



DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Gender, Religion und Entwicklung – wie passt das zusammen?

Der Diskurs zu Gender und Entwicklung in glaubensbasierten
Entwicklungsorganisationen

Verfasserin

Noreen Seyerl

angestrebter akademischer Grad

Magistra (Mag.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt.
Studienblatt:

A 057 390

Studienrichtung lt.
Studienblatt:

Individuelles Diplomstudium Internationale Entwicklung

Betreuerin / Betreuer:

Univ.- Prof. Mag. Dr. Hanna Hacker

Ich möchte mich an dieser Stelle vor allem bei meiner Familie bedanken, die mich während meines ganzen Studiums stets unterstützt hat. Ein weiterer Dank gilt meinen Freundinnen und Freunden, die die vergangenen Jahre zu einer unvergesslichen Zeit machten. Des Weiteren bedanke ich mich bei meiner Diplombetreuerin für Ihre Anregungen und Hilfestellungen.

INHALTSVERZEICHNIS

1. EINLEITUNG	1
1.1 FORSCHUNGSFRAGE UND HYPOTHESEN	2
1.2 WISSENSCHAFTLICHE AUSGANGSPUNKTE UND AUFBAU	2
1.3 FEMINISTISCHE THEORIEN	5
1.4 METHODISCHE POSTULATE.....	7
1.5 FRAUENFORSCHUNG – GESCHLECHTERFORSCHUNG – GENDER	8
1.6 METHODIK – DIE KRITISCHE DISKURSANALYSE	9
2. GESCHICHTE DER ENTWICKLUNG UND DIE ROLLE VON RELIGION.....	16
2.1 DIE ENTSTEHUNG DER ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT