussage verbindet sich vor allem eine Kritik am ‚westlichen‘ Lebensstil, an der Leistungs- und Ellenbogengesellschaft und gleichzeitig die Sehnsucht, „einfacher“, „ursprünglicher“ und „unmittelbarer“ zu leben.

³⁸ Wobei dies hier keine detaillierte, qualitative Inhaltsanalyse der Beweggründe von Freiwilligen-Diensten im Ausland darstellen kann und soll.

Die Reihenfolge der genannten Motive markiert keine Hierarchie ihrer Bedeutung. Diese Motive wirken zumeist zusammen oder ergänzen sich gegenseitig, ohne dass eine ausschließliche Hauptintention ausgemacht werden kann. Kombiniert wird häufig der Wille Neues kennenlernen zu wollen und gleichzeitig Gutes zu tun. Es spiegelt für viele den Versuch wider, Helfen und Karriere zu verbinden.³⁹

Diese vier Thesen zur Motivation möchte ich nun vor dem Hintergrund der bereits ausgeführten, theoretischen Ansätze betrachten und einige Schlussfolgerungen ziehen.

5.1.2. Problem des Helfen-Wollens

Die Intention, helfen zu wollen und einen Beitrag für die Menschheit und Globalisierung leisten zu wollen, erscheint auf den ersten Blick loblich und vorbildlich. Gespeist aus einem Altruismus, wollen diese Jugendlichen persönlich ihren Beitrag zur ‚Entwicklung‘ scheinbar ‚bedürftiger‘ Länder und Regionen leisten. Hierbei stellt sich jedoch die Frage, inwiefern sie in den Projekten, in denen sie eingesetzt werden, wirklich hilfreich sein können.

Die in handwerklich-praktischen Dingen zumeist unausgebildeten und unerfahrenen Abiturienten haben, in der Regel nur geringe Sprachkenntnisse des Empfängerlandes vorzuweisen, kennen die für sie neuen Kulturen nur unzureichend und verfügen meist über unbefriedigende Pädagogikkenntnisse, wobei sie dennoch bevorzugt in pädagogischen Einrichtungen, wie Kindergärten und Schulen, tätig werden. Viele Jugendliche bringen darüber hinaus kaum Auslandserfahrung mit und sind – nicht zuletzt aus diesem Grunde – zumindest anfangs stark mit sich selbst beschäftigt.

Folglich sind sie es, die in der ersten Phase, in etwa in den ersten drei Monaten, umfangreicher Unterstützung bedürfen, was die einheimischen Mitarbeiter hindert, ihrer eigentlichen Arbeit nachzugehen. Die oben aufgeführten Aspekte zeigen, dass Fähigkeiten und Kenntnisse dieser jungen ‚Entwicklungshelfer‘ zu wenig auf die Bedürfnisse der Empfängerstaaten zugeschnitten sind.

In dieser Hinsicht scheint der Freiwilligen-Dienst *weltwärts* eher wie ein Lerndienst für deutsche Jugendliche, wobei eines der wichtigsten Motive, das propagierte ‚tatkraftige Helfen‘⁴⁰, sich zumindest zu Beginn des Dienstes anders darstellt als beabsichtigt: Einheimische Projektmitarbeiter helfen den Freiwilligen.

³⁹ Vgl. Erb 2010; von Braunmühl & Deile 2010; Hampel 2010; Novotny 2008; Fürstenau 2010.

⁴⁰ siehe. www.weltwärts.de: weltwärtsmotto: „Lernen durch tatkräftiges Helfen“ (Zugriff: 10.02.2012).

Es scheint also um Lernen und nicht, wie behauptet, in erster Linie um Helfen zu gehen, eher um Karriere und Eigennutz, als um echten Altruismus oder Solidarität. Allerdings werde ich noch zeigen, dass das nicht durchweg negativ zu konnotieren ist.

Denn ein positives Resultat des *weltwärts*-Dienstes kann die Völkerverständigung sein, also das gegenseitige sich Verstehen Lernen.

Da der Intention vieler Freiwilliger, im Ausland helfen zu wollen, die hierarchische postkoloniale Weltordnung zu Grunde liegt, ihre gute Absicht also in ein fragwürdiges gesellschaftliches Phänomen eingebettet ist, kann man ihnen keinen direkten Vorwurf machen. Sie wollen helfen, aber durchschauen nicht, dass der oben beschriebene Altruismus, eines ihrer Motive also, eine gewissermaßen zweifelhafte Kehrseite hat. Diese kritische Seite ihrer Nützlichkeit im ‚globalen Süden‘ ist ihnen unbewusst oder unbekannt. Dass sich Altruismus mit Eigennutz vortrefflich paaren kann, erkennen die Freiwilligen im Idealfall erst während des Aufenthaltes oder nach ihrer Rückkehr nach Deutschland.

Die Zielvorstellung, in ‚Entwicklungsländern‘ helfen zu können, ist geprägt durch ein postkoloniales, dualistisches Denken, dass in hierarchischer Kontinuität zum Kolonialdiskurs steht. Was genau ich damit meine, demonstriere ich im folgenden Abschnitt.

5.1.2.1. ‚Hilfe‘ als Machtmittel

Viele *weltwärts*-Freiwillige verstehen Hilfe als ein ausschließlich altruistisches Konzept. Nach dem moralisch einwandfreien Motto; „Wenn die Motivation, ins Ausland zu gehen, von Helfen-Wollen gekennzeichnet ist, dann ist dies eine gute und legitime Einstellung.“. Die Post-Development Theoretikerin Marianne Gronemeyer beschreibt diese ‚Hilfe‘ dagegen folgendermaßen:

Weit davon entfernt, bedingungslos zu sein, ist moderne Hilfe unverhohlen berechnend; von der sorgsam erwägung des eigenen Vorteils viel eher geleitet als von der besorgten Betrachtung der Not des andern. Hilfe ist auch nicht mehr Hilfe in Not, sondern Hilfe zur Beseitigung von Defiziten. Die offenbare Bedrängnis, der Hilfeschrei dessen, der in Not ist, ist kaum mehr Anlaß der Hilfe. Hilfe ist vielmehr die unerlässliche, zwingende Konsequenz einer von außen gestellten Hilfsbedürftigkeitsdiagnose. Ob jemand Hilfe braucht, entscheidet nicht mehr der Schrei, sondern der Standard der Normalität. Der Hilferufer ist seiner Autonomie als Rufer beraubt. (1993: 171).

Die Aussagen der Freiwilligen reihen sich, wie oben ausgeführt, nahtlos in den Post-Development-Diskurs ein, in dem die Hilfsbedürftigkeit des ‚Anderen‘ von außen diagnostiziert wird, um dann ein von außen festgestelltes Defizit zu beseitigen. Dass die Betroffenen Hilfe brauchen, wird nicht in Frage gestellt. Ebenso wenig wird in Frage gestellt, dass der Okzident diesen ‚Mangel‘ an ‚Entwicklung‘ beseitigen kann. Der Mangel bzw. das

Defizit, des ‚Bedürftigen‘, das von außen diagnostiziert wird, beraubt diesen seiner Selbstständigkeit und Eigenart (vgl. ebd.: 189). „Ich entscheide, wann und wie du bedürftig bist.“ (ebd.: 189).

Hier zeigt sich deutlich, dass der Hilfsdiskurs in direktem Zusammenhang mit einem dualistischen und deterministischen Fortschrittsglauben steht. ‚Nicht-westliche‘ Gesellschaften werden von einer imaginierten Höherwertigkeit der ‚westlichen‘ Welt bewertet (vgl. Young 2003: 2 f.). Die im Diskurs eingeschriebenen Machtverhältnisse werden deutlich: Der Helfende spricht und handelt aus einer Position der Stärke heraus. Ohne ausdrücklich gefragt oder gebeten worden zu sein, repräsentiert der Helfende den vermeintlich nach Hilfe Schreienden. Auch die Art und Weise der Hilfe bestimmt derjenige, der sie erbringt – er ist der Experte. Demnach, so formuliert der argentinische Philosoph Enrique Dussel, wird *dieser* Mangel beseitigt, der vom Helfenden als solcher erkannt wird. Er definiert, was defizitär, bzw. arm, krank, mangelbehaftet, unglücklich und hilflos - kurz: anders - ist.

„Dieses Andere jedenfalls wurde nicht als ‚Anderes‘ entdeckt, sondern ‚verdeckt‘ als ‚Dasselbe‘, was Europa von jeher gewesen war. So wird 1492 der Augenblick der ‚Geburt‘ der Moderne als Entwurf; der ‚Ursprung‘ eines ‚Mythos‘ von ganz besonderer Gewalt und zugleich ein Prozeß der ‚Verdeckung‘ des Nicht-Europäischen.“ (Dussel 1993: 10).

Das von Gronemeyer dargestellte Konzept des *modernen Helfens* teilt dem Helfenden eine asymmetrische Macht zu und stellt den Hilfebetroffenen als hilfloses, passives Objekt dar (Dualismus). Die Hilfeleistung steht in eurozentrischer Tradition, den ‚Anderen‘ sich (dem Abendland) gleich zu machen.

Dieser Dualismus steht in alter Tradition kolonialer Gegenüberstellungen: arm-reich, Nord-Süd, aktiv-passiv, rational-irrational, entwickelt-unterentwickelt. ‚Hilfe‘ und Helfen-Wollen gliedern sich damit in die internationale Ungleichheit und Asymmetrie ein. Der Okzident steht als ‚entwickelt‘ und der ‚Rest der Welt‘ als ‚unterentwickelt‘ und daher als hilfsbedürftig dar. „Die Differenz zwischen „Entwickelten“ und „Unterentwickelten“ ist in diesem Sinne unüberbrückbar.“ (Ziai 2010b: 17), allerdings ist diese Überbrückung auch nicht gewünscht. Denn die Unüberbrückbarkeit von Differenz ist konstitutiv für die Entwicklungshilfe – wie soll man denn helfen, wenn man nicht höher entwickelt, in einer besseren Position ist?! – und für das abendländische Selbstverständnis. Es braucht einen unstrittigen, klar definierten Ausgangspunkt, eine Norm, um ‚verbessern‘ zu wollen – diese Norm stellt der ‚entwickelte‘ und industrialisierte ‚globale Norden‘ dar, er verkörpert diese Norm (vgl. ebd.: 17).

Marianne Gronemeyer spricht daher von ‚Hilfe‘ als „gebender Kolonialismus“ (1993: 173). Zwar hat sich die rüde, unmenschliche, unterdrückende Kolonialgewalt in diskursive, ‚weichere‘ Gewalt gewandelt, ihre Wirkungsmächtigkeit dadurch aber keineswegs eingebüßt.

Mehr noch: Heute scheint die Fremdbestimmtheit der ‚Entwicklungsländer‘ sogar selbstgewollt und unumgebar, der ‚globale Norden‘ als Allerwelts-Norm hat sich durchgesetzt.

Andreas Rosen von der *Stiftung-Nord-Süd-Brücken* konstatiert, dass ‚Hilfe‘ bzw. Helfen-Wollen, die Bereitschaft und Fähigkeit zu interkulturellem und globalem Lernen nicht automatisch bzw. „*einfach so*“ verstärkt und stattfindet, vielmehr beruht dieses Aufeinandertreffen auf asymmetrischen Annahmen. Ohne tiefgreifende Veränderung der asymmetrischen Verhältnisse und vorangehender Reflexion über diese können sich diese Annahmen im Gegenteil noch verstärken (vgl. 2009).

‚Helfen‘ ist unbewusst im rassifizierten, postkolonialen Diskurs eingebettet und durch diesen strukturiert. Dass das ‚Helfen‘ auf einer asymmetrischen Machtgrundlage basiert, zeigt ein simpler Gedanke an die ‚natürliche‘ Rollenverteilung im Empfängerland:

Die Herkunft der HelferInnen, und vielleicht auch ihre Hautfarbe, stattet sie mit einer „natürlichen“ Autorität und Expertise in „Entwicklungsfragen“ aus, schließlich sind sie ja „entwickelt“. Die weitgehende Unkenntnis von Sprache, Geschichte, Kultur und Politik des Ziellandes – zumindest im Vergleich mit Einheimischen – scheint kein Hindernis zu sein für diese Art der Hilfe. Eine Umkehrung der Rollenverteilung scheint grotesk. (Ziai 2010b: 18).

5.1.2.2. ‚Hilfe‘ als Bestätigung

Die moderne (‚Entwicklungs-‘), ‚Hilfe‘ macht in diesem Kontext keine gute Figur, die von mir inzwischen als scheinheilig entlarvte, vorgeblich altruistische Intention des ‚Helfens‘, formiert sich zu einer Selbstbestätigung und konsolidiert kolonialistische Hierarchiegebilde. Die dichotomen Machtpositionen werden durch das Helfen-Wollen zementiert und drücken eine, zumindest unbewusste Ebene dieses Helfen-Wollens aus. Helfen fungiert hier als eine Form der Selbstbestätigung und Selbstpositionierung.

Gronmeyers Definition von ‚Hilfe‘, als die Beseitigung von, von außen diagnostizierten Defizite steht in direkter Verbindung zum Konzept der ‚Modernisierung‘, respektive der Angleichung der ‚Anderen‘ an das eigene, normative, das ‚entwickelte‘ (‚westliche‘) Selbst, an den ‚modernen rationalen Westen‘ (vgl. 1993: 175).

‚Wir‘ helfen ihnen im weitesten Sinne so zu sein oder vielmehr so zu werden wie ‚wir‘, gleichwohl der Mimikry (siehe Kapitel: 4.2.8.) die völlige Gleichheit gelobt aber verunmöglicht. ‚Wir‘ sind ‚ihnen‘ somit immer einen Schritt voraus. ‚Wir‘ wollen uns sicher sein, denn Überraschung ist die Hauptursache für Angst (Descartes). Sicher können ‚wir uns‘ aber nur dann sein, wenn alle so handeln und denken wie ‚wir‘. D.h., wenn ‚wir‘ die

Fremdheit, das Andere durch die höchst mögliche Angleichung an das Eigene eliminieren bzw. vereinnahmen (vgl. ebd.: 181). „Hilfe wird zur Selbstrettung“, im Sinne eines SOS, ‚Save our Standards‘ (Original: ‚Save our Souls‘). Indem die Empfänger in ‚Entwicklungsländern‘ ‚unsere Hilfe‘ annehmen, sichern ‚sie‘ - psychologisch betrachtet - unsere Lebensweise und damit ‚unsere‘ Standards: ‚Sie‘ nehmen und ‚wir‘ fühlen ‚uns‘ in ‚unserem‘ Bestreben bestärkt und bestätigt – ‚unser‘ Leben, ‚unsere‘ Standards erscheinen sinnvoll.

Die ‚Helfenden‘ sind wichtiger Bestandteil des Glaubens an den Fortschritt – der in Zukunft besseres verspricht, nämlich das Aufholen und somit Angleichen an die ‚Wohlhabenden‘ (vgl. ebd.: 182). Die Teilhabe an diesem Fortschritt, so sagt der Pop-Philosoph und Kommunist Slavoj Žižek, ist Wille der *post-ideologischen Gesellschaft* – die vergisst, dass die dominanten Ideen, oft auch die Ideen der Dominanten sind (vgl. 2011).

Die jungen *weltwärts*-Freiwilligen reproduzieren und bestätigen diesen Fortschritts-Diskurs durch ihre Präsenz im Empfängerland, wobei sie sich vermutlich dieser postkolonialen Problematik selbst nicht bewusst sind. Sie sehen weder den kolonialen, noch den egoistischen Charakter des Helfens und verstehen sich oft – von jeglichen Machtstrukturen unberührt – als kleine ‚Weltretter‘, was ihnen eine sinnvolle und gute Aufgabe verspricht.

5.1.2.3. Selbstbezug

Das Motto „*Ich will weltwärts gehen*“⁴¹ zeigt den mit dem Freiwilligen-Dienst verbundenen Selbstbezug. Hierbei geht es nicht ursächlich um Solidarität, sondern darum, dass einem die ganze Welt offen steht, was in der Formulierung: „*Ich will*“ deutlich wird. Die Aussage „Ich will Neues kennenlernen, eine neue Sprache erlernen, eine fremde Kultur kennenlernen“ etc. zeugt von einer Instrumentalisierung des ‚globalen Südens‘ für die Verwirklichung eigener Ziele und der Akkumulation sozialen Kapitals. Die Privilegien, die damit verbunden sind, wenn man *weltwärts* geht, werden hierbei nicht reflektiert (vgl. von Braunmühl & Deile). Die (globalen) Ungleichheiten auf denen das Programm beruht, werden ungeachtet (aus-)genutzt oder ignoriert, hingenommen, bzw. keiner kritischen Analyse unterzogen. Die *weltwärts*-Freiwilligen reproduzieren (zumindest unbewusst) in diesem Kontext die asymmetrischen Machtverhältnisse.

⁴¹ Unter diesem Motto stehen auf der Homepage des Programms die Informationen, wer wie teilnehmen kann.

Der Dienst ist für die meisten *weltwärts*-Freiwilligen eine Reise ins Ungewisse, daher wird sie stückweit als ein Abenteuer begriffen. Teilen müssen die Freiwilligen die tatsächlichen Lebensbedingungen und die Armut nie. Notfalls muss man sich auf vorübergehende Unbequemlichkeiten einstellen: „Bei Strom-Ausfall muss man vorher Kerzen kaufen, sonst ist es stockduster und gefährlich, wenn man rausgeht.“ (vgl. Fürstenau 2010). Das Ziel der Freiwilligen ist nicht strukturelle Ungleichheiten anzuprangern oder sich ihrer Privilegien bewusst zu werden, vielmehr geht hauptsächlich darum, für sich das Beste aus diesem Aufenthalt herauszuholen, sei es auch nur ein Abenteuer in *temporärer* Armut.

Es fehlt die Einordnung ins strukturell Größere, durch diese Entpolitisierung von Armut und der Entwicklungsdebatten (siehe Kapitel: 4.1.3.4.) realisieren die Jugendlichen nur, wie ‚gut‘ es ihnen in Deutschland geht, nicht aber den Grund für diese Dichotomien.

5.1.2.4. Karriere und ‚Helfen‘

Ein weiterer Punkt ist das Nutzen des *weltwärts*-Dienstes für die eigenen Karrierevorstellungen und -chancen. Diese Zukunftsperspektive haben die Freiwilligen stets im Blick. Das geleistete Engagement muss im Einklang mit den Karrieremöglichkeiten stehen.

Vor diesem Hintergrund werden die Entwicklungsdebatte und die internationale Zusammenarbeit entpolitisiert und umfunktioniert zu einem Lerndienst für deutsche Jugendliche, wobei ihre Erfahrungen im ‚globalen Süden‘ ihre Berufsperspektiven unendgültlich veredeln.

Kurzum, das geleistete Engagement und die gewonnenen Erfahrungen werden Teil der Vita, man brüstet sich mit seinem „altruistisch verschenkten“ Jahr, das die eigenen Chancen am Arbeitsmarkt später deutlich verbessern wird.

Personalchefs fordern neben einschlägiger Aus- und Fortbildung ein Profil in sozialem Engagement, interkultureller Kommunikation sowie eine hohe Frustrations- bzw. Belastbarkeitsgrenze. Eigenschaften, die während des Freiwilligen-Dienstes erworben werden, ein „persönlicher Reifeprozess“, der schließlich zu einem wichtigen sozialen Kapital wird.

Bezeichnend – so fasst der Journalist Rudolf Novotny in *Der Zeit* zusammen – für diese post-ideologische Jugend ist das Vermeiden ideologischer Statements, um die Job- und Einsatzchancen nicht vorzeitig zu reduzieren oder zu verspielen (vgl. 2008).

5.1.3. Exotisierung und Indienstnahme des ‚globalen Südens‘

„Der Weiße will die Welt; er will sie für sich allein“⁴²

Die Freiwilligen befinden sich in einem Lebensabschnitt, in dem sie auf der Suche nach sich selbst sind. Für diese Selbsterkenntnis bzw. -entdeckung wird der ‚globale Süden‘ instrumentalisiert. Andreas van Baaijen formuliert: „Diese Instrumentalisierung des Südens zum Zwecke individueller Selbsterkenntnis ist nicht zufällig, sondern ein System.“ (2009: 62). Ein System von Privilegien, die nur einer Minderheit zur Verfügung stehen, und die darüber entscheidet dem ‚Hilfsbedürftigen‘ einen Besuch abzustatten.

In noch einer weiteren Hinsicht bietet der Freiwilligen-Dienst den Jugendlichen das, wonach sie suchen: das Gefühl, besonders, nützlich und anerkannt zu sein, sich abzuheben in einer allzu gleichförmigen Gesellschaft. Der ‚globale Süden‘ muss dafür als Versuchslabor erhalten.

Die Akkumulation kulturellen und sozialen Kapitals dabei ist ein Grund für die Reise, auf Kosten des Anderen als Statisten oder zumindest relativ passives Objekt. *Ihre* ‚Rückständigkeit‘, die ein Resultat rassistischer Denkstrukturen seit dem Kolonialismus ist, gibt den Freiwilligen als ‚Entwicklungshelfer‘ eine Daseinslegitimation: Sie erhalten im Gastland Anerkennung, Gültigkeit und Bestätigung, die in einer narzisstischen Gesellschaft ausgesprochenen Stellenwert bedeutet (vgl. ebd.: 62). Der Freiwillige profitiert auch in seinem Selbstwert insgeheim vom ‚globalen Süden‘.

Wie ich gezeigt habe, geht es bei der Entscheidung zur Teilnahme am Freiwilligen-Dienst also vorwiegend nicht um die Anderen, dem eigentlichen Subjekt der ‚Hilfe‘, um Gleichwertigkeit sondern auf mehr oder minder rücksichtslose Art um die Person selbst, um die Ausweitung, Expansion des eigenen Raumes, seiner Gültigkeit und Anerkennung. „Man kann in Afrika noch erobern, denn es gibt noch (Geltungs-)Platz, man ist wer.“. Diese ‚Eroberungsphantasien‘ auf der Projektionsfläche des noch zu entwickelnden Kontinents erinnert an ‚Entdeckungsreisen‘ der Kolonialherren.

In Kontinuität mit dem Kolonialismus, profitiert der ‚globale Norden‘ wieder vom ‚schwarzen Kontinent‘, gleichzeitig wird dieser Profit als ‚altruistische Hilfe‘ – im Sinne einer Beseitigung von Mangel – maskiert und dadurch legitimiert. Diese Legitimationsstruktur, die einen Mangel bei bestimmten Gesellschaften diagnostiziert, funktioniert ebenso wie die des

⁴² Fanon 1980: 83

biologischen Rassismus, der die Kolonisierung und Versklavung rechtfertigte (vgl. ebd.: 64). Die einseitige Ausbildung deutscher Jugendlicher wird legitimiert durch den Hilfsdiskurs.

In der Regel, und selbst im Projektmanagement vor Ort, sind meist wir es die lernen und profitieren, und die Erfahrungen und Kompetenzen als kulturelles Kapital in unseren Gesellschaften verkaufen können. Die Menschen und Organisationen um Süden gehen dabei zu oft leer aus. Dieser neokolonialen Indienstnahme des Süden durch unsere Gesellschaft, der Ausbeutung seiner materiellen und intellektuellen Ressourcen, der Nutzbarmachung der ausgebeuteten und peripherisierten Gesellschaften des Süden zur Befriedigung der ökonomischen, sozialen, kulturellen, emotionalen oder psychischen Bedürfnisse des Nordens können wir kaum entfliehen, und es gibt auch kaum Alternativen dazu. (ebd.: 64).

Freiwillige laufen in diesem Kontext Gefahr, die Exotik und Erotik⁴³ des ‚Unterentwickelten‘, die fremden Traditionen, die geheimnisvoll wirken mögen, das ‚Ursprüngliche‘, das Einfache, Bodenständige, nach dem ‚wir uns‘ hier auch sehnen zu romantisieren.

Der ‚Unterentwickelte‘ gilt im Vergleich zu ‚uns‘ als echt, unverfälscht und deshalb konservierungsnötig. In ihrem Gastland kommen die Freiwilligen mit Menschen in Kontakt, die sie in ihrer Heimat ignorieren oder für die sie sich nur wenig interessieren, wie Straßenkinder, Alte oder Bauern. Wo der Bauer in Deutschland eher rückständig, engstirnig und störend empfunden wird, gilt er im ‚globalen Süden‘ als unterstützenswert. Hier wird die Ambivalenz zur Moderne ersichtlich. Doch „[m]it welchem Recht pochen wir dort auf Bewahrung und Vorenthaltung jener McDonalds- und Prosecco-Kultur, der wir uns selbst jeder Zeit bedienen können?“ (ebd.: 62).

Die Freiwilligen suchen ‚Ursprünglichkeit‘, die sie ebendann der Fremde überstülpen, diese diskursiv gefangen nehmen in ersponnener, märchenhafter Ursprünglichkeit – einem erfundenen, ahistorischen und rigiden Dasein.

Wir verkennen, dass wir den Gesellschaften Modernität vorenthalten möchten – im besten kolonialen Sinne -, weil wir spüren, das in ihr nicht das menschliche Glück liegt, obwohl wir selbst deren Vorteile durchaus zu genießen wissen. Wir verkennen, dass wir selbst es sind, die die westlichen Werte und Güter vor Ort bringen und attraktiv machen. (ebd.: 64).

Gewachsen durch die globalen Antagonismen, leben die Freiwilligen ihren Gastgebern ein bestimmtes privilegiertes Leben vor – sind geschichtlich bedingt Vorbilder, wollen aber gleichzeitig in paternalistischer Manier, ihre Privilegien nicht als solche verstanden wissen, sondern als Last. Für viele Freiwillige stellt die ‚westliche‘ Moderne („Ellenbogen-gesellschaft‘ etc.) einen falschen oder zumindest zweifelhaften Weg dar. Der ‚globale Süden‘ sollte, so argumentieren sie, diese Fehler nicht wiederholen, damit er seine imaginierte Idylle nicht verliert.

Will der ‚globale Norden‘ dem ‚globalen Süden‘ diese Privilegien eigentlich gar nicht zugestehen, weil das bedeuten würde auf sein Überlegenheitsgefühl verzichten müssen?

⁴³ vgl. Fanon 1980: 83

Die Präsenz der Freiwilligen befeuert den Traum vieler Afrikaner vom paradiesischen, chancenreichen Europa noch, macht die ‚westliche‘ Welt und Lebensstil für sie im Ausland noch attraktiver. Die vorgelebte ‚Modernität‘ aber den ‚ursprünglichen‘ Gesellschaften vorzuenthalten, ist kontradiktorisch und paternalistisch. Es ist die der Wille eine ‚natürliche‘ Wunschwelt zu konservieren. Diese ‚natürliche‘ Wunschwelt steht der globalisierten Struktur sowie der Integration in den kapitalistischen Weltmarkt antagonistisch gegenüber.

Der Auslandsdienst *weltwärts*, mit seiner Konzentration auf ‚Entwicklungsdefizite‘ im Ausland, ersetzt die Arbeit an der eigenen Gesellschaft in Deutschland. Entwicklung, und in diesem Sinne Veränderung, wird folglich nur im ‚globalen Süden‘ angeschoben und forciert. Die Komplexität und Verwobenheit vieler Entwicklungsproblematiken, im ‚globalen Süden‘ sowie ‚Norden‘, wird dabei wenig Aufmerksamkeit zu teil. Globale Probleme werden durch die Einseitigkeit des Programms nur im ‚globalen Süden‘ verortet. Indem der ‚Westen‘ sich auf den ‚globalen Süden‘ als Empfänger von ‚Entwicklung‘ und Veränderung konzentriert, läuft er Gefahr, die zu Kolonialzeiten selbst produzierten Ungleichheitsstrukturen zu übersehen und folglich ‚Entwicklung‘ als ein strukturelles Problem des ‚Südens‘ zu betrachten.

Der ‚Westen‘ exotisiert und definiert das Andere, das Fremde. Man selbst bleibt unmarkierter Standpunkt, die eigene Identität wird nicht in Frage gestellt (siehe Kapitel: 4.6.). Diese Exotisierung hat einen beharrenden und ahistorischen Charakter und wird von Stereotypen getragen. Es werden einer Gruppe bestimmte kulturelle, psychische oder physische Eigenschaften zugesprochen, die einer anderen abgesprochen werden, hiermit werden Gruppen essentialisiert. Diese Exotisierungen führen die kolonialen Macht-Dichotomien fort, solche etwa wie wild kontra rational oder wie rückschrittlich kontra fortschrittlich. Frantz Fanon macht auf diesen hierarchischen Dualismus aufmerksam:

„Man teilt Afrika in einen weißen und einen schwarzen Teil. [...] Auf der einen Seite versichert man, dass es an der abendländischen Kultur teilhabe. Das Schwarze Afrika bezeichnet man als eine träge, brutale, unzivilisierte - eine wilde Gegend.“ (1981: 138).

Das Fremde wird zu einem Sammelbecken von ‚wilden‘ Phantasien und Projektionen (vgl. Arndt 2006: 15). Diese Betrachtungsart ist undynamisch und rigide, sie lässt keinen Raum für Wandel- und Prozesshaftigkeit, sie schreibt fest. So weisen Exotik und Rassismus sich überschneidende Determinanten auf, sie versuchen konstruierte, rassialisierte Eigenarten zu essentialisieren und fest zu schreiben. Die Exotisierung ist eine Verklärung des Archaischen und versucht kulturelle Differenzen als festgeschrieben zu markieren (vgl. Melber 1992). Die Kategorisierungen, die mit dieser Verklärung einhergehen, sind symbolisch aufgeladen. Das

ist eine moderne Orientalisierung, denn wie bei Saids Abhandlung gesehen, fixiert die Exotisierung den Anderen zu einer homogenen Masse (vgl. Hussmann-Kastein: 2006).

Nur wenn Afrika exotisch, arm und chaotisch bleibt, kann sich der ‚weiße Rest‘ davon abheben (vgl. Fanon 1980: 71 ff.). Der ‚Schwarze‘ ist sodann Objekt des ‚weißen‘ Blicks. Der ‚Weiße‘ besitzt einzig die Definitionsmacht. Der ‚Schwarze‘ wird zum starren Gegenstand, mit rigiden Charaktereigenschaften: „Der Schwarze ist nicht mehr nur schwarz, sondern er steht dem Weißen gegenüber.“ (ebd.: 71). Der ‚Schwarze‘ ist das Andere des ‚weißen‘ Mannes; Tier, Wild, Kind etc. Aram Ziai analysiert diese kategorische Differenz:

„Die Differenz des »Anderen« zum weißen Mann wird dabei gleichzeitig (universalistisch) geleugnet und (essentialistisch) verfestigt: Geleugnet wird sie, da in der ethnozentrischen Bewertung der Eingeborene nur als minderwertiges und unvollkommenes Abbild der eigenen Norm menschlicher Existenz erscheint [...]“ (2006b: 34).

Der exotisierende, koloniale, kurz: rassistische Blick des ‚Weißen‘ nimmt dem ‚Schwarzen‘ seine Existenz und schreibt ihm eine neue Ontologie zu, die ihm vom ‚Weißen‘ zugeschriebene, aufoktroierte: „[Der Weiße,] der mich aus tausend Details, Anekdoten, Erzählungen gesponnen hatte.“ (Fanon 1980: 73).

Schließlich wird erkennbar, dass der ‚globale Norden‘ seine Privilegien dem ‚globalen Süden‘ unter anderem deshalb nicht zugestehen will, weil er in der Tat um seine Überlegenheit fürchtet.

5.1.4. Postkolonialität

5.1.4.1. Die vergessene Historizität und die Reproduktion kolonialer Verhältnisse

Ich möchte nicht nur die individuellen Intentionen und Motive der Freiwilligen problematisieren, sondern darüber hinaus ist dieser Freiwilligen-Dienst in eine globalere und umfassendere Historizität einzuordnen.

Wie ich schon Andreas van Baaijen zitierte, haben die problematischen Motive der Freiwilligen ein System. Die blutige Geschichte von Rassismus, Sklaverei, Ausbeutung, Kolonialismus und Imperialismus prägen den Habitus auf beiden Seiten. Frantz Fanon beschreibt dieses historische Vermächtnis so: „Der Reichtum der imperialistischen Länder ist auch unserer Reichtum. Europa hat sich an dem Gold und den Rohstoffen der Kolonialländer unmäßig bereichert... Dieses Europa ist buchstäblich das Werk der Dritten Welt.“ (1981: 83). Hierbei wird ersichtlich, inwiefern die individuelle Haltung und Einstellung von

Bedeutung ist, denn die kollektiven Erfahrungen üben eine umfangreiche Wirkung aus und zeichnen die postkoloniale Gesellschaft.

Die Vergangenheit hat ein ‚mind-set‘ erschaffen, auf dessen Grundlage Handlungen interpretiert und wahrgenommen werden. Davon ist auch der *weltwärts*-Dienst nicht ausgenommen: Er findet in einem hierarchischem ‚pre-setting‘ statt, einem komplexen System unterschiedlicher gesellschaftlicher, politischer, ökonomischer, kultureller und institutioneller Abhängigkeiten. Angesichts der Historizität und der daraus resultierenden asymmetrischen Machtverhältnisse und der fehlenden Thematisierung der eigenen Verantwortung bei entwicklungspolitischen Fragestellungen ist *weltwärts* mit einem postkolonialen Charakter ausgestattet (vgl. Rosen 2009).

5.1.4.2. Asymmetrische Machtverhältnisse

Wie ist es möglich, dass junge Freiwillige ohne einschlägige Vorbildung in pädagogischen Lehreinrichtungen unterrichten? Wie kann es sein, dass sie Budgets verwalten und lokale NGOs managen?

Diese Aufgaben und die ihnen von Empfänger und Sender zugeschriebene Verantwortung haben einen Ursprung, eine Wurzel. Diese Privilegierung der Freiwilligen steht in unmittelbarer Verbindung mit dem asymmetrischen Machtverhältnissen zwischen den Industriestaaten und der sogenannten ‚Dritten-Welt‘. „Herkunft, Hautfarbe und Habitus der *weltwärts*-Freiwilligen öffnen ihnen in ihrem Engagement in den Süd-Projekten alle Türen und Möglichkeiten.“ (ebd.: 23). Die postkolonialen Machtunterschiede werden deutlich, wenn man diese Verhältnisse umgekehrt denkt: Eine junge Angolanerin würde in einer Grundschule in Deutschland Schüler zwischen sechs und zwölf Jahren in den Fächern Sport, Umbundu und Mathematik unterrichten, ohne Deutschkenntnisse, ohne ausreichend theoretische oder praktische Fundierung in Pädagogik? Wäre dieses Szenario für Deutsche vorstellbar? Würde die Hilfe der Angolanerin angenommen werden? Würde so ein Programm auf Zustimmung in der Gesellschaft stoßen?

Die Absurdität dieser Vorstellung beruht auf dem postkolonialen Machtgefälle zwischen Ex-Kolonialherren und Ex-Kolonialisierten. Dieser postkoloniale Denkreflex ist geprägt von einseitigem Wissenstransfer, also einer klaren hierarchischen Zuschreibung und Aufteilung von Un/Möglichkeiten.

Dieses historisch gewachsene rassistische Muster hat tiefe Prägung in den postkolonialen Gesellschaften des ‚Südens‘ sowie des ‚Nordens‘ hinterlassen. Dass *weltwärts* dieses

rassistische Weltbild reproduziert, zeigt das Fehlen eines ‚Income-Programms‘. Dieses Programm aber würde alteingesessene, tief verwurzelte Vorurteile lockern (vgl. ebd.).

Um die Idee des reziproken Austauschs und die mit Vehemenz geforderte ‚Partnerschaft auf Augenhöhe‘ zu problematisieren: Wie würden europäische Behörden oder das deutsche Innenministerium auf ein ähnlich groß angelegtes Freiwilligen-Programm aus Kuba, Mali, Bolivien oder Burkina Faso reagieren, ein Programm für junge Menschen, die ‚westwärts‘ gehen wollen? (vgl. ebd.). Grotesk wirkt nur ein Süd-Nord-Austausch, der Nord-Süd-Austausch hingegen wird als förderlich und normal reflektiert.

Aber nicht nur im ‚globalen Norden‘ hat sich dieser latente Rassismus breitgemacht, sondern auch im ‚Rest der Welt‘. Das Prestige einer Schule in Subsahara Afrika steigt an, sobald eine ‚weiße‘ Person dort ‚unterrichtet‘, auch, wenn sie zuvor keine einschlägige Lehrerausbildung genossen hat. Dennoch schicken Eltern vermehrt ihre Kinder in diese Einrichtung, weil sie zu wissen meinen: ‚Weiße sind Wissende‘ (vgl. Töpfl 2008; Kontzi 2011). Die Überhöhung der Einen gehen einher mit dem Minderwertigkeitskomplex der Anderen (vgl. Fanon 1980: 71 ff.).

Doch nicht nur das soziale Kapital der ‚Weißen‘ steht in kolonialer Tradition, sondern auch das Finanzielle. Das tradierte Bild des großzügigen, reichen ‚Weißen‘ und des bitterarmen, empfangenden ‚Schwarzen‘ wird durch das Programm ebenfalls reproduziert. So trägt *weltwärts* dazu bei, die festgefahrenen Mythen am Leben zu halten und ein Ensemble von Differenzen fortzusetzen. Auch, wenn von offizieller Seite versucht wird, *weltwärts*-Freiwillige nicht mit ‚Entwicklungshelfern‘ gleichzusetzen, ist dies jedoch das dominante Pressebild, das in Deutschland über die freiwilligen ‚Helfer‘ transportiert wird (vgl. Kontzi 2011).

Diese Phänomene der Asymmetrien fußen auf einem Rassismus, der die ideologische Voraussetzung des Kolonialismus verkörpert. Rassismus bietet die Legitimation zur Privilegienabsicherung der einen, und zur Ausbeutung der anderen (vgl. Rosen 2010).

Dass dieses Ungleichgewicht weiter Bestand hat und durch hierarchische Programme wie *weltwärts* reproduziert wird, lässt sich durch die kritischen Ansätze wie die der postkolonialen und des Post-Developments erkennen und einordnen. Die Kontingenz der Machtdivergenz zeigt sich in Bezug auf *weltwärts* in ihrer kaschierten Art.

Die offensichtliche Unterminierung der Subalternen während der offensiven Kolonialisierung wird im postkolonialen Zeitalter diskursiv und daher subtiler fortgeführt.

5.1.4.3. Subtile Rassismen

weltwärts befindet sich, wie aufgezeigt, in einem postkolonialen Rahmen, geprägt von subtilen Rassismen, ohne dass deren Akteure sich dessen bewusst sind, noch dies freiwillig und bewusst forcieren würden. Interkulturelle Begegnungen sind vorbelastet, sie haben eine (Vor-)Geschichte, einen historisch gewachsenen Kontext von Macht und Hierarchie. Dieses bereits konstatierte ‚pre-setting‘ von komplexen politischen, historischen, kulturellen und ökonomischen Strukturen erweist sich als postkoloniales Merkmal unserer Gesellschaften.

Das Aufeinandertreffen ist im Voraus ungleich vorstrukturiert. Dass diese subtil-rassistischen Stereotype reproduziert werden, wird deutlich, wenn man einen Blick auf die zahlreichen Blogs und Erfahrungsberichte der Freiwilligen wirft. Der tradierte ‚koloniale Blick‘ (vgl. Melber 1992) – die Gefangenheit der Differenz durch die Orientalisierung des Fremden – wird etwa durch Defizitaufzählungen der Freiwilligen mitunter verfestigt oder sogar erst ermöglicht. Oftmals idealisieren und glorifizieren sie den ‚Westen‘ und während sie Stereotype über Deutsche oder Europäer reproduzieren kommen Sätze zustande wie: „Der Türke macht drauf los und schaut was passiert. Ich bin deutsch geprägt, schaue Dinge *analytisch* an, *überlege*, wie man Sachen *regelt*.“ (vgl. Hampel 2010; Herv. PB). Es werden Tugenden und Unzulänglichkeiten in Nationalitäten eingeschrieben und diese essentialisiert. Der Andere ist demnach irrational, unüberlegt und regelt nichts – das ganze Gegenteil zum ‚Deutschen‘. Diese Verkürzungen und Verklärungen zeugen von einem Kulturessentialismus, der Gefahr läuft, rassistische Argumentationslinien zu (re-)konstruieren.

Die Freiwilligenarbeit in meist pädagogischen Einrichtungen, die in direkter Tradition der Kolonialherrschaft stehen (z.B. sind die Kolonialsprachen Englisch oder Französisch immer noch fast überall die primären Unterrichtssprachen), repräsentiert ein Bild der Über- und Unterlegenheit (vgl. Kontzi 2011). Da der ‚Westen‘ das Vorbild, insbesondere in Bildungsstätten, verkörpert, wird alles diesem Idol differente mit einem Mangel oder Defizit gleichgesetzt (vgl. Bhabha 2000: 128). Anders-Sein erscheint in dieser Einfassung folglich als falsch. Dem defizitären und durch Emotionen definierten ‚Rest der Welt‘, wird in alter Manier vom ‚Westen‘ das rationale Denken beigebracht.

Diese koloniale Tradition spiegelt das *weltwärts*-Programm, das sich auch als (entwicklungs-)politisches Instrument versteht. Die Freiwilligen sehen sich oft in erster Linie als Lehrer, die aus einer ‚wohlhabenden‘ Welt ins Ausland gehen, um dort zu helfen, weniger jedoch identifizieren sie sich mit der Einstellung von den Empfängern zu lernen. Dieses Konzept der

Einseitigkeit, der Aufteilung von Lehrenden und Lernenden, reduziert die Möglichkeit alternativer Globalisierung auf ein Minimum.

weltwärts präsentiert sich infolgedessen nicht als Programm politischer Veränderung, Entwicklungen oder gar Umwälzungen, sondern muss sich im Gegenteil der Kritik konservativer Machtsicherung stellen.

5.1.4.4. Hierarchische Begegnungen

Die strukturell-prekären Vorzeichen des *weltwärts*-Programms werden auch bei der Betrachtung der Flüchtlings- und Migrationspolitik Europas deutlich: In diesem Teil der Welt werden Menschen, selbst mit guter Bildung, kaum in die *Festung* Europa hinein gelassen, in einem anderen Teil der Welt werden unausgebildete Jugendliche mit Girlanden und offenen Armen empfangen.

Diese Asymmetrien stellen interkulturelle Kommunikation und globales, gegenseitiges Lernen auf eine harte Probe, wenn nicht sogar in Frage. Unter diesen Bedingungen scheint die intendierte Augenhöhe in weite Ferne zu rutschen.

Offensichtlich schreibt die eine Seite der anderen vor, wie, wo und zwischen wem unter welchen Bedingungen diese interkulturellen Begegnungen stattfinden dürfen. Für die einen wird durch (Entwicklungshilfe-)Gelder ein Lern- und Begegnungsdienst ermöglicht, für die anderen wird das Zusammentreffen, wiederum durch hohe Summen⁴⁴, die in das Grenzregime Frontex investiert werden, verhindert (vgl. Rosen 2009). Das ungleiche Aufeinandertreffen offenbart sich nicht nur als Überbleibsel der Geschichte, sondern wird in modernem Gewand fortgeführt.

Der Diplom-Umweltwissenschaftlerin und *weltwärts*-Expertin Kristina Kontzi zufolge bleiben die *weltwärts*-Gelder größtenteils in deutscher Hand⁴⁵. Die Entsende-Organisationen bereiten die Freiwilligen in den Vorbereitungsseminaren vor, nach circa einem halben Jahr machen die Jugendlichen ein Zwischenseminar im Gastland, geleitet von meist deutschen Pädagogen, die dafür extra eingeflogen werden. Das Gehalt, bzw. das Geld, das die jungen

⁴⁴ Die *Europäische Agentur für die operative Zusammenarbeit an den Außengrenzen* (kurz: Frontex) wird zum Großteil von der EU mit mehr als 80 Millionen € jährlich finanziert.

Siehe: <http://www.zeit.de/politik/ausland/2011-09/frontex-menschenrechtsbeauftragter-befugnisse> (Zugriff: 09.02.2012).

⁴⁵ "Für Begleitmaßnahmen wie zum Beispiel die Unterstützung der Partnerorganisationen, um Einsatzplätze vor Ort aufzubauen oder Mentorinnen und Mentoren fortzubilden, stellte das BMZ 2008 und 2009 im Rahmen der Gesamtförderung rund 12 Millionen Euro zur Verfügung." (Stein 2011: 2).

Freiwilligen zur Verfügung haben, wird meist nicht den lokalen Verhältnissen angepasst, oftmals erhalten sie so viel wie ausgebildete Lehrer oder Minister des Gastlandes (vgl. Kontzi 2011).

5.1.4.5. In Kolonialer Tradition

Das *weltwärts*-Programm steht in alter paternalistischer Kolonialtradition mit der Berliner Konferenz von 1884/85, die Empfänger des Programms im ‚globalen Süden‘, die eigentlichen Nutznießer also, wurden weder in Planung, Inkraftsetzung oder Evaluierung miteinbezogen. Sie wurden vor vollendete Tatsachen gestellt. Diese neokolonialistische Bevormundung zeigt, dass der ‚globale Norden‘ wenig aus der Geschichte gelernt hat oder lernen wollte.

Darüber hinaus demonstriert diese Realität, dass *weltwärts* nicht aufgrund eines geforderten und angemeldeten Bedarfs der Empfänger entwickelt wurde, sondern vielmehr Vorstellungen und Interessen der Entsender vertritt und widerspiegelt. Ob diese Dienste wirklich sinnvoll und hilfreich für die Empfänger sind, scheint gar nicht die ausschlaggebende Frage gewesen zu sein.

Das Programm steht in unmittelbarer Abfolge traditioneller Entwicklungsprogramme. *Ownership, Partnership, Responsibility* und andere trojanische, anmaßende Begriffe der *Pariser Deklaration*⁴⁶, die Selbstständigkeit und -bestimmung der ‚Entwicklungsländer‘ suggerieren, dienen als Legitimation der entwicklungspolitischen Eingriffe in die Regierungsführung des ‚globalen Südens‘.

Auch *weltwärts* scheint wenig mit diesen Empowerment-Begriffen gemein zu haben, wie die paternalistische Konzeption des *weltwärts*-Programms offenbart.

In der offiziellen *weltwärts-Evaluation* von 2011 ist der Schwerpunkt eindeutig auf die deutsche Seite des Programms gelegt worden. In der Kurzfassung, werden die Partner – die ‚Entwicklungsländer‘ – kaum berücksichtigt. Erst auf Seite elf von 13, und dort erst im sechsten von sieben Schlusspunkten, gehen die Verfasser erstmals auf die von ihnen sogenannten ‚Zielgruppen‘ ein:

Die gezielte Förderung der bisher kaum erreichten Zielgruppen sollte gestärkt werden, unter anderem auch durch die Erstellung eines Gesamtkonzepts hierfür. Es sollte auch geprüft werden, inwiefern im Rahmen der Mittelvergabe an Entsendeorganisationen die Zielgruppenerreichung berücksichtigt werden kann. (Stern 2011: 11).

⁴⁶ siehe: http://www.oecd.org/document/18/0,3746,en_2649_3236398_35401554_1_1_1_1,00.html (Zugriff: 09.02.2012).

Die Prioritätensetzung der Evaluierung lässt an der Relevanz der ‚Zielgruppen‘ für das *weltwärts*-Programm zweifeln. Trotz der „kaum erreichten Zielgruppen“ fällt die gesamte Evaluierung positiv aus.

5.1.4.6. “The Anti-Politics-Machine”

Das *weltwärts*-Programm entpuppt sich als entwicklungspolitisch-konservatives Konstrukt, als eine postkoloniale Inszenierung.

Armut und Entwicklung werden primär als technische Probleme wahrgenommen. Die Komplexitäten der internationalen Entwicklungsdebatten werden simplifiziert. Entwicklungstheorien und –praktiken werden entpolitisiert. ‚Entwicklung‘ als *Anti-Politics-Machine* (vgl. Ferguson 1994) reißt die Entwicklungsproblematik aus seinem hochkomplexen Kontext heraus. Demnach – und dieses Entwicklungsverständnis herrscht in der internationalen Entwicklungspolitik vor – braucht es nur ein Mehr an ‚Entwicklungshilfe‘ und -geldern sowie ‚tatkünftig Helfender‘, damit sich die Länder des ‚globalen Südens‘ entwickeln können. Es besteht die Gefahr dabei die globalisierten und somit zusammenhängenden Strukturen zu vergessen. Wirtschaftsverträge, Zölle, internationale Politik, kurz gesagt die globalen Disproportionen werden ignoriert und folglich als natürlich hingenommen.

5.1.5. Entwicklungshilfe oder deutsches Lernprogramm auf Kosten des ‚globalen Südens‘?

Das Programm versteht sich nicht nur als Plattform für entwicklungspolitische Beiträge Jugendlicher, sondern darüber hinaus als Lerndienst, der „[...] einen interkulturellen Austausch in Entwicklungsländer ermöglicht“⁴⁷. Die Formulierung *Austausch* ist irreführend und keineswegs zutreffend, da dieser, wie an anderer Stelle bereits ausführlich beschrieben, nur einseitig verläuft: von Deutschland aus *weltwärts*.

Ist *weltwärts* daher nicht primär eine populistische und attraktive Bildungsmaßnahme für junge Deutsche?

⁴⁷ siehe: http://www.weltwaerts.de/ueber_weltwaerts/idee_hintergrund.html (Zugriff 11.02.12)

Die Jugendlichen, veredelt durch ‚interkulturelle Kompetenz‘, Auslandserfahrung, den Gewinn einer fremden Sprache etc. wirken, wenn sie aus dem Ausland wieder nach Hause kommen in ihrem Heimatland als Multiplikatoren. Sie bereichern vorerst und insbesondere ihren Wirkungskreis in Deutschland, durch ihre hoffentlich gewonnene Weitsicht, ihr tieferes Verständnis und ihre Kommunikationsfähigkeit über Grenzen hinweg. Dieses Potenzial ist wertvoll geworden in der globalisierten Welt und wird vor allem in höherwertigen Arbeitsstellen nachgefragt – Fähigkeiten wie ‚interkulturelle Kompetenz‘, Sprachvielfalt, Eigenverantwortung, Belastbarkeit, Eigenständigkeit, Flexibilität etc.

Mit den Auslandseinsätzen fördert *weltwärts* die Bildung und Ausbildung junger Deutscher und das Voranschreiten einer mündigen Zivilgesellschaft schlussendlich in Deutschland, nicht aber im Ausland. Diese Zweckentfremdung von Entwicklungshilfegeldern zu Gunsten eines deutschen Lern- und Bildungsdienstes wird von zahlreichen Fachleuten kritisiert (vgl. von Braunmühl 2010; Töpfl 2008; Novotny 2008).

Indirekt und langfristig dürften die südlichen Partner vom entwicklungspolitischen Engagement der Rückkehrer dennoch profitieren, wie etwa in Kapitel 6. offensichtlich werden wird, doch sicher ist dies nicht.

Die Indienstnahme der Arbeitskräfte in den Projekt-Partner-Ländern offenbart postkoloniale Züge, wie ich schon an anderer Stelle ausgeführt habe. Allzu selten etwa wird dokumentiert, wie viel vielfältige Unterstützung die Freiwilligen von den Angestellten der Süd-Projekte in Anspruch nehmen müssen. Die Einarbeitungsphasen, der Umgang mit Sprache und Kultur, die Komplexität entwicklungspolitischer Sachverhalte und darüber hinaus das geschichtliche Erbe, all das nimmt viel Zeit und Arbeit in Anspruch. Problematisch ist, dass diese Arbeit der Partner vor Ort an den deutschen Freiwilligen nicht vom Ministerium direkt entlohnt wird. Es gibt kein dezidiertes *weltwärts*-Budget für die Mentoren und Arbeiter des Empfängerlandes (siehe Kapitel: 6.2.2.).

Hier schmückt sich offensichtlich ein deutsches Lernprogramm mit einer entwicklungspolitischen Fassade.

5.1.5.1. Vorbereitungsseminare

Die Aufgabe der Entsende-Organisationen, die künftigen Freiwilligen auf ihren Auslandsaufenthalt vorzubereiten, ist nicht zu unterschätzen. Nicht nur Geschichte, Sprache, und Kultur des Gastlandes müssen thematisiert und vermittelt werden, sondern darüber hinaus

ist es von entscheidender Wichtigkeit, Themen wie postkoloniale Ansätze und *Critical Whiteness* sowie strukturellen Rassismus zu erläutern.

Welche Themen in welchem Umfang stattfinden, entscheiden die Entsende-Organisationen, die ihre Vorbereitungsseminare selbstständig durchführen. Bei der Gestaltung der Seminare verfügen sie über Möglichkeiten der Veränderung und Ergänzung. So können sie zum Beispiel die Themen und Konzepte der Vorbereitungszeit sowie der Zwischen- und Nachbereitungsseminare selbst wählen. *weltwärts* zeigt hier eine gewisse dynamische Offenheit auf.

In diesem Zusammenhang betont der postkoloniale Denker, Achille Mbembe, dass postkoloniales Denken verantwortungsbewusstes Denken heißt, und daher insbesondere für die Freiwilligen wichtig ist, denn: „It is a thought of responsibility, responsibility in terms of the obligation to answer for oneself, to be the guarantor of one's actions.“ (2008: 12). Deshalb ist die Vorbereitungsphase für die jungen Menschen so wichtig: Um erkennbar zu machen, dass sie als Europäer in Afrika eine besondere Verantwortung, eine besondere Last tragen, eine historisch gewachsene Last, die sie von außen (über-)determiniert. Dieses kulturelle Gepäck, das die Freiwilligen während des gesamten Aufenthalts mit sich herum tragen werden, muss in der Vorbereitungszeit verständlich und nachhaltig aufgearbeitet werden.

„I'd say that memory is, above all else, a question of responsibility with respect to something of which one is often not the author. [...] I suppose the past obliges us to reply in a responsible manner.“ (ebd.: 11). Um diese Verantwortung übernehmen zu können, muss zuvor in den Seminaren eine intensive und selbstkritische Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus, mit Rassismen und eigenen Privilegien, aber auch eine Sensibilisierung für das Thema stattfinden.

Entwicklungspolitische Inlands-Organisationen wie der ‚Berliner Entwicklungspolitische Ratschlag‘ (BER)⁴⁸ fordern über die Schulung der Freiwilligen hinaus eine Auseinandersetzung mit diesen Themen in postkolonialen Gesellschaften überhaupt. Um Defizite bei diesen Themen abzubauen, wirbt der BER schon lange für die Integration von Themenschwerpunkten wie globales Lernen, Anti-Rassismus und den Umgang mit der kolonialen Vergangenheit in die deutschen Schulcurricula. An deutschen Schulen allerdings führt die Kolonialgeschichte weiterhin ein Schattendasein.

Wie Joshua Kwesi Aikins feststellt, gilt der Kolonialismus in Deutschland immer noch als Kavaliersdelikt, und sieht Kolonialismus als ein verschwiegenes Kapitel der deutschen Geschichte (vgl. 2004). Rassismus wird selten als strukturelles, gesellschaftliches Phänomen

⁴⁸ siehe: www.ber-ev.de (Zugriff 11.02.12)

verstanden, sondern allzu oft mit Antisemitismus gleichgesetzt, was Exotisierungen und subtile Rassismen in den unbeachteten Hintergrund rückt (vgl. Rosen 2010). Bildungsdefizite in den Bereichen deutsche Kolonialgeschichte und Rassismus sind also nicht direkt den Freiwilligen vorzuwerfen, sondern erscheinen als gesellschaftliches, strukturelles Phänomen.

Dennoch soll unter diesen Umständen innerhalb von wenigen Seminartagen ein Bewusstsein geschaffen werden, das den ubiquitären Eurozentrismus sichtbar macht. Ein Bewusstsein, das die Jugendlichen die Chimäre, das Ungleichgewicht des ‚Austauschs‘ realisieren lässt. Die festgefahrenen, auf gesellschaftlichem Konsens beruhenden Annahmen erweisen sich als hartnäckig und nahezu instinktiv, sie sind sehr tief verankert im Selbst- und Fremdbewusstsein.

Um diese Strukturen aufzuweichen, kann es in den Vorbereitungsseminaren sinnvoll und befreiend sein eine konstruktive Verwirrung der Freiwilligen zu provozieren: Mit Denkanstößen, dass nicht alles so einfach ist, wie man sich dachte und dass es mehr Kategorien gibt als richtig und falsch. Wenn die Freiwilligen vom Seminar mit nach Hause nehmen, dass die Thematik viel komplexer ist, wurde ein erster Anfang gemacht. Die *weltwärts*-Freiwilligen sollten so gut wie irgend möglich auf ihren Aufenthalt vorbereitet werden, um mit dieser Komplexität konstruktiv umzugehen. Es geht ums Umdenken, insbesondere bei den Freiwilligen selbst.

Ein Reverse-Programm wäre dabei nur eine Mindestforderung, dennoch blieben zunächst selbst dann die strukturellen Ungleichheiten, Ausgrenzungen und Rassismen bestehen, denn darauf basieren die Privilegien der *weltwärts*-Jugendlichen und erst auf Grund dieser Privilegien können sie *weltwärts* gehen.

Anschließend an entwicklungspolitische Inlands-Organisationen wie der BER, müsste die Vorbereitungszeit eigentlich bereits in der Schule beginnen, denn eine verantwortungsbewusste sowie kritische Auseinandersetzung mit strukturellen Rassismen oder der Thematisierung von kolonialer Herrschaft und seiner fortlaufenden Komplexität, müssten in einer globalisierten Gesellschaft Teil des Schulcurriculums sein.

6. Analyse - Tansanische Kritik am *weltwärts-* Programm

6.1. Einführung

Die Empfänger der *weltwärts*-Freiwilligen sind von zentraler Bedeutung in dieser Arbeit. Sie sind ihr Dreh- und Angelpunkt. Es soll und kann hierbei nicht um eine erschöpfende und repräsentative Aussage über die tansanische Sicht auf *weltwärts* gehen, vielmehr geht es hier um eine Annäherung an Sichtweisen und Meinungen Einzelner bzw. ausgewählter Repräsentanten tansanischer Empfänger-Organisationen.

Folgende Personen habe ich für die Diskussionen ausgewählt:

Alfred Tibenderana (38 Jahre), Mentor der *weltwärts*-Freiwilligen, die mit der Hamburger Entsende-Organisation *Kawaida e.V.* nach Daressalam gehen und Leiter der Bildungsstätte *TSE* in Tansania. Durch seine langjährige praktische Erfahrung in der Zusammenarbeit mit deutschen Freiwilligen und seiner Arbeit als Schulleiter einer tansanischen Schule, ist er besonders prädestiniert, um bei den Diskussionen interessante Beiträge zu leisten.

Professor Dr. Audax Kweyamba (38 Jahre), Soziologe und Politikwissenschaftler an der Universität Daressalam⁴⁹, habe ich zur theoretischen Fundierung ausgewählt.

Haika Shayo (33 Jahre), Computer-Lehrerin und Sekretärin in der tansanischen Bildungseinrichtung *Talent Search and Empowerment (TSE)*.

Aisha Athumani (23 Jahre), Theater- und Schauspiel-Lehrerin in der Bildungsstätte *TSE*.

Hamis Kassim (24 Jahre), Theater-Lehrer und Kameramann von *TSE*.

Rashid Ramadhan (24 Jahre), Sport-Lehrer von *TSE*.

Oliver John (25 Jahre), Musiklehrer des *TSE*.

Modestus Simon (25 Jahre), Musiklehrer im *TSE*.

Nindorera Manase (51 Jahre), der die *weltwärts*-Freiwilligen in der tansanischen Einsatzstelle *DogoDogo Center*⁵⁰ in Bunju (Vorort von Daressalam) betreut.

Reginalda Kayoka (34 Jahre), die mit der Unterstützung von *weltwärts*-Freiwilligen im Vorschulkindergarten *Kinondoni Communication Center (KCC)* in einem Stadtteil Daressalams als Lehrerin arbeitet.

⁴⁹ Departement of Political Science and Public Administration – University of Daressalam

⁵⁰ „Das *Dogodogo Centre*, ein bereits 1992 gegründeter tansanischer Verein, ist die zentrale Anlaufstelle für Straßenkinder in Daressalam.“ (<http://www.kawaida.de/?id=29>). (Zugriff 10.02.12)

Zehn Personen, die mir Auskunft über ihre Erfahrungen, Wahrnehmungen und Einschätzungen bzgl. des *weltwärts*-Programms gegeben haben.

Das erste Gespräch führte ich mit Professor Audax Kweyamba und Alfred Tibenderana in der Universität von Daressalam.

Das zweite Gespräch war eine Gruppendiskussion, in der Atlas Schule im Bezirk Ubungo Kibangu in Daressalam, mit Modestus Simon, Haika Shayo, Alfred Tibenderana, Nindorera Manase und Reginalda Kayoka.

Die dritte Zusammenkunft war ebenfalls eine Gruppendiskussion und fand wieder in der Atlas Schule statt und zwar mit den *TSE*-Lehrern: Rashid Ramadhan, Modestus Simon, Aisha Athumani, Hamis Kassim und Oliver John.

Das vierte und letzte Gespräch führte ich allein mit Alfred Tibenderana.

Die Gespräche dauerten zwischen fünfzig Minuten und zwei Stunden.

Alfred Tibenderana war bei allen Diskussionen ein wichtiger Partner, der mir half als ‚Forscher‘ mehr oder minder unterzutauchen: Es war mir wichtig (siehe Kapitel: 3), nicht so stark als Diskussionsleiter gesehen zu werden bzw. im Fokus zu stehen. So konnte eine vergleichsweise entspannte und lockere Atmosphäre Äußerungen hervorbringen, die mit Fokussierung auf mich wohl nicht geäußert worden wären. Alfred Tibenderana hat des Öfteren die Führung des Gesprächs übernommen, sodass ich keine direkten Fragen stellen musste.

Die Gespräche folgten keinem dezidierten Fragekatalog oder glichen einer stringenten Befragung. Alle Gespräche führte ich im August und September 2011 in Tansania, Daressalam.

Im Oktober 2011 konnte ich eine weitere Quelle⁵¹ erschließen, die die tansanische Sicht auf das *weltwärts*-Programm zeigt: Auf der „*Conference on Quality Standards and Evaluation. Methods for International Youth Voluntary Services*“⁵² in Prag sprach ich darüber mit Matthew Matimbwi, dem Leiter von TAREA⁵³. TAREA arbeitet über die DTP⁵⁴ (Deutsch Tansanische Partnerschaft) ebenfalls mit *weltwärts*-Freiwilligen.

⁵¹ Leider gibt es keine Ton-Aufnahmen der Konferenz, sodass die Erläuterungen von Matthew Matimbwi aus meinem Gedächtnisprotokoll stammen – ich bitte um Verständnis.

⁵² siehe: <http://www.contribute-to-change.eu/index.php/56.html> (Zugriff 10.02.12)

⁵³ Tanzania Renewable Energy Association (TAREA) siehe: <http://www.tasea.org/> (Zugriff 10.02.12)

Während meiner Gespräche mit tansanischen Empfängervereinen über ihre Arbeit mit *weltwärts*-Freiwilligen bin ich auf bemerkenswert große Freude gestoßen: Freude, dass ihnen jemand, der mit ihrer Arbeit vertraut ist, Gehör schenkt, sie in dieser ‚Partnerschaft‘ als wichtig erachtet, also ernst nimmt und sie nach ihrer Meinung und nach ihrer Sicht der Dinge fragt.

Folgende Diskussionsrahmen habe ich mit den oben genannten Personen diskutiert:

Was motiviert Sie, mit bzw. für *weltwärts* zu arbeiten?

Wie beurteilen Sie die Motivation der Freiwilligen, die für dreizehn Monate in ihre Projekte kommen, um dort mitzuarbeiten?

Zu diesen beiden Themen konnten wir viele interessante Punkte sammeln, die ich mit den poststrukturellen Ansätzen in Verbindung bringen konnte.

Das vorliegende Kapitel soll einen Einblick, aus Sicht einiger Empfänger-Organisationen, liefern.

6.2. Motivation

„[...] *philantrophy* [...]“⁵⁵

Viele Gesprächspartner äußerten das Bedürfnis, erst einmal die Intention der Freiwilligen zu eruieren und zu hinterfragen. Die Fragen drehten sich deshalb zunächst um die Motivation der jungen Menschen:

Warum sind die Freiwilligen überhaupt hier?

Was bedeutet dies, gesehen im globalen Kontext?

Für den Universitätsprofessor Dr. Kweyamba stehen die Industriestaaten in einer Verantwortung gegenüber den ehemaligen Kolonien. Diese Bringschuld drückt sich über die Entwicklungszusammenarbeit aus und in den Motivationen der jungen deutschen Freiwilligen (vgl. ebd.: 1.#00:00:29-8#). Doch ist diese Bringschuld, so Dr. Kweyamba, nicht der alleinige Grund, warum deutsche Jugendliche diesen langen Weg auf sich nehmen: Insbesondere sind Lernen und Entdecken von neuem die Beweggründe für Hundertschaften von Jugendlichen,

⁵⁴ siehe <http://www.dtpev.de/> (Zugriff 10.02.12)

⁵⁵ Kweyamba: 1.#00:02:22-1#

die aus Deutschland nach Tansania kommen (vgl. ebd.: 1.#00:01:15-9#). Natürlich sind die Intentionen dieser Freiwilligen komplexer: Manche suchen die Freiheit, etwas ganz anderes zu machen als bisher, andere sehen es als spannende Herausforderung, ein Jahr allein im afrikanischen Ausland zu verbringen (siehe Kapitel: 5.2.). Die meisten jedoch haben das Bedürfnis helfen zu wollen, etwas Gutes zu tun, eine auf den ersten Blick durchaus philanthropische Motivation, wie Kweyamba betont (vgl. ebd.: 1.#00:02:22-1#).

6.2.1. ‚Helfen‘

„[...] a hidden agenda, to dominate [...]“⁵⁶

Doch kann auch das Helfen einen problematischen Nebeneffekt haben, bzw. eine mehr oder minder unbewusste Determinante. Dr. Kweyamba nannte es die *hidden agenda*, eine in den internationalen Freiwilligen-Diensten versteckte Motivation also, die er in der internationalen Entwicklungszusammenarbeit für noch dominanter, als bei Internationalen Freiwilligen Diensten hält.

Auch ein Motiv wie hierarchisches Denken spiele bei den Auslandsaufenthalten der Freiwilligen eine Rolle, so Kweyamba: Diese koloniale, divergente Machtverteilung wird durch eine institutionalisierte Hilfeleistung wie die einseitigen Freiwilligen-Dienste, forciert und konsolidiert (vgl. ebd.: 1.#00:03:49-5#). Alfred Tibenderana fügte passend hinzu, dass das *weltwärts*-Programm in der Tradition stehe, die Entwicklungsländer als „underdogs“ zu zeichnen und ausschließlich zu Hilfs-Empfänger degradiert:

Wir wollen nicht immer die 'underdogs' sein. [...] Wir wollen mitreden. [...] Wenn das nicht geschieht, kann das auch keine echte Hilfe darstellen, denn diese wurde ja von uns nicht eingefordert. Wie also sollen die Helfenden wissen, wie man hier hilft, ohne die offizielle Bitte der Betroffenen Ihnen zu helfen!? (4.#00:11:07-9#).

Alfred Tibenderana moniert, wie bereits beschrieben, ebenso wie die Post-Development-Autorin Marianne Gronemeyer, den Paternalismus, der dem Helfen hier innewohnt. Die von außen diagnostizierte Hilfsbedürftigkeit zeugt von Ignoranz und Universalismus, der in kolonialer Tradition zu verorten ist. So diskutiert er weiter: „Wenn ihr wirklich helfen wollt, spricht mit uns! Fragt uns, was wir brauchen, ignoriert uns nicht! [...W]enn aber die Hilfe nur unser Überleben sicherstellen soll, bringt das nichts. Denn hier [in dieser ‚Partnerschaft‘] fehlt es an der immerzu mit Vehemenz versprochenen Nachhaltigkeit.“ (4.#00:12:10-4#). Tibenderana argumentiert, wenn die Hilfe nicht mit den Empfängern abgesprochen wird, sei

⁵⁶ ebd.: 1.#00:03:49-5#

nicht ersichtlich, dass diese nachhaltig fortgeführt werden kann, da sie eine amorphe, oktroyierte und nicht selbst gewählte Hilfeleistung darstellt. Hiermit stellt er, wie Gronemeyer, die Intention der Hilfeleistungen in Frage: Wird hier der ‚globale Süden‘ für die soziale, ökonomische, kulturelle, psychische und emotionale Befriedigung des ‚globalen Nordens‘ instrumentalisiert? (vgl. van Baaijen 2009: 64).

6.2.2. Indienstnahme des ‚globalen Südens‘

*„Warum haben die Macher von weltwärts nicht daran gedacht
einen gegenseitigen Austausch zu etablieren?[...]
Weil sie hauptsächlich die Intention verfolgen,
deutsche Jungen und Mädchen auszubilden -
diese stehen im Zentrum des Programms, nicht wir.“⁵⁷*

Die Indienstnahme des ‚globalen Südens‘ hat eine Jahrhunderte lange Tradition und in diese lässt sich auch das *weltwärts*-Programm einbetten. So manifestieren die tansanischen Partner, dass nicht die Empfänger des Programms die eigentlichen Nutznießer sind, sondern vielmehr die jungen Menschen aus Deutschland.

Meine Gesprächspartner beschwerten sich vielfach und vehement über die Einseitigkeit des *weltwärts*-Programms, das alte Traditionen nicht in Frage stellt, sondern diese reproduziert. Das *weltwärts*-Programm scheint die Indienstnahme des ‚globalen Südens‘ sogar noch zu verstärken. Die Zusatzarbeiten, die die Empfänger leisten – etwa die Freiwilligen einzuarbeiten, ihnen Visa zu besorgen, ihnen bei (oftmals persönlichen) Problemen beizustehen, für sie die Fremdenführer zu spielen und ihnen aus dem Kiswahili zu übersetzen – werden von *weltwärts* nicht direkt entlohnt. Für nahezu alles hat *weltwärts* ein dezidiertes Budget erstellt, aber nicht für die direkte Entlohnung der Menschen vor Ort⁵⁸. Diese Entlohnung liegt in der Hand der Entsende-Organisationen, allerdings sind deren finanzielle

⁵⁷ Tibenderana: 4.#00:17:23-9#

⁵⁸ Die Formulierungen des Evaluierungsbericht kaschieren jedoch diese Finanzierungslücke: "Für Begleitmaßnahmen wie zum Beispiel die Unterstützung der Partnerorganisationen, um Einsatzplätze vor Ort aufzubauen oder Mentorinnen und Mentoren fortzubilden, stellte das BMZ 2008 und 2009 im Rahmen der Gesamtförderung rund 12 Millionen Euro zur Verfügung."(Stein 2011: 2). Verglichen mit dem Gesamtbudget, dass *weltwärts* zur Verfügung hat (von 2008 bis 2010 84 Millionen Euro) sind 12 Millionen Euro verhältnismäßig wenig (vgl. ebd.: 2).

Mittel oft zu gering, um eine angemessene Summe zu zahlen. Es scheint eine Diskrepanz zwischen den Zahlen des BMZ und der tatsächlichen Entlohnung der Arbeiter vor Ort zugeben. Der Eindruck, der dadurch z.B. bei Alfred Tibenderana entsteht, ist, dass es gar nicht um die Verbesserung des Lebensstandards in Tansania geht. Daher spricht er lieber von einer Indienstnahme tansanischer Arbeitskräfte für die Ausbildung deutscher Jugendlicher. Dieses Gefühl, so Tibenderana, folgt der Behauptung der Industriestaaten:

„Bei euch in Afrika ist das Leben doch sowieso günstig, also braucht ihr doch auch nicht so viel Geld zum Überleben?!“ - Was bedeutet diese Argumentation? [...] Sollen wir also auf diesem niedrigen Lebensstandard weiterleben? Wenn das der Fall sein soll, wo ist denn dann jetzt hier die Hilfe, wo der Profit dieser Hilfe für uns, die versprochene Verbesserung? (4.#00:19:46-0#).

Fazit für ihn bei dieser von Industriestaaten nie direkt geäußerten, aber für ihn so empfundenen Argumentation, ist, dass die Tansanier so bleiben sollen wie sie sind.

Wenn der Freiwilligen-Dienst *weltwärts* unter anderem diese Reaktionen hervorruft, scheint die beteuerte entwicklungspolitische Determinante des Programms nicht bei den Empfängern angekommen zu sein. Offenbar sehen sie in der jetzigen Ausführung des *weltwärts*-Programms keine echte, keine vertrauensvolle Hilfe und Unterstützung. Zudem folgt dieser problematischen Auffassung eine Romantisierung oder Exotisierung der Armut durch die Industrienationen und dies steht im direkten Widerspruch zum eigentlichen Entwicklungskonzept und –kanon von *weltwärts* und der Entwicklungspolitik als Ganzes. Wie an anderer Stelle bereits erwähnt, stehen diese Auffassungen in Verbindung mit einer Vorenthaltung der konsumorientierten ‚westlichen‘ Lebenskultur, die die Freiwilligen zwar vorleben, aber gleichzeitig dem Südpartner als schädlich ausreden wollen (vgl. van Baaijen 2009: 64).

An den Vorstellungen der Empfänger, hier der Tansanier, scheint das Programm in dieser Hinsicht vorbei zu gehen: Nicht nur, dass sie nicht nach ihren Nöten und Bedürfnissen gefragt wurden, sondern darüber hinaus, dass sie den Eindruck haben, sie werden in gewissem Sinne missbraucht, als billige Arbeitskräfte. Konsequenterweise stellen sich die Gesprächspartner die Frage: ‚Will *weltwärts* wirklich etwas (ver-)ändern? Oder sollen die Deutschen bei uns lernen und reifer werden, um dann wieder zu gehen?‘.

Dieser Sachverhalt erinnerte Alfred Tibenderana an vergangene Zeiten: „Als hätten wir Zeit und Lust die ganze Zeit so weiter zu leben und kostengünstig, wie Sklaven für die Weißen zu arbeiten. Würden das Weiße machen?“ (4. #00:20:01-2#). Und weiter: „Schließlich soll der Schwarze glücklich sein, dass sie [die Weißen] da sind, der soll sich nicht beschweren, der soll sich freuen und machen - es ist doch ein Privileg mit Weißen zusammenarbeiten zu dürfen.“ (ebd.: 4.#00:20:46-6#). Dieses Zitat erinnert an die Schriften Frantz Fanons. Laut Fanon versucht der ‚Schwarze‘, der diskursiven Kolonialisierung geschuldet, dem ‚weißen

Herren' zu ähneln, um so an ‚Wert' zu gewinnen, daher ist der Besuch des ‚Weißen' ein Privileg: „[...]von Zeit zu Zeit, wenn wir des Lebens in unseren Hochhäusern überdrüssig sind, kommen wir zu euch, wie zu unseren Kindern... jungfräulich... verwundert... spontan.“ (1980: 86).

Hiermit stellt sich die Frage, ob sich *weltwärts* dieser problematischen Reproduktion von Stereotypen bewusst ist. Der schockierende Kommentar Tibenderanas belegt die Tatsache, dass die postkoloniale Historizität bis in die heutigen Tage, nicht zu Letzt in Form des Diskurses, hinein wirkt.

6.2.3. Abenteuerurlaub?

*„[...] Adventures sort of thinking is very high
[...] trying to explore [...] Zanzibar, Ngorongoro, these animals [...].“⁵⁹*

Aber nicht nur die Institution *weltwärts* ist in einem hierarchischem Diskurs gefangen, auch die Freiwilligen, die jungen Menschen aus Deutschland. So sehen die befragten Tansanier hauptsächlich egoistische Motive für das Kommen der Freiwilligen.

Die Motive der Freiwilligen sind nicht unverständlich: Sie wollen etwas erleben, sie wollen Land und Leute entdecken – kurz es ist ein Abenteuer. Doch trotz all dieser nachvollziehbaren Versuchungen und Verlockungen kommen sie für eine bestimmte Aufgabe in dieses Land. „Eigentlich müssen sie einem offiziellen Programm folgen, doch die Freiwilligen nehmen sich aus dieser Ordnung heraus. Was dann darin mündet, dass sie später sagen: In Afrika ist alles leicht und ungeordnet, man kann machen was man will.“ (Kweyamba : 1.#00:26:54-2#). Kweyamba spielt auf einige Freiwillige an, die das Auslandsjahr ausschließlich für ihre Interessen und Wünsche ausnutzen. Sie feiern krank oder erscheinen einfach nicht bei der Arbeit, empfangen Familie und Freunde, ohne der Dienststelle dies mitzuteilen, reisen mit Bekannten innerhalb der regulären Arbeitszeit durch das Land.

Die Empfänger haben den Eindruck, dass sich viele Freiwillige durch die diskursive Hierarchiekonstellation überlegen fühlen. Sie erlauben sich Dinge, die sie sich in ihrer Heimat nicht herausnehmen würden. Geprägt durch Vorurteile meinen einige junge Freiwillige unter anderem, dass es in Afrika kein funktionierendes und daher zu respektierendes System gäbe,

⁵⁹ Kweyamba : 1.#00:26:40-2#

keine Regeln, keine Pünktlichkeit etc.. Deshalb könnten sie nach ihrem Gutdünken handeln. Alfred Tibenderana kritisiert in diesem Zusammenhang, dass Freiwillige oft die Projekte nicht ernst nehmen, nicht als ihre Problemstellung ansehen und daher nicht für diese einsetzen und sich damit identifizieren (vgl. 4.#00:21:33-8#). Anscheinend fehlt vielen Freiwilligen der Respekt vor der Arbeit mit den Empfängern. Sie sehen sich als freiwillige Helfer, die sich ihre Zeit weitgehend selber einteilen können. Frei nach dem vermuteten Motto: „Die Empfänger sollen glücklich sein, das ich überhaupt hier bin und ein Jahr meiner Zeit für sie opfere.“.

Hier spielt die Identitätsstruktur eine entscheidende Rolle: Der postkoloniale Diskurs schlägt sich hier in seiner Fatalität in der interkulturellen Beziehung zwischen Empfänger und Freiwilligen nieder. Der von Fanon fabelhaft herausgearbeitete Minderwertigkeitskomplex der Ex-Kolonialisierten, steht im direkten Bezug zum oben ausgeführten Selbstverständnis der Freiwilligen. Gelenkt und beeinflusst durch den rassistischen Diskurs und seine sich immerzu materialisierende Struktur, fühlt sich der Freiwillige dem Empfänger überlegen und reziprok dazu der Empfänger dem Freiwilligen unterlegen (vgl. 1980: 13 ff.).

Diese organischen Gegebenheiten produzieren mitunter übermotivierte Freiwillige, die gleich das ganze System, die ganze Ordnung des Empfänger-Projekts ignorieren, als nicht vorhanden abschlagen und daher neu, nach eurozentrischen Werten, ausjustieren wollen – kurz – alles Gewachsene über werfen wollen. Doch damit überfordern sie die Dienststelle:

„Die Freiwilligen sollten etwas zum Projekt beitragen, dieses aber nicht total verändern wollen. Sie sollten Respekt haben für unsere Art der Organisation, unsere Art und Weise, Dinge anzupacken. Sie sollten nicht immer alles nach ihren Vorbildern und Ideen verbessern wollen! Wir haben ein System, checkt das erst einmal! Lernt erst einmal, guckt zu, bevor ihr uns auf die Füße tretet und alles besser wisst. Fragt nach, lernt! Lernt von uns!“ (Simon: 3.#00:22:20-9#).

Diese energische Aussage Modestus Simons belegt eindringlich das Gefühl des Ungleichgewichts. Die Empfänger fühlen sich überrannt und ignoriert von den Freiwilligen. Der hierarchische Diskurs verhärtet sich durch die Neulinge und deren ‚gutgemeinte‘ Motivationen. Viele unausgebildete, junge Neuankömmlinge denken, sie könnten die ganzen Strukturen und Ordnungen der NGO neu ausrichten, nach ihrem Ermessen. Diese Jugendlichen haben ein großes Selbstvertrauen und große Veränderungsmotivation, hingegen weniger Kommunikationsfähigkeit, und sie nehmen sich, wie Hamis Kassim konstatiert, zu wichtig. „Sie glauben ihr ‚System‘ ist dem unseren, dem vorhandenen, überlegen.“ (3.#00:25:40-1#).

Dieses Überlegenheitsgefühl, eingebettet in die postkolonialen Ansätzen, stellt sich weniger als ein individuelles Problem einiger narzisstischen Subjekte dar, sondern ist durch einen subtilen Rassismus und koloniale Stereotype geprägt. Es verkörpert die individuelle Inkarnation des postkolonialen Diskurses.

6.3. Postkolonialität

6.3.1. Asymmetrische Machtverhältnisse und hierarchische Begegnungen

„Er kommt, ich hol ihm die Arbeitserlaubnis.
Ich jedoch bekomme kein Visum bei euch [...]“⁶⁰

Die Idee *weltwärts* entspringt aus einem hierarchischen Gedankengebäude. Es steht in unmittelbarer Fortsetzung der kolonialen Machenschaften der Industriestaaten, denn die Rollen des Aktiven und Passiven haben sich nur rhetorisch, nicht aber tatsächlich gewandelt. Dementsprechend verhüllen Ausdrücke wie *Partnership, Ownership und Responsibility* - für Alfred Tibenderana - die eigentliche Dominanz der Geldgeber im ‚globalen Norden‘. Weiterhin geben die Industrienationen die Richtung an. Folglich auch bei *weltwärts*.

Die Empfänger wurden weder bei der Planung, Durchsetzung oder Evaluierung des *weltwärts*-Programms berücksichtigt noch eingebunden oder beteiligt (vgl. 4.#00:00:48-1#). Dieses Phänomen kennt man bereits aus der traditionellen Entwicklungszusammenarbeit, oder der kolonialen Vergangenheit (siehe Kapitel: 5.1.4.5.), *weltwärts* ist dabei nur ein kleiner Teil, doch durch seinen asymmetrischen Charakter leider in dieser Tradition verhaftet. (vgl. ebd.: 4.#00:01:25-3#). Dieses dominante Verhalten der internationalen Entwicklungskooperationen stoßen bei den Empfängern auf Unverständnis, Resignation, Ohnmachtgefühle und auf Wut:

Armut verhindert, dass wir gehört werden. Einerseits, weil über unsere Köpfe hinweg entschieden und beschlossen wird. Andererseits, wenn wir unsere Stimme erheben und uns gegen dieses Diktat auflehnen, dann stellen sie alle anderen, uns wichtigen und nötigen Hilfen ein. Wir sind abhängig vom Westen, deshalb können wir diesen nur bedingt kritisieren und zur Veränderung auffordern. (ebd.: 4.#00:01:47-3#).

Diese ungleichen Strukturen tradieren die Rolle der ungehörten und daher stummen, aber immerzu ‚wohlwollend‘ präsentierten Subalternen. Alfred Tibenderana zeigt auf, wie frappierend für ihn diese Ungleichheitsstrukturen zu Tage treten:

„Wir sind dazu gezwungen Hilfsangebote zu akzeptieren. Unser Staat, die Eliten, segnen das ab. Nicht nur, weil bei Ablehnung dieser Hilfen es direkt zu einer diplomatischen Krise und damit möglicherweise zu einem Konflikt kommen könnte. Wenn die Regierung hier Nein sagen würde, würde uns die Zusammenarbeit an anderer Stelle fehlen, weil die Geber aus Trotz andere Hilfen höchstwahrscheinlich einfrieren würden. Wir können nicht - wie ihr - [als Druckmittel] einfach keine Visa mehr ausstellen. Wir können nicht - wie ihr - einfach behaupten, ihr nehmt uns unsere Arbeitsplätze weg.“ (4.#00:02:34-2#).

Die postkolonialen, asymmetrischen Verhältnisse werden durch diese Zitate deutlich. Um das zu ändern, kann nicht einfach auf dieses divergierende Gefüge ein gerechtes und adäquates Verhältnis aufgesetzt werden (siehe Kapitel: 5.1.2.1.).

⁶⁰ Tibenderana: 4.#00:14:58-6#

Alfred Tibenderana argumentiert, dass eine ablehnende Reaktion auf ‚westliche‘ Hilfe auf Unverständnis bei dem Geber stoßen würde. Man würde den Empfängern unterstellen, sie wollten sich die Hilfe aussuchen, die sie meinen zu benötigen. Die Geber aber wollen lieber nach dem Motto handeln: „Einem geschenkten Gaul schaut man nicht ins Maul“.

Hier schwingt die rassistische Haltung mit, dass die Subalterne nicht wisse, was für sie gut ist. Ein konstitutives Element der Subalterne ist, dass ihr abgesprochen wird, für sich selbst sprechen zu können: Denn weil sie nicht weiß, was gut ist für sie ist, entscheiden andere für sie (vgl. Spivak 2008). Entsprechende Vorurteile in Deutschland unterstützen diese Überzeugung – direkt oder indirekt – mit Sätzen wie: „Afrika ist noch nicht bereit für Demokratie“. Diese und andere Stereotype verleugnen die Fähigkeit zur Selbstbestimmung der afrikanischen Staaten und fördern somit die Bevormundung in der internationalen Entwicklungszusammenarbeit.

6.3.2. “Special treatment”

*„Why do you treat this people special?
If you go to Europe, could you also do that?
No you can't!”⁶¹*

Daraus folgt, dass alte Strukturen aus kolonialer Vergangenheit weiterwirken und Bestandteil der heutigen Entwicklungszusammenarbeit sind. In diesen komplexen, asymmetrischen Strukturen finden sich nun die Freiwilligen wieder. Allein die Möglichkeit im Ausland zu arbeiten, mit Dienstfahrzeugen aus den „Gated Communities“ – in den viele Freiwillige wohnen – in Ministerien gefahren zu werden, spiegelt die privilegierte Stellung der Freiwilligen wieder. Sie sind, gewollt oder nicht, Teil der ungleichen Verhältnisse. So kritisiert der Lehrer Hamis Kassim im Umkehrschluss die eigenen Einsatzstellen, die die Arbeit der ‚weißen‘ Freiwilligen viel mehr Wert schätzen, als die der tansanischen Angestellten. Schon nach nur kurzer Zeit sprechen tansanische Projektverantwortliche den Freiwilligen große Verantwortung und Handlungsspielraum in den Projekten zu, wobei deren Kenntnisse über Management, Sprache oder Kultur dazu überhaupt nicht ausreichen. So laufen die Jugendlichen Gefahr, mit so viel Einfluss ausgestattet, in langer Arbeit aufgebaute Strukturen zu schädigen (vgl. 3.#00:46:17-3#). Diese Extra-Behandlung die den Freiwilligen

⁶¹ Kweyamba : 1.#00:18:49-0#

von Tansaniern präsentiert wird, ist jedoch nicht allein durch etwaiges selbstbewusstes Auftreten und Durchsetzungsvermögen der jungen Deutschen zu erklären. Ebenso entscheidend ist das Selbstverständnis der Empfänger. Auch sie sehen oftmals ‚den Weißen‘ als Wissenden und daher als den Fähigeren an. Ein tief eingepflanztes und Jahrhunderte bewahrtes Minderwertigkeitsgefühl auf der einen Seite und ein Gefühl der – zumindest unbewusst gelebten – Überlegenheit auf der anderen Seite, schaffen hier perfekt ineinander hakende, aber denkbar ungünstige Voraussetzungen für eine Arbeit auf ‚Augenhöhe‘.

Die Wahrheitskonstruktion eines überlegenen Subjekts und eines unterlegenen Objekts, hat sich in die Gefühlsmuster und Habita der Betroffenen kumuliert und stiftet hier nun eine bemerkenswerte Selbstnegation, respektive irritierende Selbstaufwertung. Diese Konstellation fördert die Aufwertung der ‚westlichen‘ Identität als ‚Experten‘. Dem gegenüber stehen zwangsläufig die ‚Unwissenden‘. Diese Identitätskonstruktionen sind konstitutiv für den Entwicklungsdiskurs:

Die Identitätskonstruktion als „unterentwickelt“ schließlich erleichtert das Einnehmen der unterlegenden Schülerposition im Entwicklungsprojekt – das überlegene Wissen der ExpertInnen über die „Entwicklung“ dient ja bereits als Element des Selbstverständnisses – und fügt sich nahtlos ein in die Wirklichkeitskonstruktion des Entwicklungsdiskurses, nach der die Probleme der „weniger Entwickelten“ „Entwicklungsprobleme“ sind, die diese nicht alleine lösen können. [...A]ls „Unterentwickelter“ bemühe ich mich eher, wie die „Entwickelten“ zu werden und von ihnen zu lernen, und nicht darum sie als neokoloniale Ausbeuter aus dem Land zu jagen. (Ziai 2006b: 53).

6.3.3. Privilegien: bewusst und unbewusst

„Sie wissen, dass sie keine Probleme bekommen.“⁶²

Diese dargestellten Machtkonstellationen sind der komplex gewachsenen Ordnung geschuldet. Es ist ein reziprokes Ungleichgewicht, was ständige Reproduktion, eine immer wiederkehrende Bestätigung braucht, da diese Anerkennung und Aberkennung nur durch das ‚Andere‘, den ‚Anderen‘ bestätigt und fortgeführt werden kann. Es ist das Phänomen der Mimikry, das von Homi K. Bhabha benannt wurde (vgl. 2000). Dieses Dilemma ist den Akteuren meist nicht bewusst, sondern schlummert im Unbewussten, es ist eine nahezu unsichtbare Machtdivergenz, der bei genauerer Betrachtung dennoch eine bewusste Reproduktion immanent zu sein scheint.

So behauptet Dr. Kweyamba, dass Freiwillige ihre Privilegien missbrauchten. Beispielsweise kämen sie nicht immer regelmäßig zur Arbeit oder sie kämen zu spät. Doch trauten sich die

⁶² Tibenderana: 1.#00:35:50-2#

Tansanier nicht die Freiwilligen zu kritisieren, aus Angst, dass sie dann gar nicht mehr kommen oder sich beschweren würden.

Umgekehrt gedacht: Würde sich ein ‚Schwarzer‘ dieses Verhalten in Europa leisten, würde er schnell unter dem Stereotyp leiden, er sei verantwortungslos und faul etc. (vgl.: 1.#00:18:49-0#).

Viele Freiwillige wissen um diese hierarchischen Bilder. Die Afrika-Bilder, die in Deutschland kursieren – Bilder von hungernden Kindern und fliehenden Frauen, Bilder von Krieg, Zerstörung, Bilder vom Elend Afrikas, all diese Bilder zeigen einen Kontinent, der sich nicht selber helfen kann (vgl. Backes & Maier 2008: 4 ff.). All diese verwirrenden, Angst machenden Bilder konstituierend das ‚Afrika-Verständnis‘ und somit das ‚gefühlte Wissen‘ über ‚Afrika‘ in Deutschland. Dennoch sind es nicht zuletzt genau diese Bilder, die die Freiwilligen motivieren in den ‚globalen Süden‘ zu fahren – eben, um *wirklich* zu ‚helfen‘, nützlich zu sein, mitzuarbeiten, das Elend zu beenden. „Denen geht es schlecht - uns geht es gut“ - eine einfache Bestandsaufnahme, die jedoch bei den Freiwilligen auch zu Gefühlen der Überlegenheit und damit zu einem Selbstbewusstsein führt, das sie Ungleichheiten selbst reproduzieren lässt, ohne dass ihnen das Ausmaß ihrer Taten bewusst ist: „They know about the weaknesses in Africa.“ (Tibenderana: 1.#00:35:50-2#). Dieses ‚gefühlte Wissen‘ über ‚Afrika‘ und das daraus resultierende eigene Rollenverständnis der Freiwilligen, ist ein wesenhaftes Problem im ‚globalen Norden‘. Immerzu werden Negativ-Bilder von ‚Afrika‘ gezeichnet (vgl. Kweyamba : 1.#00:59:41-4#).

6.3.4. Prestige – Minderwertigkeitsgefühle – Mimikry

„You think you can't do anything without assistance.“⁶³

Wie bereits oben ausgeführt, hängen Privilegien auf der einen Seite und Minderwertigkeitsgefühle auf der anderen Seite unmittelbar zusammen. Dies schlägt sich dann, auf der Seite der Freiwilligen als überhöhtes Selbstbewusstsein und, auf der Seite der Empfänger als Abhängigkeitssyndrom nieder (vgl. Kweyamba: 1.#00:15:55-7#). Durch die gemeinsame, hierarchische Geschichte hat sich ein tief sitzendes Unterlegenheitsgefühl in vielen Teilen des ‚globalen Südens‘ etabliert und festgesetzt (vgl. Fanon 1980).

In diesem Kontext ist auch ‚Entwicklungshilfe‘, und als ein Bestandteil, der *weltwärts*-Dienst

⁶³ Kweyamba : 1.#00:15:55-7#

anzusiedeln. Historisch gewachsene Abhängigkeitsgefühle und kulturelle Unterlegenheits- einbildung führen zu einem kränkelnden Selbstverständnis und der Annahme, dass Tansanier die ‚Hilfe‘ aus dem ‚globalen Norden‘ zwingend und unausweichlich bräuchten (vgl. Kweyamba : 1.#00:17:13-7#). Dieses „'dependence-thing' mind-set“ (ebd.: 1.#00:22:16-7#): Ein reziprokes Verhältnis und Gebilde, reproduziert an beiden Enden. Ungleicher Austausch, wie durch das *weltwärts*-Programm gefördert, forciert diese psychische Kluft.

Diese postkolonialen Phänomene zeigen anschaulich, dass *weltwärts* ein Kind seiner Zeit ist, ein Kind, erwachsen und zuhause in bisweilen fragwürdigen Traditionen und kein alternatives, fortschrittliches Entwicklungsprogramm, das auf Gegenseitigkeit und globalem Lernen auf Augenhöhe basiert.

Es ist vielmehr ein weiteres, traditionelles ‚Entwicklungsprojekt‘, eingebettet in das globale Missverhältnis. Dass dieses Ungleichgewicht auch durch die Benachteiligten abgebildet wird, zeugt von seiner Wirkungsmacht.

6.3.5. Kapital

Wie aufgezeigt, ist die fehlende Gleichberechtigung in der Entwicklungszusammenarbeit nicht nur Produkt einer langen Historizität der Unterdrückung, sondern auch aktiver Bestandteil des *weltwärts*-Programms. Das wird noch offensichtlicher, wenn man sich die Proportionen der zur Verfügung stehenden Mittel ansieht. Die regelmäßige Einarbeitung der Jugendlichen durch tansanische Projektmitarbeiter ist Extraarbeit. Daher beschwerten sich meine Gesprächspartner über eine zu geringe Vergütung. Und das, obwohl die Freiwilligen davon profitieren - und damit auch die Gesellschaft in Deutschland, denn: Indem tansanische Projektmitarbeiter die Jugendlichen einarbeiten, sie monatelang anleiten, für sie ansprechbar sind, für Rückfragen und Diskussionen bereit stehen, und damit ihr Wissen und ihre Erfahrung an sie weiter geben, tragen sie zur Verbesserung ihrer Allgemeinbildung, aber auch zum Erlernen spezifischer Kenntnisse bei (vgl. Tibenderana: 1.#00:54:06-1#). Alfred Tibenderana ist der Meinung, dass dieses Verhalten durch Vorurteile des ‚globalen Norden‘ verursacht ist: „Africans will be happy just by serving white people. [...H]aving a white man working in an African organization is such a privilege that we don't have to be paid at all.“ (1.#00:56:01-8#).

Tibenderana stellt diese Indienstnahme der tansanischen Arbeitskräfte in unmittelbarem Zusammenhang mit der Sklaverei. Dieser frappante Vergleich rückt das radikale Unbehagen, aber auch die beschränkte Einflussnahme der Betroffenen ins Zentrum.

Gerade vor dem Hintergrund deutscher Kolonialvergangenheit ist es besonders verwunderlich, dass für die Arbeit der Empfänger vom BMZ bei der Konzeption von weltwärts kein direktes und offizielles Budget für die Empfänger mit bereitgestellt worden ist. Die Entsende-Organisation kann durch Umschichtungen ihrer Gelder selbst eine Bezahlung der Empfänger veranlassen, das liegt in ihrem Ermessen. Doch durch deren geringen finanziellen Spielraum fallen diese Entlohnungen oft zu klein aus.

„How do you expect to have a sustainable volunteer service, if people who are coordinating such activities are not paid? We are processing permits here, when ever the volunteers have problems, we are responsible. We have to give report etc.“ (ebd.: 1.#00:54:43-1#).

Diese Tatsache weist auf die strukturellen Rassismen hin. Das BMZ geht davon aus, dass sich Zeit und Arbeitskraft in Afrika finden wird, die dann für die jungen Deutschen zur Verfügung stehen werden. Tibenderana beklagt, dass in Deutschland wohl niemand Zeit und die Bereitschaft hätte, einem Ausländer unentgeltlich und zeitaufwändig für ein einjähriges Praktikum einzuarbeiten (vgl.: 1.#00:54:43-1#).

6.3.6. „Afrikaner sind wie eingesperrt.“⁶⁴

All diese subtilen, erst auf den zweiten Blick erkennbaren Rassismen werden verschärft vom Ausbleiben eines sogenannten ‚Income-Programms‘. *weltwärts* ist eine Einbahnstraße (vgl. Kontzi 2011). Die Freiwilligen gehen nur *weltwärts*, die Tansanier oder andere aber nicht Deutschland-wärts oder ‚West-wärts‘.

Erst ein Reverse-Dienst würde das Ganze zu einem echten Entwicklungsdienst machen. Die weltwärts-Rückkehrer sind nützliche Multiplikatoren für die deutsche Gesellschaft, Deutschland profitiert von ihnen. Deshalb ist es gut für Deutschland, dass sie zu uns kommen können. Für uns Tansanier wäre es genauso hilfreich, wenn wir in ähnlicher Weise in Deutschland lernen dürften. (Manase: 2.#01:00:41-8#).

Manase fährt fort, dass die Freiwilligen kommen und gehen, jedoch die gewonnenen Erfahrungen im Ausland mit nach Hause nehmen. Würden Tansanier ebenso einen Auslandsaufenthalt machen, um neue, unbekannte Erfahrungen zu sammeln, zu lernen, sich

⁶⁴ Tibenderana: 4.#00:06:52-8#

weiter zu bilden, würden diese – ebenso wie die jungen Deutschen – gewinnbringend als Multiplikatoren in ihrer Heimat fungieren können, träumt Manase (vgl.: 2.#01:00:41-8#). Durch ihre gewonnene Weitsicht könnten sie einen wichtigen und wertvollen Teil zur Weiterentwicklung des Landes beitragen. Dies wäre nachhaltiger, als der einseitige Einsatz von Freiwilligen im Empfängerland. Mit ihren in Deutschland und Europa gewonnenen Erfahrungen und Wahrnehmungen könnten zurückkehrende Tansanier gewachsene Stereotype und Minderwertigkeitskomplexe in ihrer Gesellschaft von innen heraus aufweichen helfen. Tibenderana fügt hinzu: „Wenn wir nur zu Hause bleiben, verharren wir auch mental in dieser Beschränkung. Wir müssen auch sehen und reisen dürfen, sodass wir selbst unsere Veränderungen und Entwicklungen in die Hand nehmen und nachhaltig voranbringen können.“ (4.#00:06:43-4#).

Dass *weltwärts* kein 'Income-Programm' vorsieht, folgt der hierarchischen entwicklungspolitischen Gliederung. *weltwärts* macht hier keinen Unterschied. Deshalb schlussfolgert Alfred Tibenderana, dass ein Reverse-Programm unter den heutigen Voraussetzungen *undenkbar* ist (vgl.: 4.#00:08:59-5#).

6.3.7. Das ‚Paradies‘ Europa

*„Ich habe Zweifel daran es Hilfe zu nennen,
wenn die einen kommen und gehen, wie sie wollen,
die anderen aber zu Hause bleiben müssen, wie im Gefängnis.“⁶⁵*

Das Fehlen eines gegenseitigen Austauschs leistet einer Illusion weiter Vorschub: Das märchenhafte Bild vom ‚globalen Norden‘.

Medien, Hollywoodfilme, die Unantastbarkeit und scheinbare Überlegenheit der Industriestaaten haben zu dieser Chimäre mit beigetragen. Das Märchen heißt: Reichtum, Glück und Fortschritt sind im ‚globalen Norden‘ zu Hause. Und das hartnäckige Sich-Abschotten des ‚Westens‘ reproduziert und konsolidiert den Mythos vom paradiesischen ‚Abendland‘. Alfred Tibenderana aber ist der Überzeugung, wenn Menschen sich selber ein Bild machen können – und dies unter offizieller Schirmherrschaft – nicht wie die verzweifelte Flüchtlinge, die über das Mittelmeer kommen – würde diese Illusion bekämpft werden können und rasch an Strahlkraft verlieren:

Wenn wir nach Europa kommen könnten, würden einige auch feststellen, das Europa nicht der Traum ist,

⁶⁵ Tibenderana: 4.#00:13:21-4#

denn sie imaginierten. Sie würden nach Tansania zurückkehren und mit guten, neuen Ideen dort für die Weiterentwicklung der Gesellschaft arbeiten. Europa ist kein Paradies. Doch wenn es unantastbar bleibt, kommt es uns eben so vor. Sodass diese Flüchtlingsmassen auch weiterhin kommen und jämmerlich sterben. (4.#00:13:57-1#).

Die Abschottung hingegen hält diese Lüge aufrecht und dient dem asymmetrischen Bild von ‚entwickelt‘ und ‚unterentwickelt‘, von aktiv und passiv, von Geber und Empfänger, diesem fließendem Ensemble von Differenzen. Deutschland als Entsender von Freiwilligen scheint nicht gewillt diesen Traum zu zerstören, da auch hier noch davon geträumt wird.

Die Einbahnstraße *weltwärts* spiegelt die traditionellen Empfänger-Geber-Positionen wider. Der ‚globale Norden‘ macht, der ‚globale Süden‘ empfängt. Fast verzweifelt klingt die Zusammenfassung des Hip-Hop-Lehrers Modestus Simon: „Wir denken, dass wir Hilfe brauchen, anstatt, dass auch *wir* Hilfe leisten können.“ (2.#01:04:41-2#).

6.4. Subalterne

„Sie reifen bei uns, doch wir bleiben zu Hause!“⁶⁶

Durch die Unausgewogenheit des Programms bleiben die Empfänger in der passiven, subalternen Rolle. ‚Sie sind wieder nicht dabei‘. Sie spielen wieder nur die untergeordnete Rolle, sie haben wieder keinen Einfluss. Sie sind wieder keine Experten. Trotz vehementen Verweisen auf Partnerschaftlichkeit und Augenhöhe dürfen die einen das, was die anderen nicht dürfen, fasst Tibenderana empört über die postkoloniale Situation zusammen (vgl.: 1.#00:39:19-2#).

Wie soll unter diesen Vorzeichen ein *globales* Lernen stattfinden? Die Einseitigkeit des Programms lässt fürchten, dass sich nur etwas im ‚globalen Süden‘ ändern soll. Der ‚globale Norden‘ hingegen braucht keine Veränderung. Denn sonst würden wohl auch Freiwillige aus afrikanischen Ländern offiziell nach Deutschland kommen dürfen (vgl. ebd.: 2.#01:02:19-9#). Diese eindimensionale Perspektive auf die Peripherie als einzig makelbehaftetes Derivat des ‚globalen Nordens‘, ist, wie ich bereits aufzeigte, Kritikgegenstand postkolonialer Theoretiker (siehe Kapitel: 4).

Das diese unilaterale Veränderung unterschwellig auch bei der Motivation der Freiwilligen wieder zu erkennen ist, manifestiert, dass sie tatkräftig im Ausland helfen, aber das ehrenamtliche Engagement in eigenem Land meist fehlt. Die einseitige Problemverortung von

⁶⁶ Tibenderana: 2.#01:04:05-9#

Missverhältnissen im ‚globalen Süden‘ führt dazu heimische Unstimmigkeiten zu vernachlässigen und so auch die Komplexitäten vieler eigentlich globaler Disproportionen auf das Ausland zu reduzieren. Die Verwobenheit der Geschichte, die ‚entangled histories‘⁶⁷ und die ebenso verschmolzene Dependenz von Okzident und Orient gehen bei dieser begrenzten Auffassung verloren (vgl. Ferguson 1994). Ohne die ‚entangled histories‘ ist die interdependente Beziehung zwischen ‚globalen Süden‘ und ‚Westen‘ nicht zu verstehen und daher ein aussichtsloses Unterfangen (vgl. Conrad & Randeria 2002: 17).

6.4.1. Paternalismus und Ignoranz

„Wir werden übergangen.“⁶⁸

Diese eindimensionale Problemverortung deutet auf Paternalismus und Ignoranz hin. Unter diesen Vorbedingungen erschwert sich das globale Lernen.

Die Empfänger haben keinen Einblick in die *weltwärts*-Finanzen, oft haben sie ebenso wenig Einfluss auf die Auswahl der Freiwilligen, sie werden von den Endsendern übergangen. So klagt Alfred Tibenderana: „Wir wissen doch, was und wen wir brauchen! Nehmt uns wahr! Lasst uns mitmachen, wir wollen mehr Mitspracherecht und Entscheidungsmöglichkeiten.“ (4.00:10:11-4#). Das Empfinden, der Empfänger in dieser Partnerschaft ignoriert zu werden, da sie kaum in die Durchführung des Programms eingebunden sind, belegt für Alfred Tibenderana den Vertrauensmangel und die Bevormundung. Nicht zuletzt ist dies auch ein Vorwurf an die Entsende-Organisationen, die meist zu wenig Entscheidungsmacht an die Empfänger abgeben und unzureichend mit den Partnerstationen kommunizieren. Es ist der Partner, der weiß, welche materielle und finanzielle Unterstützung er braucht. Ebenso ist er es, der weiß, welche Fähigkeiten er von einem Freiwilligen braucht.

⁶⁷ Verwobenheit und Interdependenz der globalen Geschichten. ‚Entangled Histories‘ (auch *Global Geschichte* oder *transnationale Geschichte*) geht von einem Geschichtsverständnis aus, dass nur in einem Zusammen gedacht werden kann – so ist zum Beispiel die britische Tradition ‚tea time‘ nicht ohne Indien und die Kolonialisierung Indiens denkbar (vgl. Conrad/Eckert/Freitag).

⁶⁸ Tibenderana 2.00:00:10-1#

6.5. Entwicklungsdienst oder Bildungsjahr?

6.5.1. Ausbildungsprogramm für deutsche Jugendliche

„*weltwärts* hilft nicht den Jugendlichen aus Tansania, es hilft den Jugendlichen aus Deutschland.“⁶⁹

Die Internetpräsenz von *weltwärts* dokumentiert anschaulich die Intention des Programms, es geht um die Aus- und Weiterbildung junger Deutscher zwischen 18 und 28 Jahren (siehe Kapitel: 1.3.). Auch Alfred Tibenderana stellt sich daher die Frage, warum die zur Verfügung gestellten Finanzmittel aus dem Entwicklungsministerium stammen und nicht aus dem Bildungsetat der Bundesrepublik Deutschland. „Das Geld, das in die Freiwilligen gepumpt wird, geht ja nicht verloren, da es in Deutschland, in deutscher Hand bleibt.“ (4.#00:03:47-7#).

Also ein freiwilliges Bildungsjahr und keine ‚Entwicklungshilfe‘. Tibenderana folgert daraus: „Money which serves national interests“ (1.#00:49:28-6#), sollte nicht als ‚Entwicklungshilfe‘ verkauft werden: „Das ist der falsche Name, das Geld aus der falschen Quelle!“ (ebd.: 2.#01:02:19-9#).

Wobei diese Haltung im Allgemeinen umstritten ist.⁷⁰ Kweyamba geht sogar noch einen Schritt weiter: „Money which is dished in our country, goes back! ... Thats not aid, thats exploitation.“ (1.#00:50:17-9#).

Obwohl die Herkunft der *weltwärts*-Gelder einen schlechten Beigeschmack hat und die Frage, wer vom Einsatz der Freiwilligen wirklich profitiert, Rassismen ans Tageslicht fördert, hat das *weltwärts*-Programm doch einen ungemein wichtigen Nebeneffekt: Es wirft ein gutes Licht auf die Bundesrepublik Deutschland und sorgt für ein gutes Image. Deutsche Politiker können also weiterhin die Meinung vertreten, Deutschland zeige eine große Bereitschaft zu helfen. Globale Positionszuschreibungen werden hierdurch gefestigt.

Um aus - diesem in der Tradition stehenden Entwicklungsdienst - *weltwärts* ein Programm des globalen Lernens zu machen, fordert Alfred Tibenderana, sollten beide Seiten davon profitieren, also auch die Tansanier sollten in die Welt gehen dürfen. „So wie jetzt ist es der

⁶⁹ Tibenderana: 2.#00:28:33-5#

⁷⁰ In einem Zeit-Interview vom 22.07.2011 beteuerte der Entwicklungshilfeminister Dirk Niebel (FDP), dass: „[...] aus jedem Euro, der für die bilaterale Entwicklungszusammenarbeit ausgegeben wird, 1,80 Euro in die deutsche Wirtschaft zurückfließen.“ (siehe: <http://www.zeit.de/2011/30/Interview-Niebel/komplettansicht> (Zugriff 10.02.12)).

falsche Name, das falsche Geld! Es ist uns wichtig, dass die Leute zu uns kommen und lernen, doch wir wollen auch lernen! Wir wollen direkt, nicht nur indirekt profitieren.“ (2.#01:02:19-9#).

6.5.2. Ausbildung und Verantwortung

„Es wäre gut für uns, wenn sie mehr konkrete Fähigkeiten mitbringen könnten.“⁷¹

Ein weiteres Problem ist die für ihre Aufgabe in Tansania unzureichende Ausbildung der jungen Deutschen. Die Schule meist gerade erst beendet, sind sie um die 18 Jahre alt und haben daher noch nicht viel außerschulische oder Auslandserfahrungen sammeln können, um die oft sehr große Verantwortung erfolgreich auszuführen, die ihnen während des Auslandsaufenthalt aufgebürdet wird. Die Empfänger sehen ihre Erwartungen enttäuscht, die Freiwilligen fühlen sich überfordert und hilflos. Von den jungen Menschen ist es zu viel verlangt, wenn sie ohne jede Vorkenntnisse plötzlich die gesamte Buchhaltung kleiner NGOs managen sollen: „Ihnen wird zu schnell zu viel Verantwortung übertragen, Verantwortung, die ihrem Alter und ihren Erfahrungen nicht entsprechen.“ (Kassim: 3.#00:27:35-2#). Die postkoloniale Struktur vom Minderwertigkeitssyndrom wird hierdurch erkenntlich (vgl. Fanon 1980).

Dies ist ein Appell an die Entsende-Organisationen, genau zu prüfen, welches Personal sie in welche Projekte schickt. Dies ist aber auch ein Appell an *weltwärts* – die als staatliche Institution ebenfalls Verantwortung trägt – nur Projekte zu fördern, die adäquate Voraussetzungen für unausgebildete Freiwillige bieten. Und es ist ein Appell an die Empfänger, ihre Erwartungen an jugendliche Schulabgänger zu relativieren.

⁷¹ Simon: 2.#00:21:20-8#

6.6. Positive Aspekte

*„Let them come,
tomorrow they will be the new leaders
and they will change the image of Africa.“⁷²*

Nach so viel ausschließlich negativer Kritiken, fragt man sich, warum die Tansanier dennoch die Mitarbeit der Freiwilligen begrüßen und das *weltwärts*-Programm unterstützen. Alfred Tibenderana drückt die tansanische Motivation so aus: „Wir sind menschlich und unterstützen gerne fremde Freunde.“ (1.#00:44:07-7#).

Generell ist die Haltung der von mir befragten Tansanier gegenüber Freiwilligen zudem positiver als die gegenüber Expats⁷³, da diese mit postkolonialer Ausbeutung direkter in Verbindung gebracht werden (vgl. Kweyamba :1. #00:13:00-1#).

Kweyamba und Tibenderana hoffen, dass langfristig eine Verbesserung der deutschen Afrika-Politik etabliert werden könnte, da die Rückkehrer das immer noch sehr rassistische und durch Vorurteile geprägte Afrika-Bild verändern können.

Zudem sind die Rückkehrer gut ausgebildet und formieren wohlmöglich eines Tages die neue deutsche Elite, und könnten mit ihrem Einfluss rassistische Strukturen bekämpfen, zumindest aber eindämmen. Somit profitiert aus Tibenderanas Sicht Tansania immerhin langfristig durch die Ausbildung der fremden deutschen Jugendlichen (vgl.: 1.#00:45:11-8#). Manase ergänzt, dass die deutschen Freiwilligen wichtig für Tansania sind, denn sie wirken nach ihrem Aufenthalt wie gute Botschafter für Tansania und Afrika (vgl.: 2.#00:33:41-8#).

Diese auf Langfristigkeit angelegte Hoffnung könnte ein Versuch sein, etwas Positives aus den Freiwilligen-Diensten zu ziehen, ein Versuch der Empfänger, eine für sich positive Umgangsweise mit dem *weltwärts*-Dienst zu finden.

Auch, wenn es viel Kritik und Problemstellungen gab: Alle Befragten unterstützen die Freiwilligen-Dienste, halten sie sogar für wichtig, aber dringend reformbedürftig. Ein positiver Effekt dieser Dienste ist die mögliche Reduktion von Stereotypen: Vorurteile von Tansaniern gegenüber ‚Weißen‘, können sich durch die gemeinsame Arbeit als unzutreffend entlarven und das kann den bereits angesprochenen Minderwertigkeitskomplex abbauen helfen: „[...] denn wenn wir mit Weißen zusammenarbeiten, erkennen wir, dass auch wir den

⁷² Tibenderana: 2.#00:30:05-4#

⁷³ Abkürzung für Expatriate. Expats sind Fachkräfte, die im Ausland für international tätige Unternehmen, oder Organisationen vorübergehend arbeiten.

Weißer etwas zeigen können. Eine Erfahrung, die unser Selbstbewusstsein fördert.“ (Tibenderana: 2.#00:26:47-6#). Prinzipiell:

[...]mögen wir euch gerne empfangen, wir finden das toll! Wenn einer dieser ‚Unantastbaren‘ zu uns kommt, stellen die Kinder, aber auch die Erwachsenen fest, dass diese Person kein Übermensch ist, sondern genauso ist wie wir. Da lernt auch unsere Gesellschaft den Vorurteilen, die dem Kolonialismus geschuldet sind, ein Ende zu machen. (ebd.: 4.#00:15:11-2#).

6.6.1. Differenzen als Chance begreifen

*„Die Differenz macht reicher,
da sie Augen, Ohren und Gehirn öffnet - auf beiden Seiten.
Der Dienst kann Stereotype reduzieren.“⁷⁴*

Die tansanische Gesellschaft kann, so argumentieren die Partner, durch die Präsenz der Freiwilligen unbegründete Scheinwahrheiten reduzieren. Weiter, so betont Kassim ist es möglich, durch die gelebten Differenzen zwischen ‚Weißen‘ und ‚Schwarzen‘ alternative Bewertungen, Sichtweisen und Umgangsformen mit dem Leben zu entdecken und so das eigene Leben zu bereichern (vgl.: 3.#00:11:17-2#). Die Unterschiede zwischen Freiwilligen und tansanischem Projektpersonal stellen sich als Chance zur Erweiterung des eigenen Horizonts dar, und zwar für beide Seiten, denn die unterschiedlichen Lebenswelten und -weisheiten sowie Lebensarten können sich befruchten. „Ausländer sind wichtig, weil wir Neues mit ihnen lernen.“ (Tibenderana: 2.#00:29:24-1#). Dennoch bleibt die Kritik, dass ein gegenseitiger Austausch diese Reduktion der Scheinwahrheiten deutlich beschleunigen würde (vgl. ebd.: 4.#00:15:30-8#).

⁷⁴ Kassim: 3.#00:11:17-2#

7. Forschungsergebnisse: alternative Ideen und Forderungen

Die Gespräche mit den Repräsentanten der Empfänger-Organisationen in Tansania haben noch einige weitere Punkte ergeben, die nützliche Alternativen und Erweiterungen zum jetzigen Programm darstellen können. Ich möchte diese Verbesserungsvorschläge und Forderungen im Folgenden auflisten.

7.1. Alternativforderungen

7.1.1. Vorbereitungszeit

Wie bereits in Kapitel: 5.1.5.1. ausgearbeitet, bereiten die Entsende-Organisationen die Freiwilligen in einem zweiwöchigen Vorbereitungsseminar auf ihren Auslandsaufenthalt vor. Doch, so kritisieren die tansanischen Projektpartner, lassen sich festgefahrene Stereotype in der kurzen Zeit kaum sinnvoll und wirksam in Frage stellen.

Dies realisieren die Partner im Empfängerland, da sie schlecht oder mangelhaft vorbereitete Freiwilligen bekommen. Herr Manase hebt hervor, dass es für viele Freiwillige nicht klar zu sein scheint, dass nicht nur das Lehren, sondern insbesondere das Lernen, also Gegenseitigkeit und Austausch im Zentrum des Dienstes stehen (vgl.: 2.#00:42:31-5#). Da jedoch das postkoloniale Korsett des *weltwärts*-Programms kaum Wechselseitigkeit zulässt, ist das beschriebene Selbstverständnis der deutschen Freiwilligen nicht sonderlich verwunderlich. Um eine bessere Vorbereitung zu erreichen, fordern die Vertreter der Süd-Partner bei diesen Seminareinheiten zumindest zeitweise (wie z.B. bei Themen wie Armut, Differenzen, Critical Whiteness) anwesend zu sein (vgl. Tibenderana: 4.#00:24:23-1#). Um dieser Forderung jedoch nachkommen zu können, müssten weitere Geldmittel (vom BMZ) zur Verfügung gestellt werden, um Vertretern der Empfänger-Organisationen Reisen nach Deutschland zu finanzieren. Dies würde nicht nur den Freiwilligen und deren Vorbereitung dienen, sondern dem Abgesandten der Empfänger-Organisation ermöglichen, die Heimat der Freiwilligen kennen zu lernen, was wiederum der Wechselseitigkeit nützen würde (siehe Kapitel: 7.1.2.).

Zum Zweiten sollte die Dauer der vorbereitenden Seminare verlängert werden. Die GIZ beispielsweise bereitet ihre Junior EZ-Trainees mit einer dreimonatigen Vorbereitungsphase

auf ihre Auslandseinsätze vor. Nach deren Rückkehr wird eine weitere Nachbereitungsphase von drei Monaten angehängt. Eine ähnlich intensive und lange Vor- und Nachbereitung sollte auch den *weltwärts*-Freiwilligen zuteilwerden.

7.1.2. Weiterbildung der Empfänger – ‚Capacity Building‘

„*We need to be taught about your cultures, too!*“⁷⁵

Alle meine, für die vorliegende Arbeit befragten Gesprächspartner in Tansania haben einen reziproken Austausch zwischen Entsendern und Empfängern gefordert. Das würde bedeuten, dass - in diesem Fall - Tansanier in Deutschland unterrichten und lernen könnten, ebenso wie das Personal der Empfänger-Organisationen, das die deutschen Freiwilligen vor Ort einarbeitet und betreut. Selbst kurze Auslandsaufenthalte der Süd-Partner im Heimatland der *weltwärts*-Freiwilligen würden der interkulturellen Kommunikation nützen und sie beflügeln. Missverständnisse, die auf kulturell bedingten, unterschiedlichen Herangehensweisen beruhen, würden mit hoher Wahrscheinlichkeit reduziert werden können, da die Empfänger die Verhaltensweisen der Freiwilligen nun besser kontextualisieren könnten, und mehr Verständnis für die jungen Menschen hätten.

In den oben erwähnten Gesprächen und Diskussionen wurden jedoch nicht nur Aufenthalte in Deutschland, sondern auch *Capacity Building* für die tansanischen Partner vor Ort, in Form eines Vorbereitungsseminars gefordert. Ebenso, wie die Freiwilligen vor ihrem Auslandsjahr in Deutschland einen Sensibilisierungskurs absolvieren, fordern die tansanischen Projekt-Partner ähnliche interkulturelle Sensibilisierung und Kurse, die sie bei der Arbeit mit deutschen Jugendlichen unterstützen würden. Auch Fremdsprachenkurse in Deutsch und Englisch sollten den Süd-Partnern angeboten werden. Alfred Tibenderana, Leiter der Empfänger-Organisation *TSE* in Daressalam, formuliert diese Forderung so: „Wir sollten ebenso an interkulturellen Kommunikationsseminare teilnehmen können, die uns in ähnlicher Weise vorbereiten, wie die Freiwilligen in Deutschland.“ (2.1.#00:10:03-2#).

⁷⁵ Matthew Matimbwi auf der „*Conference on Quality Standards and Evaluation. Methods for International Youth Voluntary Services*“ (2011).

7.1.3. Nachhaltigkeit

„Bring some cash [...] in times of buildings, trainings, build human resources.“⁷⁶

Projekte hängen stark von den individuellen Fähigkeiten, Begabungen und Qualifikationen des jeweiligen Freiwilligen ab. Diese individuellen Fähigkeiten bringt der nachrückende Freiwillige meist nicht mit. So werden gerade begonnene Projekte mit dem Wechsel der Freiwilligen nicht verfolgt.

Dies zeigt, dass die Freiwilligenarbeit bislang nicht so nachhaltig ist, wie sie sein könnte. Wenn hingegen jedoch auch tansanisches Personal ausgebildet werden würde (*Capacity Building* in zum Beispiel Computerkursen, Buchhaltung etc.) und die Partner-Projekte bei der Auswahl der nächsten Freiwilligen-Generation stärker beteiligt werden würden, dann könnte die Nachhaltigkeit der Projekte gefördert werden. Doch für *Capacity Building* im ‚globalen Süden‘ scheint es bislang keinerlei Möglichkeiten zu geben (vgl. Kweyamba : 1.#00:07:32-6#).

Für Audax Kweyamba bedeutet dies, dass die tansanischen Partner in einer kontinuierlichen Abhängigkeit stehen, da die *weltwärts*-Dienste kaum Nachhaltigkeit in den Projekten schaffen. Um genau diese Nachhaltigkeit zu erreichen, fordern Alfred Tibenderana und Audax Kweyamba zum einen, die Freiwilligen-Dienste mit mehr Geld auszustatten: Um begonnene, ehrgeizige Projekte nach Weggang der Freiwilligen mit entsprechend ausgebildeten Tansaniern finanzieren und damit weiterführen zu können. Zum anderen fordern sie eine verlängerte Laufzeit der Freiwilligen-Dienste (vgl. ebd.: 1.#00:07:05-4#).

7.1.4. Längere Aufenthalte

„Ein Jahr reicht nicht, da die Freiwilligen schon lange brauchen, um sich allein an ihre neue Umgebung zu gewöhnen. Sie sollten lieber länger bleiben. Das Erlernen von Sprache, Kultur und Verhaltensweisen bedeutet erst einmal zwei bis drei Monate Arbeit an sich selber. In dieser Zeit bringen die Freiwilligen den Einsatzstellen noch eher wenig.“⁷⁷

⁷⁶ Kweyamba : 1.#00:07:05-4#

⁷⁷ Manase: 2#00:06:50-5#

Unter den jetzigen Voraussetzungen lernen die Freiwilligen für sich selbst mehr, als dass sie einen messbar positiven Eindruck hinterlassen oder die angestrebte ‚Verbesserung‘ in der Einsatzstelle erreichen. Ein längerer Aufenthalt von eineinhalb bis zwei Jahren würde der Projektstelle mehr Nutzen bringen (vgl. Manase: 2.#00:08:09-0#). Da die Freiwilligen im Ausland mindestens eine dreimonatige Akklimatisierungsphase durchmachen, übers Jahr verteilt insgesamt zwei Monate Ferien haben und am Ende des Aufenthalts einen Monat lang die nächste Freiwilligengeneration einarbeiten müssen, bleiben unterm Strich tatsächlich nur sieben Monate, in denen der Freiwillige direkten Nutzen für das Projekt bringen kann.

7.2. Forderungen an die Entsende-Organisationen

7.2.1. Kommunikation

„Das Personal der Entsende-Organisationen sollte besser ausgebildet sein, denn die Arbeit in Deutschland ist wichtig, die müssen sich dort auskennen!“⁷⁸

Während meines Aufenthalts in Tansania und der Gespräche über die tansanische Sicht, wurde nicht nur *weltwärts* als Institution und Rahmen für den Freiwilligen-Dienst bewertet und kritisiert, sondern auch die Rolle der Entsende-Organisationen eruiert.

Der folgende Abschnitt soll als Orientierungshilfe für Entsende-Organisationen dienen, um ihre Arbeit den Wünschen der Partner anzupassen.

Denn auch die Entsende-Organisationen sind von der Kritik, die Wünsche der Partner zu ignorieren, nicht ausgenommen. So beklagt Alfred Tibenderana, dass die Ignoranz der deutschen Partner-Organisationen sich insbesondere über einen Mangel an Kommunikation ausdrückt: In einem Mangel an Kommunikation zwischen den Personen der Entsende-Organisation selbst. Und daraus folgt: Eine Entsende-Organisation, der es schon an interner Kommunikation mangelt, pflegt auch mit dem Empfänger nur eine dürftige Kommunikation (vgl.: 4.#00:39:55-2#).

Meine Gesprächspartner sind der Auffassung, dass zu reibungsloser Kommunikation auch gehöre, das Folgendes zwischen Freiwilligen und Projektpersonal geklärt wird: Wer hat

⁷⁸ Tibenderana: 4.#00:46:58-1#

welche Aufgaben in der Entsende-Organisation inne und welche davon fallen den Freiwilligen zu? Wer trägt in welchem Projekt Verantwortung und wofür? Wer entscheidet über die Finanzen und damit auch darüber, welche Dinge für ein Projekt angeschafft werden und welche nicht?

Als ebenso wichtiger Punkt ist in den Diskussionen die Kommunikation zwischen Entsendern und Empfängern genannt worden: Es wird gewünscht, dass Entsender und Empfänger grundsätzlich intensiver in Kontakt stehen sollten. Um dies zu ermöglichen, schlägt Alfred Tibenderana vor, einen Hauptverantwortlichen in der Entsende-Organisation zu benennen, der das ganze Jahr hindurch in ständigem Austausch mit einem ebenfalls zu benennenden Vertreter der Empfänger-Organisation steht. Für deren kontinuierliche Arbeit sollten diese Hauptverantwortlichen ein Gehalt bekommen – was augenscheinlich bei einigen Entsende-Organisationen nicht der Fall ist (vgl. ebd.: 4.#00:40:22-2#).

Um den Kommunikationsfluss auch zwischen Freiwilligen und Empfänger-Organisation zu verbessern, fordern die tansanischen Partner, dass die für *weltwärts* angefertigten Quartalsberichte der Freiwilligen auf Kiswahili oder zumindest auf Englisch auch den Empfängern zugänglich gemacht werden sollten. Dies würde Vertrauen zwischen Freiwilligen und Empfängern aufbauen und die Transparenz fördern, ebenso wäre es ein indirektes Feedbackinstrument für die tansanischen Partner (vgl. ebd.: 2.#00:08:53-6#).

Die Gesprächspartner fühlen sich bei der Auswahl der Bewerbungen bevormundet. Die Partner beschwerten sich über ein Defizit an Entscheidungsmacht:

Wir sollten selber Freiwillige mit aussuchen können und dürfen, wir wissen ja am besten was wir für Leute brauchen! Sie kommen her, aber wir wissen vorher nicht, was sie können. Wir können also nicht planen und müssen erst noch Aufgaben für die Leute suchen. Das ist unnötige Arbeit. Wobei nach einem Jahr wieder jemand neues, mit neuen Qualifikationen kommt. (Shayo: 2.#00:12:45-0#).

Alfred Tibenderana fügt hinzu, dass nur dann eine Win-Win-Situation für beide Seiten erreicht werden kann, wenn die richtigen Personen mit der passenden Qualifikation oder den passenden Erfahrungen kommen (vgl.: 2.#00:15:20-2#). Nur wenn die Empfänger Einfluss auf die Auswahl der Freiwilligen haben oder zumindest eine rege Kommunikation zwischen Empfänger- und Entsende-Organisation besteht – sodass die Wünsche und Bedürfnisse des Empfängers dem Entsender bewusst und bekannt sind – können die Freiwilligen den Bedürfnissen und Interessen des Süd-Partners entsprechen: „Volunteers need to match the interests of the Hosting Organizations“ (Matimbwi 2011).

Die Kommunikation zwischen Entsende- und Empfänger-Organisation sollte also nach den Wünschen der Befragten verbessert werden. Matthew Matimbwi offenbarte dazu Lösungsansätze, die er mit seinem Partner, der Deutsch-Tansanischen-Partnerschaft (DTP)

erarbeitet hat. Zwischen Matthew Matimbwi und der DTP herrscht dynamischer Kontakt: Jeden Monat schreiben die Freiwilligen auf Englisch Berichte, die den tansanischen Partnern vorgelegt werden. Darüber hinaus gibt es in Tansania jährliche ‚Face-to-Face-Meetings‘ zwischen Entsendern und Empfängern sowie den Mentoren der Freiwilligen. Diese ‚Face-to-Face-Meetings‘ dienen dem Austausch von Wünschen, Vorhaben, Ideen und der Evaluierung der absolvierten Dienste sowie der Planung künftiger Dienste.

Eine kontinuierliche Kommunikation kann dazu führen, die Freiwilligen behutsamer in den Kontext der Empfänger zu integrieren. Kontinuierlicher Kontakt bedeutet auch, dass Vertrauen wachsen kann und dass sich die Beteiligten besser kennen lernen. Die Entsender können die Bedürfnisse und Anliegen der Freiwilligen besser an die Partner transportieren sodass eine Integration der Freiwilligen in das soziopolitische Umfeld erleichtert werden kann. Additional besteht die Hoffnung, dass durch engere Zusammenarbeit von Sender und Empfänger, dem Missbrauch von Privilegien entgegengearbeitet werden kann.

7.2.2. Genauere Aufgabenzuweisungen

„Sie wissen nicht warum sie kommen, für welche Aufgabe sie hier sind.“⁷⁹

Erschwerend für alle Beteiligten kommt dazu, dass die Aufgaben der Freiwilligen oft nicht klar umrissen sind. Das kann folgende Gründe haben:

Der Entsender weiß (durch Mangel an Kommunikation) nicht genau, welches die zukünftigen Aufgaben der Freiwilligen im Empfängerland sein werden.

Die Empfänger wissen nicht, welche Qualifikationen die neue Person mitbringt.

Durch Kommunikation und Vorabklärungen kann diese missliche Lage umgangen werden.

Die Süd-Partner müssen kommunizieren dürfen, was sie leisten können und was nicht, welche Personalausbildung, welche Qualifikation gebraucht wird.

Wir wissen nichts, da es keine Vereinbarung über die Aufgaben gibt, die vom Freiwilligen während seines Aufenthalts erledigt werden sollen, es gibt keine offiziellen Aufgabenpläne. Die müssen her! Und die Freiwilligen müssen Berichte über ihre Arbeit und den aktuellen Stand schreiben, sodass der neue Freiwillige weiß, was vor Ort passiert ist, und wo er weiter machen kann, wenn er bei uns ankommt. (Manase: 2.#00:08:09-0#).

⁷⁹ Kassim: 3.#00:07:24-0#

Der TSE-Lehrer Modestus Simon fügt hinzu: Wenn die Partnerorganisation von der Arbeit des Jugendlichen profitieren soll, dann sollte die Arbeitsaufgabe bereits vor seinem Aufenthalt präzise umrissen und mit dem Partner besprochen worden sein:

Das heißt, die Leute die kommen, sollten eine bestimmte Aufgabe verfolgen. Wenn sie sich in irgendeinem Bereich schon auskennen, können sie auch wirklich etwas anpacken und zu Ende bringen, sodass wir mit dem Nächsten dort weitermachen können und nicht auf halber Strecke abbrechen müssen. (2.#00:23:38-1#).

Und wenn die Kommenden besser ausgebildet sind, können auch die Empfänger mehr lernen (vgl. ebd.: 2.#00:25:03-8#). Der Musiklehrer Oliver betont, dass die Freiwilligen eine Bereicherung sind, aber damit ein wirklich guter Lernaustausch stattfinden kann, müssen beide Seiten wissen, wer was kann, und wofür er hier ist, und wofür er Verantwortung übernehmen kann (vgl.: 3.#00:12:28-0#).

Folglich wird gefordert, dass die Aufgaben der Freiwilligen deutlich und exakt definiert sind und alle davon Kenntnis haben müssen, alle Beteiligten der Triangel: Die Freiwilligen ebenso wie die Empfänger- und Entsende-Organisationen. Doch scheint dies nicht überall und für jeden der Beteiligten der Fall zu sein.

So wurde auf der „*Conference on Quality Standards and Evaluation. Methods for International Youth Voluntary Services*“ in Prag im Oktober 2011, deutlich, dass sich die Akteure der Internationalen Freiwilligen-Dienste noch nicht ganz im Klaren waren, was sie eigentlich mit den Freiwilligen-Diensten bewegen wollen.

Dass bei den Initiatoren der Konferenz selber Unklarheit über Intention, Wirkungsmacht und Qualität der Freiwilligen-Dienste herrscht, verdeutlicht im Besonderen die Undurchschaubarkeit dieser Programme für Empfänger und Freiwillige.

7.2.3. Engagement

Aus meinen Gesprächen und Diskussionen wurde ersichtlich, dass die Tansanier auf die Wirkung der Freiwilligen als Multiplikatoren in der deutschen Gesellschaft hoffen. Die Rückkehrer könnten, so ihre Hoffnung, Stereotypen entgegenwirken, durch das Erzählen ihrer eigenen Erfahrungen und durch das Einbringen dieser im Rahmen von sozialem Engagement in Vereinen oder entwicklungspolitischen Netzwerken. So reiht sich aus Sicht der Süd-Partner *weltwärts* in die Sparte der ‚*global education*‘ ein und wird daher vom falschen Ministerium finanziert (vgl. Tibenderana: 1.#00:40:47-4#).

Natürlich ist das *weltwärts*-Programm keine Garantie dafür, dass die wertvollen, besonderen, einmaligen Erfahrungen der Freiwilligen in unsere Gesellschaft einsickern, sich in ihr ausbreiten, aber es ist ein erster Schritt, ein guter Anfang. Ein Anfang, der immerhin hoffen lässt, dass das „[...] Weltbild [der Freiwilligen] durch einen solchen Einsatz entscheidend geprägt [wird]. Die Erfahrung im Umgang mit anderen Kulturen ist für jeden jungen Menschen wichtig.“ (Holbe zitiert nach Schott 2009).⁸⁰

7.3. Ergebnisse

Im Zuge der Diskussionen und Gespräche mit den oben aufgeführten zehn Tansaniern haben sich sichtlich etliche Kritikpunkte gefunden und Alternativen wurden angebracht. Diese Ergebnisse resultieren darin, dass *weltwärts* weiterer inhaltlicher sowie struktureller Überarbeitung bedarf, um einen nicht-rassistischen Freiwilligen-Dienst anzubieten, mit dem die tansanischen Partner einverstanden oder zufrieden wären.

Wie ich gezeigt habe, entspricht das *weltwärts*-Programm in einigen, aber entscheidenden Punkten nicht den Bedürfnissen, Wünschen und Anliegen der betroffenen Partner, wie etwa die mangelnde Vorbereitung der Freiwilligen auf ihre Arbeit, die fehlende Auswahlmöglichkeit der Freiwilligen durch die Empfänger etc.

Die genannten Ausführungen der Süd-Partner künftig mit einzubeziehen in Konzeption, Veränderung, Weiterentwicklung und Evaluation des *weltwärts*-Programms ist daher von dezidiert hoher Wichtigkeit.⁸¹ Durch die Besprechungen sind meine Hypothesen (siehe Kapitel: 1.5.) verifiziert worden:

Die Diskussionsteilnehmer haben einerseits die Einseitigkeit und Ungerechtigkeiten des Programms, unter denen sie leiden, bedauert und dies in das globale Missverhältnis eingebettet. Die Betroffenen sehen, dass die Konzeption des *weltwärts*-Programms ein Ungleichgewicht perpetuiert: Sie, die nur Empfänger sind, sie, die zu lernen haben - von ‚uns‘. Auf der anderen Seite die Entsender, die nur geben. Und das Ganze ohne Möglichkeit

⁸⁰ Wichtig dabei ist es den jungen *weltwärts*-Rückkehrern ein Forum zu bieten, damit sie ihre Erfahrungen teilen, verarbeiten und womöglich in Zukunft auch nutzen können. Ein solches Beispiel stellt das RuckerInnen-Forum der Stiftung-Nord-Süd-Brücken und des IJDG dar. Siehe: http://www.weltwaerts.de/nachDemWeltwaerts-Dienst/Aktiv_werden_/Berliner_RueckkehrerInnen-Forum-11-01.html (Zugriff 10.02.12)

⁸¹ Wie in Kapitel 5.1.4.6. bereits aufgezeigt kommt auch in der neuesten Evaluierung des *weltwärts*-Programms die Relevanz der ‚Zielgruppe‘ zu kurz.

zur Einflussnahme für die Empfänger. Sie kritisieren diese Disproportionalität konstruktiv, indem sie zahlreiche Vorschläge und Alternativideen einbrachten.

Abschließend muss jedoch festgehalten werden, dass trotz der aufgeführten Kritikpunkte die befragten Teilnehmer alle am *weltwärts*-Programm festhalten möchten, wobei es zwingend Transformationen geben muss.

8. Ein Résumé

„*We need each other! We need to learn from each other!*“⁸²

8.1. Das Aufeinandertreffen

Menschen, die zwischen verschiedenen Welten vermitteln können und das Leben unter divergenten und kontradiktorischen Vorzeichen leben, sind ein wichtiger Baustein für eine globalisierte Welt, in der Frieden und Völkerverständigung herrschen soll. Der Aufenthalt in unterschiedlichen Kontexten kann, trotz aller Unterschiede, die Weltgemeinschaft stärken und Verständnis zwischen den Subjekten fördern. Von nicht zu überschätzender Relevanz ist hierbei jedoch die Art und Weise des Aufeinandertreffens der differenten Subjekte. Die Beachtung des Pre-Settings ist dabei von entscheidender Bedeutung und darf nicht in Vergessenheit geraten, denn – wie ich anhand meiner Abhandlung versucht habe zu zeigen – begegnet man sich nicht „einfach so“, im Gegenteil: Immer wieder sollte man sich bewusst machen, dass es keinen neutralen Raum und keine unschuldige Historizität gibt. Diese Haltung ist unverzichtbar.

8.2. “Strategischer Essentialismus”

Freiwillige sollten kulturelle Differenzen transportieren können, ohne sich in essentialistische und wertende Muster zu verlieren, wobei die Frage bestehen bleibt, ob nicht-gewaltige, „[...] nicht-reduktive Repräsentation der *Anderen* überhaupt möglich ist.“ (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 50).

Stellvertretung und Repräsentanz bleiben unentwegt ein Wagnis, ein Spiel mit dem Feuer. Dass dieses Spiel gefährlich ist, muss stets ins Bewusstsein gerufen werden, sonst wird zu unbedacht und gewohnheitsmäßig gehandelt.

Es ist mir ein besonderes Anliegen mit der vorliegenden Arbeit die Geschichte historisch gesehen (neu) begreifbar zu machen.

Im Sinne der ‚entangled histories‘ habe ich die Überlappungen und das Zusammenspiel der Geschichten gezeichnet. In Edward Saids Worten soll diese Arbeit ein ‚reading back‘, ein

⁸² Tibenderana: 1.#01:00:28-9#

kontrapunktisches Lesen der Geschichten ermöglichen aber nicht nur das (Kontra-)Lesen war mir ein Bedürfnis, sondern auch das (Gegen-)Schreiben. Das ‚writing back‘ verstehe ich als politische Aufgabe, die bedeutet, sich seiner Subjektposition klar zu werden und dieser, zumindest zweitweise Herr/Frau zu werden, anders ausgedrückt: um sich selbst zu ‚Verändern‘ (vgl. ebd.: 52 ff.).

Mit meinem Anliegen stehe ich zweifelsohne in der Tradition der von Spivak zurückgewiesenen ‚wohlwollenden Intellektuellen‘ (vgl. Spivak 2008: 51 ff.).

Ich versuche aufzuzeigen, dass die Kämpfe der antikolonialen Bewegungen sich im Fluss befindenden *Bewegungen* sind – sich stets wandeln. Ein essentieller Bestandteil von politischen Bewegungen ist, dass sie nie statisch sind, sondern flexibel, veränderbar und veränderlich. Ein weiteres Merkmal von Bewegungen ist, dass sie sich demonstrativ zeigen, Positionen vertreten und ergreifen.

Andererseits folge ich Spivak jedoch: Um Positionen beziehen zu können, müssen ‚wir‘, situativ und unter gewissen Voraussetzungen, Essentialismen, Kategorien und Identitäten bilden und einnehmen. Diese *Kampfkunst* der Positionierung heißt bei Spivak „strategischer Essentialismus“ (vgl. Spivak 1993: 3). Dieser ist immer konkret auf *eine* Situation und *ein* Problem gerichtet und strebt, entgegen üblichen Essentialismen, *keine* Universalismen an. Folglich hat dieser strategische Essentialismus keinen Charakter oder Status einer Theorie (vgl. Nandi 2011: 125). Aus diesem Grund vertrete ich kein handfestes Theorem, keine robusten, unerschütterlichen Handlungsansätze, sondern verschreibe mich – mit dieser Arbeit – einem immer wiederkehrenden, sich immer wieder selbst zum Gegenstand der Kritik machenden Bemühen, den höchst divergenten und unübersichtlichen Machtstrukturen der postkolonialen Gesellschaften auf die Schliche zu kommen.

Mit diesem Beitrag möchte ich Wissen produzieren, dass von der unterdrückten Subalternen an- und aufgegriffen werden kann, damit sie *ihre* Interessen selbst verfolgen und ein Stückchen freier werden können:

Politischen [sic!] Strategien und Taktiken erfordern möglichst präzise Analysen der historisch gewordenen sozialen Ungerechtigkeiten und Unfreiheiten. Diese müssen gleichzeitig kontextspezifisch und über den Kontext hinausweisend sein. Sie müssen darüber hinaus Möglichkeiten des Widerstands bereitstellen, ohne zu verbergen, dass Widerstandsformationen erneut Unfreiheiten erzeugen. (Castro Varela 2010: 259)

8.3. Bricolage oder Dezentrierung des Subjekts

Weiter zeige ich, dass ‚wir alle‘ Beiträge leisten zu diesen Unfreiheiten, aber ebenso in die entgegen gesetzte Richtung mitwirken und arbeiten können. Ich möchte mit dieser Arbeit einen weiteren Schritt, und damit einen anderen Weg, gehen: Statt Dualismus, Eurozentrismus, Rassismus, kultureller Homogenisierung und Entwicklungsmärchen statt Radikalisierung von ‚Minderheiten‘ oder Fundamentalismus als Antwort auf ‚westliche Diktate‘, biete ich einen anderen Weg, einen Alternativvorschlag. Einen Vorschlag, der einen dritten Weg beschreitet, einen außerhalb von Assimilation oder Homogenisierung (vgl. Hall 1994: 218).

Die Fragmentierung der Identität die Stuart Hall theoretisiert hat, möchte ich auf den Sachverhalt der ‚Entwicklungen‘ anwenden. Die Vielfältigkeit und Offenheit von Identitäten, negieren bezogen auf ‚Entwicklungen‘ eine Reduktion von Entwicklung als deterministischen und homogenen Weg und huldigen seiner eigentlich immanenten Komplexität und Vielfalt.

In seinem viel zitierten Essay *Kulturelle Identitäten* spricht Hall vom „postmodernen Subjekt“, welchem eine mannigfaltige, widersprüchliche Identität immanent ist, und das diese vielen Identitäten lebt (vgl. 1994: S. 216 ff.). Hier mündet das wieder erstarkende, selbstbewusste, postkoloniale Subjekt in eine:

[...] new determination, a new spirit of adventure fired by a modern imagination: a new state of mind that will enable us to come to terms with our state of alienation and to transform it from a passive condition we confusedly endure into an active collective existential project. (Irele 1982: 601).

Der Kolonialismus und seine diversen Folgen können nicht rückgängig gemacht werden. Es müssen folglich Formen gefunden werden, mit dieser historischen Verfehlung umzugehen.

Das postmoderne Subjekt ist durch die vorhandenen Rahmenbedingungen nicht vollständig vorbestimmt, abgeschlossen, einheitlich oder identisch – wie in der Aufklärung etwa das cartesianische Subjekt konzeptualisiert worden ist. Entgegen dieser aufklärerischen Vorstellung befindet sich das postmoderne Subjekt im ständigen Wandel, in einem unaufhörlichen, grenzenlosen Prozess des Werdens (vgl. Hall 1994: 189). Stuart Hall spricht in diesem Zusammenhang von der *De-Zentrierung*, respektive von der *Fragmentierung* des Subjekts (vgl. ebd.: 181 ff.).

Dieses Subjekt ist sich selber fremd, es kennt sich nicht zur Gänze. Der Begründer der Psychoanalyse, der Österreicher Sigmund Freud, nannte diese unbekannte, dunkle Seite des Subjekts das Unbewusste (vgl. Reckwitz 2008: 54). Die dem Subjekt immanente Fremdheit, ist Anzeichen seiner uneinheitlichen, fragmentierten Identität und daher seiner Dezentrierung.

Demnach ist jedes Subjekt kein in sich geschlossenes, rationales, der Logik der Vernunft verhaftetes Wesen (vgl. Hall 1994: 194), sondern ein vermischtes Sammelsurium, eine verwobene *Mélangé* verschiedener Interessen, Kulturen, unterschiedlicher Sprachsysteme und Denkkategorien sowie eine Mischung verschiedenster Identifizierungen und Ideen. All diese Aspekte formen sich zur Identität zusammen, kreuzen sich unbegrenzt und unaufhörlich, können sich aber ebenso kontradiktorisch gegenüberstehen. Diesen bewegten, ständig unfertigen, kleinteiligen, inneren Lebenskampf konstatiert der kenianische Linguist und Autor Ngũgĩ wa Thiong’o so: „[...] life is movement arising from the inherent contradiction and unity of opposites.“ (1986: 54).

Mit dieser Anschauung werden die Simplifizierungen der Moderne und die Versuche alles zu homogenisieren ad absurdum geführt. Die Komplexität des Subjekts, seine Ambivalenz, Diversität und Prozesshaftigkeit werden betont. Diese inneren Widersprüchlichkeiten sowie Komplexitäten sind mit permanenten Konflikten und ständigem Wandel verbunden: „I am part of a living history of struggle. And without struggle, there is no life, there is no movement.“ (ebd.: 124). Der Entwicklungsdiskurs aber reduziert die Vielfalt an Entwicklungen, indem er den Mythos einer Gemeinschaft beschwört, sodass Differenzen gewaltsam unterdrückt werden (vgl. Hall 1994: 205). Selbst die Ex-Kolonialherren aus Europa sind ein Konglomerat verschiedenster, farbenfroher Kulturen und *Bastardisierungen* und keine einheitliche Kraft (vgl. Rushdie zit. nach Hall 1994: 219): „*Alle modernen Nationen sind kulturell hybrid.*“ (ebd.: 207).

Somit sind auch ‚wir‘ als postmoderne Subjekte eine sich im Werden befindliche *Bricolage*. Dies schwächt den Vorwurf, kulturelle Hybridisierung würde Exotisierungen oder Essentialismen fördern (vgl. Ha 2005). Es gibt keine homogenen Kultureinheiten, alles ist heterogen. Dabei darf nicht außer Acht gelassen werden, dass die postkolonialen Machverstrickungen sowie institutionalisierte Diskriminierungen und strukturelle Rassismen – Folge der Illusion kultureller Reinheit – entschieden zu bekämpfen und unaufhörlich aufzudecken sind. Dies bedeutet: Stellung beziehen, eine (politische) Position einnehmen und wie oben beschrieben: strategischen Essentialismus. Denn die globalen Machtverteilungen sind weiterhin Realität.

Nicht jedem allerdings sind diese vielfältigen Bricolagen zugänglich. Jedem den Zugang zu ermöglichen ist Kampfgegenstand der postkolonialen Bewegungen.

Das dezentralisierte Subjekt ergibt sich durch keine Rückgewandtheit, keinen Fundamentalismus, keine Homogenisierung, sondern durch einen neuen Weg, die Richtung der kulturellen Identitäten des postmodernen Subjekts, wobei Alienation, Heterogenität und

koloniales Erbe als Chance und Bereicherung gesehen werden müssen. „*Culture develops within the process of a people wrestling with their natural and social environment.*“ (Balogun 1997: 49). Ngũgĩ propagiert eine Philosophie der kulturellen Pluralität und Heterogenität, im Sinne eines gegenseitigen Gebens und Nehmens, statt eines feindlich gesinnten Eurozentrismus, wie er bis heute existiert (vgl. Balogun 1997: 50).

8.4. Begegnungen

Um diesem postmodernen Subjekt Luft und Lebensmöglichkeit zu verschaffen, müssen Bevormundung durch den Entwicklungsdiskurs und die einseitigen ‚Austausche‘ ein Ende finden.

Begegnung muss also nicht – wie dies durch *weltwärts* den Anschein hat – kulturelle Homogenisierung und Machtkonsolidierung bedeuten. Begegnung soll in diesem Kontext bedeuten, dass man gezwungen und herausgefordert ist mit verschiedenen Sprachen, Bräuchen, Gewohnheiten, Haltungen und Ritualen Umgang zu finden. Homi K. Bhabha nennt es das ‚Übersetzen‘ zwischen Menschen und Räumen (vgl. Bhabha 2000). Durch dieses Überbrücken könnte dem Mythos starker, in sich geschlossener Identitäten erfolgreich entgegen gewirkt und globale Identifikationen gefördert werden (vgl. Hall 1994: 213). Die eine Entwicklung kann die andere nicht ersetzen und zerstören, sie fließen ineinander und bilden Neues. Beide Seiten, der ‚Westen‘ und der ‚Rest‘ haben pluralisierende Charakter und tragen zur Globalisierung bei, keiner der beiden Räume ist abgeschlossen (vgl. ebd.: 214).

Entwicklung, wie auch die postmoderne Identität, möchte ich – im Sinne Halls – als fragmentierte Bricolage, die sich kontinuierlich weiterbildet und umformt, definieren, und die einheitliche, determinierte ‚Entwicklung‘ als Illusion abschreiben (vgl. ebd.: 183).

Hybridität verstehe ich jedoch nicht als Antwort auf die hegemonialen Machtasymmetrien, sondern als Fundament, als ersten Denkanstoß, um aus dem binären Entwicklungsdiskurs zu entkommen. Die divergenten Hierarchien aber bleiben durch dieses Konzept bedauerlicherweise weiterhin unangetastet (vgl. Ha 2005).

Das postkoloniale Machtgefüge steht der Autonomie von Entwicklungen diametral entgegen. Entwicklung sowie auch die Identität des Subjekts, sind keine fügsamen, kontrollierbaren Körper, die zur Disziplin gezwungen werden können (vgl. Hall 1994: 197).

Demnach beinhaltet Entwicklung auch die Emanzipation zur mündigen Gesellschaft. Diese

Emanzipation sollte insbesondere durch Bildung und damit verbundene Horizonterweiterung gefördert werden, die durch Begegnungen, wie *weltwärts* sie zum Beispiel ermöglicht, verstärkt werden kann. Die Autonomie einer Gesellschaft wird über allmähliche Entwicklungen erreicht, nicht durch ‚Entwicklung‘ nach ‚westlichem‘ Modell.⁸³ Der ‚Westen‘ und seine Konzeption der teleologischen Modernisierung steht den so genannten ‚unterentwickelten‘ Staaten und sich selbst im Wege. Er wäre gut beraten Autonomie zu zulassen und *von- und miteinander* Lernen zu fördern, kurz: eine Pluralisierung von Entwicklungen zu ermöglichen: „Die Europäer können Afrika anschubsen, inspirieren, aber sie müssen auch akzeptieren, wenn dabei etwas anderes herauskommt, als sie erwarten.“ (Kéré 2011).

Entwicklung ist keine singuläre Angelegenheit der ‚Unterentwickelten‘, Entwicklung betrifft uns alle, am Ende würden auch alle profitieren. Sie muss aber zwischen ‚Industrie‘- und ‚Entwicklungsstaaten‘ erarbeitet werden, mit Rücksicht auf die Endlichkeit und Zerbrechlichkeit der Natur. *weltwärts* könnte bei dieser gemeinsamen Aufgabe eine wichtige und unterstützende Scharnierfunktion wahrnehmen, wie es das norwegische Pendant zu *weltwärts*, das Fredskorpset⁸⁴, auf bemerkenswerte Weise bereits vormacht.

8.5. No answer

Ich plädiere daher für ein Neben- und Miteinander von selbst gewählten Entwicklungen und damit für ein Akzeptieren von Differenzen und für ein Verstehen von Verschiedenartigkeiten als Bereicherung, als ein Mehr an Möglichkeiten. Das bedeutet Vielfalt und Komplexität, statt Universalismus und somit das Gutheißen mannigfaltiger Sichtweisen. Diese Vielfalt wird eine neue, befruchtende Vielfalt hervorbringen - eine große Chance für künftige Generationen. Wir müssen Brücken bauen, zusammenfügen, uns verbinden, uns neu erfinden, neue Übergänge finden. Diese Bricolage und dieses erste, ungewohnte Chaos, das entstehen wird sind zunächst verwirrend, die Vielfalt scheint übermäßig, nicht bezwing- und formbar,

⁸³ Ein Beispiel unkontrollierter Autonomie ist die Migration. Das sogenannte Migrationsregime verfügt über eine relative Autonomie, entgegen der Propaganda der Migrationspolitik von Push- und Pullfaktoren gibt es individuelle Gründe, eigens gewählte Motive für Migration (vgl. Bojadžijev 2006). Diese relative Autonomie spiegelt sich auch in der Globalisierung und Entwicklung wieder.

⁸⁴ Fredskorpset organisiert reziprok Nord-Süd- und Süd-Süd-Austausch, siehe: www.fredskorpset.no/en/Fredskorpset/ (Zugriff: 11.02.12)

unmöglich miteinander vereinbar. Sie ist eine unbekannte Herausforderung, aber ebenso eine Chance Neues zu schaffen, es anders, aber besser zu machen.

Identität kann deshalb kein statisches Ding sein, sondern sie entsteht aus Interaktion, ist eine Beziehung, denn das Eigene und das Fremde bedingen sich und bilden sich in einem kontinuierlichen und gegenseitigen Prozess neu und fort (vgl. Terkessidis 1999: 12). Dies kann den Verlust bisheriger, stabiler Selbstwahrnehmung bedeuten, folglich eine Krise der Identität auslösen, doch das Leugnen von Vielfalt – ein Akt des Selbstbelügens – kann endlich ein Ende finden (vgl. Hall 1994: 181). Vielfalt ist das, was wir Menschen sind. Wir sind Vielfalt. Der deutsche Philosoph und TV-Moderator Gert Scobel bringt es folgendermaßen auf den Punkt: „Der Mensch ist für eine einfache Antwort einfach zu viel.“ (vgl. Scobel 2011).

„This complexity reveals the fact that in reality, one does not always have ‚the answer‘ – and that is the answer itself.[...] ‚The answer‘ does not exist as such, but rather several answers – and among these, no answer at all.“ (Kilomba 2008: 143).

8.6. Fragen

Auch nach der vorgelegten Analyse bleiben weiterhin Fragen offen:

- Kann man in einer rassistisch-hierarchischen Welt nicht-rassistische Auslandsaufenthalte etablieren?

Und wenn ja:

- Wie könnten dementsprechend Aufgaben aussehen, die Freiwilligen und Empfängern in ‚Süd‘ und ‚Nord‘ gleichermaßen nützen?
- Wie könnte man eine längere, intensivere und kritischere Vorbereitungszeit der *weltwärts*-Freiwilligen gestalten und finanzieren?
- Wären nicht-rassistische Auslandsaufenthalte im Rahmen des *weltwärts*-Programms möglich?

Diese Arbeit habe ich geschrieben um Fragen zu stellen, um neue, andere, alternative Perspektiven zu provozieren, sich selbst zu betrachten und in den Mittelpunkt der Analyse zu rücken. Die von mir vorgelegten Fakten, Einschätzungen und Ergebnisse sollen einen Reflexions-, Lern- und Änderungsprozess befördern. Hingegen kann und soll diese Arbeit keine Antworten geben, diese müssen ‚wir‘ alle selber finden. Es gibt keine einfachen

Lösungen, vielmehr liegt ein langer Weg vor uns... Wobei das Ende des Kampfes nur die Toten kennen...

9. Literatur

Aikins, Joshua Kwesi (2004): Die alltägliche Gegenwart der kolonialen Vergangenheit. In: Cybernomads Antidiskriminierungsbüro Köln (Hg.): The black book. Deutschlands Häutungen, S. 58–63.

Aikins, Joshua Kwesi; Franzki, Hannah (2010): Postkoloniale Studien und kritische Sozialwissenschaft. In: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft. Heft 158, 40. Jg., 2010, Nr. 1, S. 9-28.

Altvater, Elmar (2011): Man kann sich Kapitalismus abgewöhnen. Unser Wirtschaftssystem steckt in der Krise, der Planet stirbt. Höchste Zeit, sich etwas Neues auszudenken, sagt der Kapitalismuskritiker Elmar Altvater im Interview. In: Zeit Online: <http://www.zeit.de/wirtschaft/2011-11/interview-altvater-kapitalismus/komplettansicht> (Zugriff: 07.12.11).

Apffel-Marglin, Frédérique (1990): Smallpox in Two systems of Knowledge. In: Apffel-Marglin, Frédérique; Marglin, Stephen (Hg.): Dominating Knowledge. Development, Culture and Resistance. Oxford. Clarendon. 102-144.

Apffel-Marglin, Frédérique; Marglin, Stephen (Hg.) (1996): Decolonizing Knowledge. From Development to Dialogue. Oxford.

Arndt, Susan (2005): Weißsein und Kritische Weißseinsforschung: <http://www.unrast-verlag.de/unrast,3,0,261.html>. (Zugriff: 08.03.12).

Arndt, Susan (Hg.) (2006): AfrikaBilder. Studien zu Rassismus in Deutschland. Studienausgabe. Münster. Unrast.

Arndt, Susan (2009): Ersatzdiskurse. Von „Stamm“ und „Rasse“ zu „Ethnie“. In: Berliner entwicklungspolitischer Ratschlag e.V. (Hg.): Von Trommlern und Helfern. Beiträge zu einer nicht-rassistischen entwicklungspolitischen Bildungs- und Projektarbeit. BER. Berlin. S.8-11.

Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen (Hg.) (1995): The Post-Colonial Studies Reader. London/Nwe York. Routledge.

Auswärtiges Amt (2011): Länderinformationen zu Tansania. http://www.auswaertiges-amt.de/DE/Aussenpolitik/Laender/Laenderinfos/01-Nodes_Uebersichtsseiten/Tansania_node.html (Zugriff: 14.12.11).

Bachmann-Medick, Doris (2010): Cultural Turns. Neuorientierungen in den

Kulturwissenschaften. Reinbek. Rowohlt.

Backes, Martina; Maier, Tine (2008): „Stolpersteine in der entwicklungspolitischen Bildungsarbeit“.

www.iz3w.org/Bildung/content/g_downloads/Stolpersteine_Seminarkonzept.pdf (Zugriff: 09.08.11).

Balibar, Etienne (1990): Gibt es einen „Neo-Rassismus“?. In: Balibar, Etienne; Wallerstein, Immanuel (Hg.). Rasse, Klasse, Nation. Hamburg. Argument. S. 23-38.

Balogun, F. Odun (1997): Ngũgĩ and African Postcolonial Narrative. The Novel as Oral Narrative in Multigenre Performance. Montreal. World Heritage Press.

Beis, Elena (2011): Deutsche Kolonialgeschichte. Der verleugnete Völkermord. In: TAZ, 29.09.2011. (Zugriff: 13.10.11: <http://www.taz.de/Deutsche-Kolonialgeschichte/!79124/>).

Bendix, Daniel (2009): Entwicklungspolitik im Zeichen der Millennium Development Goals – Eine antirassistische Perspektive auf die deutsche EZ. In: Berliner entwicklungspolitischer Ratschlag e.V. (Hg.): Von Trommlern und Helfern. Beiträge zu einer nicht-rassistischen entwicklungspolitischen Bildungs- und Projektarbeit. BER. Berlin. S. 26-29.

Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas; Plessner, Helmuth; Plessner, Monika (Hg.) (2000): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a. M. Fischer.

Bhabha, Homi K. (1986): Foreword: Remembering Fanon. Self, Psyche and the Colonial Condition. In: Fanon, Frantz: Black Skin, White Masks. London/Sydney. Pluto. S. vii-xxvii.

Bhabha, Homi K. (2000): Die Verortung der Kultur. Tübingen. Stauffenberg.

BMZ (Hg.) (2007): Richtlinien zur Umsetzung des entwicklungspolitischen Freiwilligendienstes weltweit.

<http://www.weltwaerts.de/service/downloads/richtlinie/wwRichtlinie-de.pdf> (Zugriff: 04.12.11).

BMZ (Hg.) (2010): Der entwicklungspolitische Freiwilligendienst.

http://www.weltwaerts.de/service/downloads/flyer/ww_Flyer-Niebel_2010.pdf (Zugriff: 04.12.11).

Bohnsack, Ralf (2007): Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden. Opladen. Budrich.

- Bojadžijev, Manuela (2006): Autonomie der Migration. Eine historische Einführung. In Jour Fixe Initiative (Hg.): Klassen und Kämpfe. Münster. Unrast. S. 149 – 165.
- Bojadžijev, Manuela; Saint-Saëns, Isabelle (2006): Borders, Citizenship, War, Class: A Discussion With Étienne Balibar And Sandro Mezzadra. In: new formations, 01/2006, p. 10-30.
- Candeias, Mario ; Kaindl, Christina (2010): Vom „dressierten Gorilla“ zum Künstler zur Krise. Akkumulationsregime, Arbeitsformen, Produktions- und Lebensweisen. In: Bildpunkt. Zeitschrift der IG Bildende Kunst (Frühling 2010) (Hg.): Regimestörungen. Wien. S.4-7.
- Cannella, Gaile; Manuelito, Kathryn D. (2008): Feminism from unthought locations. Indigenous Worldviews, Marginalized Feminisms, Revisioning and Anticolonial Social Science. In Norman, Denzin; Lincoln Yvonna S.; Smith, Linda Thuiwai (Hg.) Handbook of critical and Indigenous Methodologies. Thousand Oaks. London/New Delhi. Sage. S. 45-59.
- Castro Varela, María do Mar (2010): Un-Sinn: Postkoloniale Theorie und Diversity. In: Kessl, Fabian; Plöber, Melanie (Hg.): Differenzierung, Normalisierung, Andersheit. Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen. Wiesbaden. VS Verlag. S. 249-262.
- Castro Varela, Maria do Mar; Dhawan, Nikita (2005): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld. Transkript.
- Conrad, Sebastian; Eckert, Andreas; Freitag, Ulrike (Hg.) (2007): Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen. Frankfurt a. M./New York. Campus.
- Conrad, Sebastian; Randeria, Shalini (Hg.) (2002): Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M. Campus.
- Demirović, Alex; Bojadžijev, Manuela (Hg.) (2002): Konjunkturen des Rassismus. Münster. Westfälisches Dampfboot.
- Dhawan, Nikita (2009): Zwischen Empire und Empower: Dekolonisierung und Demokratisierung. In: femina politica, Bd. 18. Nr. 2. S. 52-63.
- Dietrich, Anette (2004): Weiß-Sein und Geschlecht im Kontext des deutschen Kolonialismus. In: Hertzfeldt, Hella; Schäffgen, Katrin; Veth, Silke (Hg.): Geschlechter Verhältnisse. Analysen aus Wissenschaft, Politik und Praxis. Rosa-Luxemburg-Stiftung; Bd. 18. Berlin. Dietz. S. 92-100.
- Dietrich, Anette (2007): Weiße Weiblichkeiten. Konstruktionen von "Rasse" und Geschlecht im deutschen Kolonialismus. Bielefeld. Transcript.

- DuBois, Marc (1991): The Governance of the Third World: A Foucauldian Perspective on Power Relations in Development. In: *Alternatives: Social Transformation and Humane Governance*, Volume 16. Number 1. Winter 1991. S. 1–30.
- Dussel, Enrique (1993): *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung der Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*. Düsseldorf. Patmos.
- Eggers, Maureen Maisha; Kilomba, Grada; Piesche, Peggy; Arndt, Susan (Hg.) (2005): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster. Unrast.
- El-Tayeb, Fatima (2005): *Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. In: Eggers, Maureen Maisha; Kilomba, Grada; Piesche, Peggy; Arndt, Susan (Hg.): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster. Unrast. S. 7-10.
- Erb, Sebastian (2010): *Freiwillige Helfer. Abenteuer auf Staatskosten?* In: *Spiegel Online*. 08.11.2010. <http://www.spiegel.de/schulspiegel/ausland/0,1518,726593,00.html> (Zugriff: 05.10.11).
- Escobar, Arturo (1992): *Die Hegemonie der Entwicklung*. In: Fischer, Karin; Hödl, Gerald; Sievers, Wiebke (Hg.): *Klassiker der Entwicklungstheorie. Von Modernisierung bis Post-Development*. Wien. Mandelbaum. S. 264-277.
- Escobar, Arturo (1993): *Planung*. In: Sachs, Wolfgang (Hg.): *Wie im Westen so auf Erden. Ein polemisches Handbuch zur Entwicklungspolitik*. Reinbek. Rowohlt. S. 274-297.
- Escobar, Arturo (1995): *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton.
- Esteva, Gustavo (1985): *Development: Metaphor, Myth, Threat*, In: *Development: Seeds of Change* Vol. 3. S 78–79.
- Esteva, Gustavo (1993): *Entwicklung*. In: Sachs, Wolfgang (Hg.): *Wie im Westen so auf Erden. Ein polemisches Handbuch zur Entwicklungspolitik*. Reinbek. Rowohlt. S. 89-121.
- Evangelisches Forum entwicklungspolitischer Freiwilligendienst (Hg.) (2011): *Partizipative und transkulturelle Qualitätsentwicklung im Evangelischen Forum entwicklungspolitischer Freiwilligendienst (eFeF) beim Förderprogramm „weltwärts“*. Bonn. bonitasprint GmbH.
- Fanon, Frantz (1980) [1952]: *Schwarze Haut, weiße Masken*. Frankfurt a. M.. Syndikat.
- Fanon, Frantz (1981) [1961]: *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt a. M.. Suhrkamp.

- Ferguson, James (1994): *The Anti-Politics-Machine. „Development“, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis. Minneapolis University Press.
- Flick, Uwe (2005): *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. Reinbek. Rowohlt.
- Flick, Uwe; Kardorff, Ernst von; Steinke, Ines (Hg.) (2007): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek. Rowohlt.
- Foucault, Michel (2009): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a. M.. Suhrkamp.
- Fürstenau, Marcel (2010): *Mit jugendlichem Elan*. In: Deutsche Welle 10.11.2010. <http://www.dw-world.de/dw/article/0,,6209049,00.html> (Zugriff: 05.10.11).
- Gandhi, Leela (1998): *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*. Edinburgh. Edinburgh University Press.
- Geißler-Jagodzinski, Christian (2009): *Lernziel universelle Weiß-Heit? Ein Plädoyer für Integration einer rassismuskritischen Perspektive in das Globale Lernen*. In: Berliner entwicklungspolitischer Ratschlag e.V. (Hg.): *Von Trommlern und Helfern. Beiträge zu einer nicht-rassistischen entwicklungspolitischen Bildungs- und Projektarbeit*. BER. Berlin. S. 42-43.
- Goffman, Erving (2007): *The Presentation of Self in Everyday Life*. In: Craig Calhoun, et al. (Hg.): *Contemporary Sociological Theory*. 2. Ed. Oxford. Blackwell Publishing. S. 52-66.
- Gokova, Jonah (2009): *EZ und institutioneller Rassismus. Eine Analyse der Erfahrung mit der Entwicklungszusammenarbeit aus dem Süden*. In: Berliner entwicklungspolitischer Ratschlag e.V. (Hg.): *Von Trommlern und Helfern. Beiträge zu einer nicht-rassistischen entwicklungspolitischen Bildungs- und Projektarbeit*. BER. Berlin. S. 6-7.
- Gronemeyer, Marianne (1993): *Hilfe*. In: Sachs, Wolfgang (Hg.): *Wie im Westen so auf Erden. Ein polemische Handbuch zur Entwicklungspolitik*. Reinbek. Rowohlt. S. 170-194.
- Groß, Melanie (2007): *Feministische postkoloniale Positionen*. Feministisches Institut Hamburg. *Analysen, Positionen & Beratung*. <http://www.feministisches-institut.de/postkolonial/> (Zugriff: 11.02.12).
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2010): *Postkolonialismus. Subjektivität, Rassismus und Geschlecht*. In: Becker, Ruth; Kortendieck, Beate (Hg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorien, Methoden, Empirie*. Wiesbaden. VS Verlag. S. 274-282.

- Ha, Kien Nghi (2005): Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus. Bielefeld. Transcript.
- Hall Stuart (1994): Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg. Argument.
- Hall, Stuart (1996): The After-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why now? Why Black Skin, White Masks? In: Read, Alan (Hg.): The Fact of Blackness. London. Institute of Contemporary Arts and International Visual Arts. S. 12-37.
- Hall, Stuart (Hg.) (1997): Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. London. SAGE Publications.
- Hall, Stuart (2002): „Wann gab es ‚das Postkoloniale‘? Denken an der Grenze“, In: Conrad, Sebastian; Shanderia, Shalini (Hg.): Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M. Campus. S. 219-246.
- Hall, Stuart (2004): Ideologie Identität Repräsentation. Ausgewählte Schriften IV. Hamburg. Argument.
- Hampel, Lea (2010): Unterwegs für die Unesco. "In Deutschland habt ihr Uhren, in Kenia haben wir Zeit". In: Spiegel Online 26.08.2010.
<http://www.spiegel.de/unispiegel/wunderbar/0,1518,708654,00.html%0A> (Zugriff: 05.10.11).
- Haraway, Donna J. (1995): Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt a. M./New York. Campus.
- Hettne, Björn (1995): Development Theory and the Three Worlds: Towards an international political economy of development. Harlow. Longman.
- hooks, bell (1997): Whiteness in the Black Imagination. In: Frankenberg, Ruth (Hg.): Local Whitenesses. Localizing Whiteness. Durham/London. S. 165-179.
- Hoppe, Hella (2002): Feministische Ökonomik. Berlin. Sigma. S 21-55.
- Hund, Wulf D. (1999): Rassismus. Die soziale Konstruktion natürlicher Ungleichheit. Münster. Westfälisches Dampfboot.
- Husmann-Kastein, Jana (2006): Schwarz-Weiß. Farb- und Geschlechtssymbolik in den Anfängen der Rassenkonstruktionen. In: Tißberger, Martina; Dietze, Gabriele; Hrzán, Daniela; Husmann-Kastein, Jana (Hg.): Weiß – Weißsein – Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus. Frankfurt a. M.. Peter Lang. 45-60.

- Ignatiev, Noel (1997): The Point Is Not To Interpret Whiteness But To Abolish It. (<http://racetractor.org/abolishthepoint.html>) (Zugriff: 10.05.11).
- In: Moebius, Stephan; Quadflieg, Dirk (Hg.): Kultur. Theorien der Gegenwart. Wiesbaden. VS Verlag. S. 120-131.
- Irele, Abiola (1982): In Praise of Alienation. In: Olaniyan, Tjeumola; Quayson, Ato (Hg.): African Literature. An Anthology of Criticism and Theory. Malden. Blackwell Publishing. S. 599-607.
- Jungwirth, Ingrid (2004): Zur Konstruktion von »Weiß-Sein« – ein Perspektivenwechsel in der Auseinandersetzung mit Rassismus. In: Hertzfeldt, Hella; Schäfer, Katrin; Veth, Silke (Hg.): Geschlechter Verhältnisse. Analysen aus Wissenschaft, Politik und Praxis. Rosa-Luxemburg-Stiftung; Bd. 18. Berlin. Dietz. S. 77-91.
- Kéré, Francis (2011): Durch die Schule ins Operndorf. Anderthalb Jahre nach der Grundsteinlegung [sic!] wird Christoph [sic!] Schlingensiefs Operndorf in Burkina Faso endlich eröffnet. Den Anfang macht eine Schule. In Zeit Online, vom 07.10.2011 <http://www.zeit.de/kultur/musik/2011-10/schlingensief-operndorf-eroeffnung> (Zugriff: 02.12.11).
- Kilomba, Grada (2008): Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism. Münster. Unrast.
- Kontzi, Kristina (2011): Postkolonialismus: Ich helfe, du hilfst, ... ihnen wird geholfen. Der Freiwilligendienst weltweit reproduziert altbekannte Strukturen. In: iz3w. Heft: März/April 2011. Ganz unten angekommen – die Islamdebatte. Aktion Dritte Welt e.V. – Informationszentrum 3. Welt. Freiburg. S. 40-43.
- Körniger, Sandra (2011): EntwicklungshelferInnen in einer rassifizierten Gesellschaft. Einheimische Hausangestellte in weißen Gated Communities in Guatemala. In: Berliner entwicklungspolitischer Ratschlag e.V. (Hg.): Von Trommlern und Helfern. Beiträge zu einer nicht-rassistischen entwicklungspolitischen Bildungs- und Projektarbeit. BER. Berlin. S. 58-60.
- Kvale, Steinar (1996): Interviews: An Introduction to Qualitative Research Interviewing. New York. Sage Publications. Thousand Oaks California.
- Lamming, George (1995): The occasion for speaking. In: Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen (Hg.): The Post-Colonial Studies Reader. London/New York. Routledge.

Lutter, Christina; Reisenleiter, Markus (2008): Cultural Studies. Eine Einführung. Wien. Löcker.

Lutz, Helma; Herrera Vivar, Maria Teresa; Supik, Linda (Hg.) (2010): Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes. Geschlecht & Gesellschaft Band 47. Wiesbaden. VS Verlag.

Maier, Tine (2008): Stolpersteine in der entwicklungspolitischen Bildungsarbeit. In Backes, Martina; Maier, Tine: „Stolpersteine in der entwicklungspolitischen Bildungsarbeit“. www.iz3w.org/Bildung/content/g_downloads/Stolpersteine_Seminarkonzept.pdf (Zugriff: 09.08.11).

Marx, Karl; Engels, Friedrich (1960): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Werke, Band 8. VII. Berlin/DDR. Dietz. S. 194-207.

Mbembe, Achille (2008): What is postcolonial thinking? Eurozine 2008. (<http://www.eurozine.com/articles/2008-01-09-mbembe-en.html>) (Zugriff: 11.02.12).

Melber, Henning (1992): Der Weissheit letzter Schluß. Rassismus und kolonialer Blick. Frankfurt a. M.. Brandes & Apsel.

Memmi, Albert (1987): Rassismus. Frankfurt a. M.. M. Europäische Verlagsanstalt.

Meuser, Michael; Nagel, Ulrike (1991): ExpertInneninterviews – vielfach erprobt, wenig bedacht. Ein Beitrag zur qualitativen Methodendiskussion. In: Garz, Detlef; Kraimer, Klaus (Hg.): Qualitativ-empirische Sozialforschung. Konzepte, Methoden, Analysen. Opladen. Westdeutscher Verlag. S. 441-471.

Mignolo, Walter D. (2009): Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom. In: Theory, Culture & Society 2009. Vol. 26 (7–8). Los Angeles u.a. SAGE. S. 1–23.

Mohanty, Chandra Talpade (1988): Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. In: Feminist Review, No. 30 (Autumn, 1988), S. 61-88.

Nandi, Miriam (2011): Gayatri Chakravorty Spivak: Übersetzungen aus Anderen Welten.

Ngũgĩ Wa Thiong’o (1986): Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature. Nairobi. James Currey.

Novotny, Rudolf (2008): Die neuen Internationalisten. Viele junge Deutsche helfen in der Dritten Welt: Dient es dem Guten – oder bloß der Karriere? DIE ZEIT, 18.09.2008 Nr. 39.

- Peet, Richard; Hartwick, Elaine (1999): *Theories of Development*. New York/London. Guilford Press.
- Przyborski, Aglaja; Wohlrab-Sahr, Monika (2009): *Qualitative Sozialforschung*. Ein Arbeitsbuch. München. Oldenbourg.
- Reckwitz, Andreas (2008): *Subjekt*. Bielefeld. Transkript.
- Rommelspacher, Birgit (2009): Was ist eigentlich Rassismus?. In: Melter, Claus; Mecheril, Paul (Hg.): *Rassismuskritik, Rassismustheorie und –forschung*. Schwalbach. Wochenschau. S. 25-38.
- Rosen, Andreas (2009): NRO-Standpunkt. Organisiert privilegiert und ungleich – weltwärts. In: *Venro Diskussionspapier 2009: Going beyond weltwärts*: 22-25.
- Rosen, Andreas (2010): Vereint gegen koloniales Unrecht. Diskussionen mit Andreas Rosen von Stiftung Nord-Süd-Brücken. Karawane-Festival 2010, Jena, 4. Juni 2010. <http://thevoiceforum.org/node/1644> (Zugriff 11.10.2011).
- Sachs, Wolfgang (Hg.) (1993): *Wie im Westen so auf Erden*. Ein polemisches Handbuch zur Entwicklungspolitik. Reinbek. Rowohlt.
- Said, Edward (1981): *Orientalismus*. Frankfurt a. M.. Ullstein.
- Sbert, José María (1993): Fortschritt. In: Sachs, Wolfgang (Hg.): *Wie im Westen so auf Erden*. Ein polemisches Handbuch zur Entwicklungspolitik. Reinbek. Rowohlt. S. 122-144.
- Schäffer, Burkhard (2003): Gruppendiskussion. In: Bohnsack, Ralf; Marotzki, Winfried; Meuser, Michael (Hg.): *Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung*. Opladen. Budrich. S. 75–80.
- Scholtes, Fabian (2011): Selbstbestimmung statt ‚Entwicklung‘? Postkoloniale und post-development-Kritik der EZ. In: *KFW Development Research – Fokus Entwicklungspolitik* Nr. 6, 03.06.2011.
- Schott, Christina 2009: Freiwilligendienst. Was mache ich hier? Seit zwei Jahren gibt es den Weltwärts-Freiwilligendienst der Bundesregierung. Die schöne Idee kämpft noch mit manchen Schwächen. In: *Die Zeit*: 19.11.2009 Nr. 48. <http://www.zeit.de/2009/48/C-Entwicklungshilfe-Weltwaerts> (Zugriff: 30.11.11).
- Scobel, Gert (2011): Was ist der Mensch. In: *Scobel*. 12.05.2011. 3sat.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990): *The Post-Colonial Critic*. Interviews, strategies, dialogues. Sarah Harasym (Hg.). London/New York. Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1993): *Outside in the Teaching Machine*. New York. Routledge

Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): *Can the Subaltern Speak? Postkoloniale und subalterne Artikulation*, Wien. Turia + Kant.

Stam, Robert; Spence, Louise (1983): *Colonialism, Racism and Representation*. In: Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen (Hg.) (1995): *The Post-Colonial Studies Reader*. London/Nwe York. Routledge. S. 109-112.

Stern, T. et al. (2011): *Der entwicklungspolitische Freiwilligendienst weltwärts. Evaluierungsberichte 056*. Bonn: Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung.

Terkessidis, Mark (1999): *Globale Kultur in Deutschland oder: Wie unterdrückte Frauen und Kriminelle die Hybridität retten*. In: *parapluie* no. 6 (Sommer 1999). (<http://parapluie.de/archiv/generation/hybrid/>) (Zugriff: 05.12.11).

Töpfl, Florian (2008): *Egotrips ins Elend. Tausende von Jugendlichen gehen jedes Jahr als freiwillige Helfer in Entwicklungsländer. Aber wem nützen sie eigentlich? Am meisten sich selbst*. In: *Süddeutsche Zeitung Magazin*. Heft 19/2008.

van Baaijen, Andres (2010): *Schöne neue Welt – Fernweh und Projekttourismus. Gedanken zum Verhältnis des Nordens zum Südens*. In: *Berliner entwicklungspolitischer Ratschlag e.V.* (Hg.): *Von Trommlern und Helfern. Beiträge zu einer nicht-rassistischen entwicklungspolitischen Bildungs- und Projektarbeit*. BER. Berlin. S. 62 – 64.

von Braunmühl, Claudia; Deile, Jürgen (2010): *Ist „weltwärts“ entwicklungspolitisch sinnvoll?* In: *Weltsichten. Magazin für globale und ökumenische Zusammenarbeit*. Heft: 02-2010. <http://www.welt-sichten.org/artikel/art-02-010/ist-weltwaerts-entwicklungspolitisch-sinnvoll.html> (Zugriff: 05.10.11).

Wachendorfer, Ursula (2006): *Weiß-Sein in Deutschland. Zur Unsichtbarkeit einer herrschenden Normalität*, In: Susan Arndt (Hg.): *AfrikaBilder. Studien zu Rassismus in Deutschland*. Studienausgabe. Münster. Unrast. S. 57-66.

Walgenbach, Katharina (2010): *Postscriptum: Intersektionalität – Offenheit, interne Kontroversen und Komplexität als Ressourcen eines gemeinsamen Orientierungsrahmens*. In: Lutz, Helma; Herrera Vivar, Maria Teresa; Supik, Linda (Hg.): *Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes*. *Geschlecht & Gesellschaft* Band 47. Wiesbaden. VS Verlag. S. 245-256.

weltwärts (2010): *Aufstellung der Länder*:

<http://www.weltwaerts.de/service/downloads/LaenderInDenenWWFWSindStandDez10.doc>
(Zugriff: 14.12.11).

Wollrad, Eske (2003). Der Weißheit letzter Schluss. Zur Dekonstruktion von „Weißsein“. In: Polylog. Forum für interkulturelle Philosophie 4 (2003). <http://them.polylog.org/4/cwe-de.htm>
(Zugriff: 10.08.11).

Wolter, Udo (2002): Frantz Fanon – Antikolonialismus und Postkolonialismus. (Vortrag, Internationalismus-Woche, Bochum, 30.11.2002) http://www.rote-ruhr-uni.com/texte/wolter_fanon.shtml (Zugriff: 11.02.12).

Young, Robert J. C. (2003). Postcolonialism: a very short introduction. Oxford. University Press.

Ziai, Aram (2006a): Post-Development: Ideologiekritik in der Entwicklungstheorie. In: Politische Vierteljahresschrift, 47. Jg. (2006), Heft 2. VS Verlag. S. 193–218.

Ziai, Aram (2006b): Zwischen Global Governance und Post-Development. Entwicklungspolitik aus diskursanalytischer Perspektive. Einsprüche 17. Münster. Westfälisches Dampfboot.

Ziai, Aram (2010a): Postkoloniale Perspektiven auf „Entwicklung“. In: PERIPHERIE Nr. 120, 30. Jg. 2010. Münster. Westfälisches Dampfboot. S. 399-426.

Ziai, Aram (2010b): Rassismus und Entwicklungszusammenarbeit. Die westliche Sicht auf den Süden vom Kolonialismus bis heute. In: Berliner entwicklungspolitischer Ratschlag e.V. (Hg.): Von Trommlern und Helfern. Beiträge zu einer nicht-rassistischen entwicklungspolitischen Bildungs- und Projektarbeit. BER. Berlin. S. 8 - 12.

Žižek, Slavoj (2011): Philosoph Žižek "Der autoritäre Kapitalismus ist der Gewinner der Krise". Interview von Johannes Thumfahrt. In: Die Zeit Online: <http://www.zeit.de/kultur/2011-08/slavoj-zizek-interview/komplettansicht> (Zugriff: 22.11.11).

10. Anhang

10.1. Transkription der Gespräche

10.1.1. Erstes Gespräch

Alfred Tibenderana und Dr. Audax Kweyamba in der Universität Daressalam 23.08.2011:

1.#00:00:00-1#

Interviewer:

Brainstorming - Warum gibt es freiwillige hier? Motivation?

1.#00:00:29-8#

Kweyamba:

1. Bilaterale Vereinbarungen, und Verantwortung gegenüber den 'poor countries': „countries like ours are very poor, in times of economies, in times of infrastructure, given their histories." dies im internationalem Kontext gesehen, haben die 'entwickelten' Länder die Verantwortung diesen ‚armen‘ Ländern zu helfen, diesen zu assistieren.

1.#00:01:15-9#

Kweyamba:

2. "There are also other reason for those people to come to those countries.". "knowing the other world, culture etc." Es geht um Lernen und Entdecken.

1.#00:02:22-1#

Kweyamba:

3. Helfersyndrom, 'philanthropic' (menschfreundlich) individuell gesehen.

1.#00:03:49-5#

Kweyamba:

„Hidden agenda“: Es geht um die Aufrechterhaltung der vorherrschenden Machtstrukturen. ‚Weiß‘ hilft, ‚Schwarz‘ empfängt. Diese Machtstrukturen sind jedoch nicht transparent: „[...] which are not known. There are certain national interests.“ Ressourcen z.B..

1.#00:05:13-7#

Kweyamba:

"Volunteers they are making a differences for instances for vulnerable people and areas, which still are poor [...] it becomes a relief [...] we have a problem with human ressources [...] and sometimes financial, so when you get someone who assits without getting paid, it becomes a relief for the organizations or individuals." Kweyamba schlussfolgert, dass die tansanischen Organisationen abhängig von dieser Hilfe sind, was allerdings nicht nachhaltig ist.

1.#00:06:30-4#

Kweyamba:

Fordert Nachhaltigkeit der Projekte, dies kann insbesondere durch ‚capacity building‘ erreicht werden.

1.#00:07:05-4#

Kweyamba:

"Bring some cash [...] in times of buildings, trainings, build human resources [...] that could be more sustainable."

Es sollte etwas da bleiben! Problem, dass die Freiwilligen wieder zu zügig gehen, daher kann sich bei diesen Projekten meist keine Nachhaltigkeit etablieren.

1.#00:07:32-6#

Kweyamba:

„It creates a dependence-syndrom.“ Die Konzepte sollten sich an Nachhaltigkeit orientieren: Nachhaltiger helfen bedeutet für Kweyamba: „[...] infrastructure development, human resources, capacity building [...]“. Er moniert, dass kein Personal ausgebildet (Capacity Building), sondern einfach wieder (in Gestalt der Freiwilligen) abgezogen wird.

1.#00:08:17-9#

Interviewer:

„Sollte besser ausgebildetes Personal kommen?“

1.#00:08:46-1#

Kweyamba:

„Ja beides. Die Freiwilligen sind nicht professionell genug, sie sollten besser ausgebildet sein. Sie selber sind selbst noch am Lernen, was aber auch gut ist, denn sie sind so kleine junge Entdecker.“

1.#00:12:43-0#

Interviewer:

Wie ist das generelle Bild in Tansania auf freiwillige Jugendliche aus dem Ausland?

1.#00:13:00-1#

Kweyamba: "[...] general positiv note, as regarded to volunteers, as compared to private companies, volunteers have a positive recognition.“. Freiwillige sind finanzielle, humane und kulturelle Ressource und sie kosten nichts. Das sind im Gegensatz zu Expats positive Eigenschaften der weltwärts-Freiwilligen.

1.#00:15:55-7#

Kweyamba:

Doch sind strukturelle Ungleichheiten nicht zu vergessen: „[...]cultural imperialism, dependence-syndrom [...], die Wahrnehmung, dass alles was von außen kommt ist gut. Es steht somit außer Frage, ob Europa helfen kann, doch Resultat ist dabei ein Minderwertigkeitskomplex, you think that you can't do anything without assistance.“.

1.#00:17:13-7#

Kweyamba:

Minderwertigkeitskomplex: „[...] you can't do anything without them [Europeans]. Der Minderwertigkeitskomplex macht sich dadurch deutlich, dass man sich einbildet, dass Tansanier die

Europäer bräuchten, um sich entwickeln, dies bedeutet Abhängigkeit! Daher ist die ganze internationale Zusammenarbeit unter diesem Dualismus entstanden und wird fortgetragen.“

1.#00:17:42-6#

Interviewer:

„Was genau bedeutet das?

1.#00:18:49-0#

Kweyamba:

„Freiwillige missbrauchen ihre Privilegien. Sie kommen nicht immer zur Arbeit, kommen zu spät etc. Wir trauen uns jedoch nicht diese zu kritisieren. Wir haben Angst, dass sie dann nicht mehr kommen würden. Der Minderwertigkeitskomplex könnte die Antwort auf die Frage sein: „Why do you treat this people special. If you go to Europe, could you also do that? No you can't! Denn Schwarze in Europa würden sofort unter dem Stereotyp leiden, sie seien nicht verantwortungsvoll, sondern faul etc.“

1.#00:22:16-7#

Kweyamba:

„Das heißt wir selber müssen uns wehren. Wir sollten sie [die Weißen] nicht speziell behandeln. Doch stehen wir unter dem Druck des 'dependence-thing mind-set'.“

1.#00:23:13-9#

Interviewer:

„Woher kommt dieses ‚mind-set‘?“

1.#00:23:47-0#

Kweyamba:

„Die Freiwilligen kommen mit Selbstvertrauen, großen Selbstvertrauen, sie kommen mit dem Gedanken im Kopf: 'Ohne viel zu tun kann ich alles in Afrika machen, ich bin wer in Afrika'. Daher gestaltet sich das Minderwertigkeitssyndrom als sehr komplex, denn es erweist sich als ein reziproker Prozess: Weiß fühlt sich Schwarz überlegen; Schwarz, Weiß gegenüber inferior. Beide re-produzieren diese Abhängigkeit. Die individuelle Einstellung jedoch wird durch eine globale Abhängigkeit angereichert, [institutionelle Ungleichheiten]. Außerdem versagt jedwede Rebellion, da wir fürchten dann überhaupt keine Hilfe mehr zu bekommen – wir müssen ‚inferior‘ bleiben.“

1.#00:25:03-4#

Kweyamba:

„Wie man dieses Phänomen lösen kann, weiß ich nicht...“

1.#00:26:54-2#

Kweyamba:

„Das Interesse der Kommenden ist insbesondere durch Abenteuer und ‚Exploration‘ geprägt! Eigentlich müssen sie einem offiziellen Programm folgen, doch die Freiwilligen nehmen sich aus dieser Ordnung heraus. Was dann darin mündet, dass sie später sagen: In Afrika ist alles leicht und ungeordnet, man kann machen was man will.“

1.#00:29:32-8#

Interviewer:

„Wie läuft die Zusammenarbeit zwischen Mentor, Freiwilligen und Entsende-Organisation?“

1.#00:30:18-8#

Tibenderana:

„The whole process have some wicknesses: Es fehlt an adäquater Vorbereitung – ein intensives Orientierungs-Training muss etabliert werden, denn die Freiwilligen sind meist zu unvorbereitet auf das, was sie hier erwartet.“

1.#00:32:04-5#

Tibenderana:

„Die Vorurteile müssen in der Vorbereitungszeit intensiv und wiederholend angegriffen werden und eingebettet werden in einen größeren Kontext. Der strukturelle und subtile Rassismus in Deutschland ist immer noch vorhanden – so denken dann auch die Freiwilligen, sie seien ‚besser‘ als wir.“

1.#00:33:20-0#

Tibenderana:

„Daher muss man sagen, dass auch die Entsende-Organisationen nicht genügend unternommen haben, um diese Missstände zu beseitigen. Die Vorbereitungszeit muss darüber hinaus länger gehen, zwei Wochen reichen dafür nicht aus!“

1.#00:35:50-2#

Tibenderana:

Privilegien: „They know about the wicknesses in Africa. Sie wissen, dass sie keine Probleme bekommen. Sonst würden sie diese nicht ständig aktiv nutzen. Doch erkennen sie diese Vorteile oft nicht als hinderlich und schädlich für die ‚Partner‘.“

1.#00:36:54-3#

Kweyamba:

„Woher kommt dieses Selbstbewusstsein [der Freiwilligen]?“

1.#00:37:59-7#

Tibenderana:

„Die Medien etc. – in Deutschland werden diese Privilegien und daher auch Minderwertigkeitskomplexe reproduziert.“

1.#00:38:59-0#

Tibenderana:

„Dennoch sollten sie weiterhin kommen. Doch ist eine bessere und längere sowie kritischere Vorbereitungszeit unausweichlich.“

1.#00:39:19-2#

Tibenderana:

Doch ist nicht nur die Vorbereitungszeit problematisch. Die vorhandenen Vorurteile auf beiden Seiten

werden insbesondere durch die Tatsache verschärft, dass es kein Reverse-Programm gibt. Wir spielen keine Rolle. Was wir wollen bleibt unerfragt. Unsere Wünsche ungehört. Wir sind nur Empfänger, passive Empfänger, die ja sagen sollen, Wir wollen aber Einfluss haben – aktiv sein!“.

1.#00:39:41-8#

Kweyamba:

„Wenn wir mitbestimmen dürften, würden wir die Freiwilligen mit aussuchen können und mehr Einfluss auf Ablauf und Weiterführung haben. Erst wenn auch wir in die Welt gehen dürfen, könnte man von einem globalen Lernen sprechen, könnte man es einen Entwicklungsdienst nennen, dann wären auch die Gelder des BMZ dafür gerechtfertigt.“.

1.#00:40:47-4#

Tibenderana:

„weltwärts selber spricht ja von einem Multiplikator-Effekt in Deutschland. Es geht also nicht darum, Dinge im Ausland zu verändern, zu entwickeln etc. Es ist ein Lerndienst für deutsche Jugendliche und kein Entwicklungsdienst im traditionellen Sinne.“.

1.#00:42:58-6#

Kweyamba:

„Es ist wichtig, was die Freiwilligen über Afrika sagen, wenn sie wieder in ihre Heimat zurückkehren. Deren Botschaften könnten Rassismen etc. bekämpfen und eindämmen.“.

1.#00:43:09-5#

Interviewer:

„Was ist eure Motivation bei weltwärts mitzumachen?“

1.#00:44:07-7#

Tibenderana:

„Wir sind menschlich und unterstützen gerne fremde Freunde.“.

1.#00:44:32-3#

Tibenderana:

„Aber noch ein weiterer Punkt, den ich erwähnen möchte: Das meiste Geld, das zur Verfügung gestellt wird, wird von Freiwilligen genutzt. Zu wenig wird ins Projekt investiert, zu wenig für die Betreuung bezahlt.“.

1.#00:45:11-8#

Tibenderana:

„Wir hoffen durch weltwärts gute zukünftige ‚political leaders‘ auszubilden. Es ist gut, wenn die Leute mehr über Afrika wissen. Die Ex-Freiwilligen werden die Regierung von Morgen darstellen. Die meisten Politiker heute kennen Afrika auch nur zusammengesponnen aus einem Arsenal von Stereotypen.“.

1.#00:46:42-6#

Tibenderana:

„Problematisch ist die Einbahnstraße, die weltwärts ausmacht, kein Reverse-Programm? Warum hat Deutschland nicht darüber nachgedacht einen reziproken Austausch zu bilden? We need also to go, if you say this is development aid, we need also people from Africa, South America going to Europe, but if you say we have a kind of programm which is onesided [...] we don't like such kind of program!“.

1.#00:47:49-4#

Tibenderana:

„Daher ist es wichtig weltwärts zu kritisieren, damit es sich verändern kann. So wie es ist unterstützt weltwärts die Schwierigkeit nach Europa zu kommen und daher reproduziert weltwärts indirekt weiterhin die alteingesessenen Vorurteile und Dualismen!“.

1.#00:49:28-6#

Tibenderana:

„[...] money which serves national interests, daher ist weltwärts kein Entwicklungsdienst!“.

1.#00:50:17-9#

Kweyamba:

„[...] money which is dished in our country, goes back! Das ist die traditionelle Entwicklungshilfe, doch leider steht der Freiwilligen-Dienst diesem nichts nach.“

1.#00:51:44-1#

Kweyamba:

„Thats not aid, thats exploitation.“.

1.#00:52:20-0#

Kweyamba:

„Fazit ist dabei: Wir bleiben weiterhin arm, es ändert nichts an den strukturellen Gegebenheiten.“.

1.#00:53:40-7#

Kweyamba:

„Um Nachhaltigkeit zu erreichen, wäre es daher ein simpler und erster Schritt, wenn die Freiwilligen länger bleiben würden.“.

1.#00:54:06-1#

Tibenderana:

„Ein weiteres Problem stellt die geringe Bezahlung für die Mentoren und Betreuer der Freiwilligen dar. Wie kann das sein, dass diese Arbeit nicht bezahlt wird?“.

1.#00:54:43-1#

Tibenderana:

„Das sind auch Stereotype, denn das heißt wir brauchen kein Geld, für die Leistungen, die wir für die Freiwilligen erbringen, the work is being done. How do you expect to have a sustainable volunteer service, if people who are coordinating such activities are not paid? We are processing permits here, when ever the volunteers have problems, we are responsible. We have to give reports [...] but we are not paid, there is no special budget for us.“.

1.#00:56:01-8#

Tibenderana:

„Dies bedeutet: ‚Africans will be happy, just with serving white people.‘“.

1.#00:56:07-9#

Tibenderana:

„Having a white man working in an African organization is such a privilege that we don't have to be paid at all.“.

1.#00:58:09-4#

Tibenderana:

„weltwärts kann helfen die Afrikabilder neu zu gestalten, denn die Leute kennen Afrika in Europa noch zu wenig. Im Allgemeinen herrscht ein düsteres Bild vor.“.

1.#00:59:41-4#

Kweyamba:

„Das Bild in Deutschland über Afrika ist repräsentiert durch Plagen und Kriege, wie Somalia, etc. Das ist ein strukturelles Problem in Europa, immer wieder werden Negativ-Bilder gezeichnet.“.

1.#01:00:28-9#

Tibenderana:

„We need each other! We need to learn from each other. [...] Kolonialisierung wird nicht genügend thematisiert. Die postkoloniale Gegenwart ist immer noch nicht in eine kritische Aufarbeitung eingetreten. Kein Wunder, dass die Jugendlichen diese Bilder auch in ihren Diensten reproduzieren.“.

10.1.2. Zweites Gespräch

Gruppendiskussion in der Atlas Schule im Bezirk Ubungo Kibangu in Daressalam, mit Modestus Simon, Haika Shayo, Alfred Tibenderana, Nindorera Manase und Reginalda Kayoka, am 27.08.2011.

2.#00:06:50-5#

Manase:

„Ein großes Problem ist die Kommunikation: Aufgaben müssen genau geklärt werden. Wissen die Freiwilligen was auf sie wartet? Wer bereitet diese vor? Wir wissen zu wenig über die Vorbereitungszeit. Da wir keine genauen Angaben über die Freiwilligen vorweg haben und auch nicht genau wissen was die Aufgaben der Freiwilligen sein sollen, können wir auch schlecht sagen, ob sie ihre Arbeit gut machen. Wir wissen nichts, da es keine Vereinbarung über die Aufgaben im Vorhinein gibt - keinen offiziellen Aufgabenplan. Es müssen Reporte geschrieben werden, von Freiwilligen, sodass der neue Freiwillige weiß was passiert ist, und wo er weiter machen kann und soll.“

Zudem reicht ein Jahr nicht aus, da die Freiwilligen viel zu lange brauchen um sich an ihre neue Umgebung zu gewöhnen. Sie sollten lieber länger bleiben. Sprache, Kultur, Verhaltensweisen etc.

zwei-drei Monate sind erst einmal Arbeit an sich selber. Diese Zeit bringt der Einsatzstelle eher gar nichts.“.

2.#00:08:09-0#

Manase:

„Wir wissen nichts, da es keine Vereinbarung über die Aufgaben gibt, die vom Freiwilligen während seines Aufenthalts erledigt werden sollen, es gibt keine offiziellen Aufgabenpläne. Die müssen her! Und die Freiwilligen müssen Berichte über ihre Arbeit und den aktuellen Stand schreiben, sodass der neue Freiwillige weiß, was vor Ort passiert ist, und wo er weiter machen kann, wenn er bei uns ankommt.“.

2.#00:08:53-6#

Tibenderana:

„Die Freiwilligen schreiben Reports, doch sind diese auf Deutsch. Wir bekommen so einfach nichts mit. Vielleicht erzählt der ja schlechte Dinge, Unwahrheiten über die Stelle etc.?! Wir müssen wissen dürfen und wir sollten, um die Kommunikation zu verbessern, die Reports bekommen und lesen können. Wir sollten ehrlich und offen miteinander sein. Wir haben das Gefühl es gibt etwas zu verstecken. Es fehlt an Transparenz.“.

2.#00:10:33-2#

Tibenderana:

„Die Vorbereitungszeit ist zu kurz. Drei Monate sollten diese vorbereitet werden. Also sollte auch die Zeit der Vorbereitung verlängert werden!“.

2.#00:11:20-1#

Tibenderana:

„Wer ist für was verantwortlich? Das müssen alle Beteiligten wissen. Wer ist der Mentor, was macht der Mentor? Problematisch hier ist die geringe Bezahlung des Mentoren...“.

2.#00:12:45-0#

Shayo:

„Wir sollten selber Freiwillige mit aussuchen können und dürfen, wir wissen ja am besten was wir für Leute brauchen! Sie kommen her, aber wir wissen vorher nicht, was sie können. Wir können also nicht planen und müssen erst noch Aufgaben für die Leute suchen. Das ist unnötige Arbeit. Wobei nach einem Jahr wieder jemand neues, mit neuen Qualifikationen kommt.“.

2.#00:15:20-2#

Tibenderana:

„Wir brauchen professionelles Personal. Denn dann könnte eine Win-Win-Situation erreicht werden.“.

2.#00:17:07-3#

Kayoka:

„Gut wäre es zudem, wenn die Freiwilligen in pädagogische Einrichtungen arbeiten, dass sie auch schon Ahnung und Erfahrung in diesem Bereich haben, z.B. durch starkes Interesse, Praktika oder

familiäre Strukturen.

Die Sprache ist ein weiteres Problem. Bis die Freiwilligen Kiswahili können, sind mindestens drei Monate verstrichen und der Nutzen für die Stelle innerhalb dieser ersten Zeit ist sehr gering – für alle Beteiligten.“

2.#00:20:07-5#

Tibenderana:

„Dabei dreht es sich nicht um das Alter, es geht um Interesse, Gewöhnung etc.. Absolvierte Praktika die mit dem Freiwilligen-Dienst zu tun hatten!“

2.#00:21:20-8#

Simon:

„Wenn die Leute was drauf haben, können wir auch weiterkommen, wir wissen wo es hakt, deshalb sollten wir auch ein Wort mitsprechen dürfen, wo wir wen brauchen. Es muss weitergehen, auch für uns auch nachdem der Freiwillige weg ist. Es wäre gut für uns, wenn sie mehr konkrete Fähigkeiten mitbringen könnten.“

2.#00:23:38-1#

Simon:

„Wir brauchen Leute die tiefer graben, die intensiver arbeiten. Das heißt, die Leute die kommen, sollten eine bestimmte Aufgabe verfolgen. Wenn sie sich in irgendeinem Bereich schon auskennen, können sie auch wirklich etwas anpacken und zu Ende bringen, sodass wir mit dem Nächsten dort weitermachen können und nicht auf halber Strecke abbrechen müssen.“

2.#00:25:03-8#

Simon:

„Wenn die Freiwilligen besser ausgebildet sind, können auch wir besser von ihnen lernen.“

2.#00:26:47-6#

Tibenderana:

„Generell ist die Differenz gut, denn die hat einen Nutzen: Stereotypen in Tansania über die ‚Weißen‘ werden möglicherweise reduziert, denn wenn wir mit Weißen zusammenarbeiten, erkennen wir, dass auch wir den Weißen etwas zeigen können. Eine Erfahrung, die unser Selbstbewusstsein fördert.“

2.#00:28:33-5#

Tibenderana:

„weltwärts hilft nicht den Jugendlichen aus Tansania, es hilft den Jugendlichen aus Deutschland.“

2.#00:29:24-1#

Tibenderana:

„Ausländer sind wichtig, weil wir Neues mit ihnen lernen.“

2.#00:30:05-4#

Tibenderana:

„Let them come, tomorrow they will be the new leaders and they will change the image of Africa.“

2.#00:30:53-0#

Manase:

„Wir brauchen Freiwillige aus Deutschland, wir kennen das noch nicht so gut, sich freiwillig zu betätigen. Also können wir dies zum Beispiel von denen lernen.“

2.#00:33:41-8#

Manase:

„Die weltwärts-Rückkehrer sind wichtig für uns, da sie von Tansania gut berichten können. Sie sind Botschafter für uns.“

2.#00:35:33-4#

Manase:

„Jugendliche sind gut (das Alter), da sie gut mit Kindern zusammenarbeiten können, sie sind mit ihnen auf einer Wellenlänge.“

2.#00:42:31-5#

Manase:

„Mir scheint oft bei den Freiwilligen, dass das Lehren über das Lernen geht. Dabei ist beides so wichtig! Das sollten die ‚Kinder‘ die kommen wissen.“

2.#00:44:27-2#

Manase:

„Der Freiwilligen-Dienst verlangt viel vom Freiwilligen, daher sollte die Zeit der Aufenthalte verlängert werden.“

2.#00:44:54-4#

Tibenderana:

„Wir sollten keine Berührungängste haben. Wir sollten keine Angst vor den Weißen haben. Die Freiwilligen, die kommen verändern sich - es werden 'bessere' Menschen. 70% sind gute Leute!“

2.#00:51:01-6#

Kayoka:

„Die Freiwilligen sollten Kinder lieben. Es wirkt so, als würden die Leuten kommen, um nur den Dienst zu absolvieren um den Lebenslauf zu verbessern.“

2.#00:54:38-2#

Interviewer:

„Was haltet ihr von einem Reverse-Programm?“

2.#00:56:00-3#

Manase:

„Das wäre toll! Doch haben *wir* dafür kein Geld. Wenn aber die Leute aus Tansania auch bezahlt werden, oder finanziert werden würden, dann wäre das gut. Dabei muss aber auch die Vorbereitungszeit gut und intensiv gestaltet werden! Wir würden so auch viel mehr lernen!“

2.#01:00:41-8#

Manase:

„Erst ein Reverse-Dienst würde das Ganze zu einem echten Entwicklungsdienst machen. Die weltwärts-Rückkehrer sind nützliche Multiplikatoren für die deutsche Gesellschaft, Deutschland profitiert von ihnen. Deshalb ist es gut für Deutschland, dass sie zu uns kommen können. Für uns Tansanier wäre es genauso hilfreich, wenn wir in ähnlicher Weise in Deutschland lernen dürften.“

2.#01:02:19-9#

Tibenderana:

„Wie soll unter diesen Vorzeichen ein *globales* Lernen stattfinden? Die Einseitigkeit des Programms lässt fürchten, dass sich nur etwas im ‚globalen Süden‘ ändern soll. Der ‚globale Norden‘ hingegen braucht keine Veränderung. Denn sonst würden wohl auch Freiwillige aus afrikanischen Ländern offiziell nach Deutschland kommen dürfen.

So wie jetzt ist es der falsche Name, das falsche Geld! Es ist uns wichtig, dass die Leute zu uns kommen und lernen, doch wir wollen auch lernen! Wir wollen direkt, nicht nur indirekt profitieren.“
Das ist der falsche Name, das Geld aus der falschen Quelle!“

2.#01:04:05-9#

Tibenderana:

„Sie reifen bei uns, doch wir bleiben zu Hause!“

2.#01:04:41-2#

Simon:

„Das Problem ist dabei, dass wir denken, dass wir Hilfe brauchen, anstatt, dass auch *wir* Hilfe leisten können.“

2.#01:09:07-0#

Kayoka:

„Das muss gegenseitig sein, die Rückkehrer sollen uns Entwicklung bringen! Wir wollen auch, als Land, uns entwickeln, durch solch einen Dienst.“

2.#01:10:51-6#

Interviewer:

„Welche Rolle spielt Geld bei der ganzen Sache?“

2.#00:00:10-1#

Tibenderana:

„Das ist ein Problem, denn die Freiwilligen haben zu viel Macht über die finanziellen Ausgaben, oft wird die Einsatzstelle gar nicht miteinbezogen, was von Ignoranz zeugt! Wir werden übergangen!“

2.Gespräch zweites Band (2.1.):

2.1.#00:00:25-1#

Tibenderana:

„Wir alle sollten immer wieder zusammensitzen und uns über diese weltwärts-Dienste und unsere Zusammenarbeit unterhalten und Lösungen für etwaige Probleme finden.“

2.1. #00:10:03-2#

Tibenderana:

„Wir sollten ebenso an interkulturellen Kommunikationsseminaren teilnehmen können, die uns in ähnlicher Weise vorbereiten, wie die Freiwilligen in Deutschland.“

10.1.3. Drittes Gespräch

Gruppendiskussion in der Atlas Schule mit den *TSE*-Lehrern: Rashid Ramadhan, Modestus Simon, Aisha Athumani, Hamis Kassim und Oliver John, am 28.08.2011.

3.#00:02:18-9#

Interviewer: Brainstorming

„Warum sind Freiwillige hier?“.

3. #00:07:24-0#

Kassim:

„Das stimmt alles, aber es fehlt die Grundlage. Sie wissen nicht warum sie kommen, für welche Aufgabe sie hier sind.“.

3.#00:08:25-3#

Kassim:

„Wenn Weiße da sind läuft es besser, so ist die Auffassung vieler Tansanier. Tansanier haben vertrauen in Weiße und deren Arbeit. Die Leute kommen, weil Weiße in der Station sind.“.

3.#00:11:17-2#

Kassim:

„Die Differenz macht reicher, da sie Augen, Ohren und Gehirn öffnet - auf beiden Seiten. Der Dienst kann Stereotype reduzieren.“.

3.#00:12:28-0#

Oliver:

„Die Freiwilligen sind eine Bereicherung! Damit ein guter Lernaustausch stattfinden kann, müssen beide Seiten wissen wofür das ganze sein soll. Daher müssten die Aufgaben klar formuliert werden!“.

3.#00:14:10-2#

Kassim:

„Die Vorbereitungszeit muss besser sein, sie müssen auf mögliche Vorurteile hingewiesen, vorbereitet werden.“.

3.#00:22:20-9#

Simon:

„Die Freiwilligen sollten etwas zum Projekt beitragen, dieses aber nicht total verändern wollen. Sie sollten Respekt haben für unsere Art der Organisation, unsere Art und Weise, Dinge anzupacken. Sie

sollten nicht immer alles nach ihren Vorbildern und Ideen verbessern wollen! Wir haben ein System, checkt das erst einmal! Lernt erst einmal, guckt zu, bevor ihr uns auf die Füße tretet und alles besser wisst. Fragt nach, lernt! Lernt von uns!“.

3.#00:25:40-1#

Kassim:

„Sie glauben ihr 'System' ist dem unseren, dem vorhandenem überlegen. Wir sollten wissen, was sie können und was sie wollen.“.

3.#00:27:35-2#

Kassim:

„Ihnen wird zu schnell zu viel Verantwortung übertragen, Verantwortung, die ihrem Alter und ihren Erfahrungen nicht entsprechen.“.

3.#00:46:17-3#

Kassim:

„Die Freiwilligen werden bevorzugt, als wertvoller angesehen als die eigentlichen ArbeiterInnen. Die Freiwilligen dürfen nicht zu viel Gestaltungsfreiraum haben, denn die empfindlichen und lange aufgebauten Strukturen dürfen nicht von einem Freiwilligen einfach so kaputt gemacht werden. Es braucht innige Kommunikation zwischen Betroffenen und Freiwilligen!“.

10.1.4. Viertes Gespräch

Einzelgespräch mit Alfred Tibenderana in der Atlas School, am 05.09.2011.

4.#00:00:48-1#

Tibenderana:

„weltwärts unterstützt die Ungleichheitsmaschinerie, wie die Theorien des Centre-Peripherie dokumentieren. Das Zentrum entschließt und entscheidet, die Peripherie ist Marionette und unselbstständig. Sie werden nicht aktiv mit eingebunden [...] du bist arm, also mach das was man dir aufgibt, dir sagt dir vorschreibt.“.

4.#00:01:25-3#

„Das wird mit allen Armen so gemacht. Die Hierarchie und das asymmetrische Machtverhältnis zwischen Erster und Dritter Welt sind so. weltwärts ist dabei nur ein kleiner Bereich, der jedoch genau in diesem Machtgefälle anzusiedeln ist.“.

4.#00:01:47-3#

„Armut verhindert, dass wir gehört werden. Einerseits, weil über unsere Köpfe hinweg entschieden und beschlossen wird. Andererseits, wenn wir unsere Stimme erheben und uns gegen dieses Diktat auflehnen, dann stellen sie alle anderen, uns wichtigen und nötigen Hilfen ein. Wir sind abhängig vom Westen, deshalb können wir diesen nur bedingt kritisieren und zur Veränderung auffordern.“.

4.#00:02:34-2#

„Wir sind dazu gezwungen Hilfsangebote zu akzeptieren. Unser Staat, die Eliten, segnen das ab. Nicht nur, weil bei Ablehnung dieser Hilfen es direkt zu einer diplomatischen Krise und damit möglicherweise zu einem Konflikt kommen könnte. Wenn die Regierung hier Nein sagen würde, würde uns die Zusammenarbeit an anderer Stelle fehlen, weil die Geber aus Trotz andere Hilfen höchstwahrscheinlich einfrieren würden. Wir können nicht - wie ihr – [als Druckmittel] einfach keine Visa mehr ausstellen. Wir können nicht – wir ihr – einfach behaupten, ihr nehmt uns unsere Arbeitsplätze weg.“

4.#00:03:47-7#

„Das Geld, das in die Freiwilligen gepumpt wird, geht ja nicht verloren, da es in Deutschland, in deutscher Hand bleibt.“

4.#00:04:09-2#

„Das meiste Geld wird in die Freiwilligen gepumpt. Wir erhalten kaum etwas!? Wie kann das sein? Versicherung, Flug etc. all das ist ziemlich teuer, im Vergleich zu dem was hier an Geld investiert wird und gemessen an dem was wirklich auch hier bleibt.“

4.#00:06:43-4#

„Wenn wir nur zu Hause bleiben, verharren wir auch mental in dieser Beschränkung. Wir müssen auch sehen und reisen dürfen, sodass wir selbst unsere Veränderungen und Entwicklungen in die Hand nehmen und nachhaltig voranbringen können.“

4.#00:06:52-8#

„Afrikaner sind wie eingesperrt. weltwärts ändert daran nichts.“

4.#00:07:43-1#

„Diese 'Hilfe' hat keine Bedeutung, solange sie 'one sided' ist! Dieses ‚top-down-model‘ ist durch Arroganz und Ignoranz geprägt.“

4.#00:08:59-5#

„Es gibt kein Reverse-Programm, weil das der Struktur im entwicklungspolitischen Rahmen entspricht.“

4.#00:10:11-4#

„Wir wissen doch, was und wen wir brauchen! Nehmt uns wahr! Lasst uns mitmachen, wir wollen mehr Mitspracherecht und Entscheidungsmöglichkeiten.“

4.#00:11:07-9#

„Wir wollen nicht immer die 'underdogs' sein. [...] Wir wollen mitreden. [...] Wenn das nicht geschieht, kann das auch keine echte Hilfe darstellen, denn diese wurde ja von uns nicht eingefordert. Wie also sollen die Helfenden wissen, wie man hier hilft, ohne die offizielle Bitte der Betroffenen Ihnen zu helfen!?“

4.#00:12:10-4#

„Wenn ihr wirklich helfen wollt, sprecht mit uns! Fragt uns, was wir brauchen, ignoriert uns nicht!“

[...W]enn aber die Hilfe nur unser Überleben sicherstellen soll, bringt das nichts. Denn hier [in dieser ‚Partnerschaft‘] fehlt es an der immerzu mit Vehemenz versprochenen Nachhaltigkeit.“

4.#00:13:21-4#

„Ich habe Zweifel daran es Hilfe zu nennen, wenn die einen kommen und gehen, wie sie wollen, die anderen aber zu Hause bleiben müssen, wie im Gefängnis.“

4.#00:13:57-1#

„Wenn wir nach Europa kommen könnten, würden einige auch feststellen, dass Europa nicht der Traum ist, denn sie imaginierten. Sie würden nach Tansania zurückkehren und mit guten, neuen Ideen dort für die Weiterentwicklung der Gesellschaft arbeiten. Europa ist kein Paradies. Doch wenn es unantastbar bleibt, kommt es uns eben so vor. Sodass diese Flüchtlingsmassen auch weiterhin kommen und jämmerlich sterben.“

4.#00:14:58-6#

„Er kommt, ich hol ihm die Arbeitserlaubnis. Ich jedoch bekomme kein Visum bei euch...“

4.#00:15:11-2#

„[...]mögen wir euch gerne empfangen, wir finden das toll! Wenn einer dieser ‚Unantastbaren‘ zu uns kommt, stellen die Kinder, aber auch die Erwachsenen fest, dass diese Person kein Übermensch ist, sondern genauso ist wie wir. Da lernt auch unsere Gesellschaft den Vorurteilen, die dem Kolonialismus geschuldet sind, ein Ende zu machen.“

4.#00:15:30-8#

„Minderwertigkeitsgefühle werden durch weltwärts reduziert! Gegenseitiger Austausch würde diese Fehlwahrnehmungen noch deutlicher versiegen lassen können!“

4.#00:17:23-9#

„Warum haben die Macher von weltwärts nicht daran gedacht einen gegenseitigen Austausch zu etablieren?[...] Weil sie hauptsächlich die Intention verfolgen, deutsche Jungen und Mädchen auszubilden - diese stehen im Zentrum des Programms, nicht wir.“

4.#00:19:46-0#

„Bei euch in Afrika ist das Leben doch sowieso günstig, also braucht ihr doch auch nicht so viel Geld zum Überleben?!“ - Was bedeutet diese Argumentation? [...] Sollen wir also auf diesem niedrigen Lebensstandard weiterleben? Wenn das der Fall sein soll, wo ist denn dann jetzt hier die Hilfe, wo der Profit dieser Hilfe für uns, die versprochene Verbesserung?“

4.#00:20:01-2#

„Als hätten wir Zeit und Lust die ganze Zeit so weiter zu leben und kostengünstig, wie Sklaven für die Weißen zu arbeiten. Würden das Weiße machen?“

4.#00:20:46-6#

„Schließlich soll der Schwarze glücklich sein, dass sie [die Weißen] da sind, der soll sich nicht beschweren, der soll sich freuen und machen - es ist doch ein Privileg mit Weißen zusammenarbeiten zu dürfen.“

4.#00:24:23-1#

„In der Vorbereitungszeit in Deutschland sollte immer jemand aus der Einsatzstelle vor Ort in Deutschland mit dabei sein.“

4.#00:32:25-7#

Tibenderana:

„Wir brauchen gut Leute, besser ausgebildetes Personal, die zu unseren Projekten passen.“

4.#00:40:22-2#

„Damit die Entsende-Organisationen ordentlich arbeiten können, sollten diese zuständige Leute haben. Wenn wir ein Problem haben, wissen wir nicht an wen wir uns wenden sollten, zudem sind die auch noch nicht immer zuspähen, wenn man diese braucht. Auch diese Stelle sollte von weltwärts finanziert werden.“

4.#00:46:58-1#

„Das Personal der Entsende-Organisationen sollte besser ausgebildet sein, denn die Arbeit in Deutschland ist wichtig, die müssen sich dort auskennen.“

10.2. Abstracts

10.2.1. Deutsch

Durch meine langjährige Arbeit für *Kawaida e.V.*⁸⁵, einer offiziellen Entsendeorganisation des *weltwärts*-Programms⁸⁶ und durch die gleichzeitige Mitgliedschaft bei *Talent Search and Empowerment (TSE)*⁸⁷, einer Empfängerorganisation (EO) in Tansania, Daressalam, interessierte ich mich für eine postkoloniale Kritik am *weltwärts*-Programm aus Sicht der Empfänger.

Einen entscheidenden postkolonialen Kritikpunkt verkörpert die Einseitigkeit des *weltwärts*-Programms, wobei nur Freiwillige aus Deutschland in den ‚globalen Süden‘ entsendet werden, es jedoch kein *Reverse*-Programm gibt. Kritiken wie diese offenbaren eine neokoloniale Struktur des *weltwärts*-Programms, verhaftet im binären Entwicklungsdiskurs. Offenkundig neokolonialen Charakter hat daher auch die Tatsache, dass die Empfänger des *weltwärts*-Programms bei seiner Konzeption keinen Einfluss auf Planung und Implementierung hatten und auch immer noch nicht haben. Diese und andere problematische

⁸⁵ www.kawaida.de

⁸⁶ www.weltwaerts.de

⁸⁷ www.tsempowerment.org

Punkte habe ich mit meinen tansanischen Gesprächspartnern in Daressalam im August, September 2011 diskutiert.

Die in der vorliegenden Arbeit dokumentierten Einschätzungen und Kritiken der tansanischen Interviewpartner sollen - den EO, sowie dem *weltwärts*-Programm - helfen sich von diesem postkolonialen Standpunkt zu entfernen und sich zu transformieren, oder zumindest neue Denkanstöße geben. Diese Denkanstöße könnten dazu beitragen Notwendigkeiten und Bedürfnisse der Empfänger klarer zu erkennen und diese in Konzeption und Durchführung mit einfließen zu lassen.

Um die Kritiken der Tansanier in einen Rahmen zu geben, erschien es mir relevant vorerst die einschlägigen Kritiken am *weltwärts*-Programm zu erörtern. Um diese darzustellen und eine theoretischen Aufhänger zu konzipieren, bediene ich mich der postkolonialen sowie den Post-Development-Ansätzen. Dabei begleitete mich folgende Frage: Welche Parameter bieten diese theoretischen Strömungen, um eine Kritik an *weltwärts* zu formulieren?

Der analytische Teil der Arbeit stellen dann die Stellungnahmen der Projekt-Partner dar, die das *weltwärts*-Programm kritisch studierten und hinterfragten. Die Äußerungen der Tansanier haben konstruktive Kritik und Erweiterungs-, sowie Änderungsvorschläge für die weitere Zusammenarbeit vorbringen können (dies entsprach ebenso meiner vorangegangenen Hypothese).

Die Ergebnisse dieser Befragung geben Auskunft darüber was und wie *weltwärts*, aber auch EO von diesen Einschätzungen und Kritiken lernen könnten, um ein transformiertes, emanzipatorisches *weltwärts*-Programm etablieren zu können.

10.2.2. English

Many years of work with *Kawaida e.V.*⁸⁸, an official sending-organization of the *weltwärts*-Program⁸⁹ and the membership of *Talent Search and Empowerment (TSE)*⁹⁰, a hosting-organization in Tanzania, Dar es Salaam, founded the concern to write my thesis about the *weltwärts*-Program and to include the perspectives of some Tanzanian hosting organizations.

The one-sidedness of the *weltwärts*-Program represents the most determining post-colonial point of criticism; only German volunteers can go to the ‚global south‘, but there is no *Reverse*-Program for people from the ‚global south‘ to do a volunteer-service in Germany. This imbalance testifies a neo-colonial structure, embedded in a context of discursive dualism, of the *weltwärts*-Program. Another critical point is manifested by the fact, that the hosting-organizations were not included during the process of conception, design and implementation of the *weltwärts*-Program.

I discussed these and further critics with my conversational partners in Tanzania in September 2011.

This thesis documents the critics, evaluations and estimations out of the perspective of the Tanzanian hosting-organizations. These assessments are supposed to help sending-organizations as well as *weltwärts* itself to reflect their actions and policies and further more to transform their selves into a less post-colonial construct. These reflections could ameliorate the communication between the participants and illustrate and elucidate their needs, consequently their requirements can be included into the *weltwärts*-Program.

As the theoretical framework I choose the Post-Colonial and Post-Development Studies, in order to confront the viewpoints of the Tanzanian partners with a theoretical setting. The conversations with the Tanzanian project-partners resulted in a constructive catalogue of critics and alternatives for a future cooperation, which underlines my hypothesis.

The results of the thesis are important and interesting for sending organizations and *weltwärts* to transform their work into an anti-racist and emancipatory exchange program.

⁸⁸ www.kawaida.de

⁸⁹ www.weltwaerts.de

⁹⁰ www.tsempowerment.org

10.3. Lebenslauf

Lou Paul Buckendahl

Geboren am: 5. Juli 1984, in Berlin

Universität

03/2012	Diplomarbeit: „Empfänger-Kritik am weltwärts-Programm?! Eine postkoloniale Perspektive.“
07/2010 bis 03/2011	Auslandsemester (Erasmus) an der Universität Diderot VII in Paris, Frankreich
08/2008 bis 02/2009	Auslandssemester an der Universität Ouagadougou Burkina Faso
Seit 10/2006	Studierender an der Universität Wien. Studienfach: Internationale Entwicklung/ Afrikawissenschaften/ Kulturwissenschaften
09/2005 bis 07/2006	Studierender des Bachelorstudiengangs „Governance & Public Policy / Staatswissenschaften“ Universität Passau

Zivildienst

08/2004 bis 08/2005	Unterrichtung einer eigenen Schulklasse an der Mtoni Special School für geistig und körperlich behinderte Kinder und Jugendliche in Dar es Salaam, Tansania.
---------------------	--

Schullaufbahn

07/2004	Gymnasium Altona, Hamburg, Allgemeine Hochschulreife, Abitur-Note: 2,3
zwischen 1998 bis 2002	Kultur-& Sprachaustausche: jeweils 2 Wochen England, Frankreich, Italien und 7 Monate in Australien.

Besondere Tätigkeiten

10/2011; 03/2012	Seminarleitung und Podiumsdiskussionen zum Thema <i>weltwärts</i> und Freiwilligenarbeit (Prag und Bonn)
seit 2011	Gründungsmitglied und geschäftsführender Vorstand vom <i>Gatsinzi Verein - Bildungsförderung in Ost Afrika</i> (Wien).

- seit 2008 Gründungsmitglied und geschäftsführender Vorstand von *Talent Search and Empowerment (TSE)* in Tansania (Dar Es Salaam).
- seit 2006 Gründungsmitglied und geschäftsführender Vorstand von *Kawaida – Sozialer Dienst in Afrika e.V.* (Hamburg).

Praktika

- 01 bis 03/2012 *Berliner Entwicklungspolitischen Ratschlag (BER)* – Publikation eines Artikels in der geplanten Neuauflage der *Von Trommlern und Helfern* Broschüre (5/2012) (Berlin).
- 07 bis 10/2006 *USAID* in Mbeya Tansania: HIV/AIDS-Sensibilisierungen.

Sprachen

Englisch, Kiswahili, Französisch

Konferenzen

- 24.10.2012 bis 27.10.2012 *Conference on Quality Standards and Evaluation. Methods for International Youth Voluntary Services* (Prag)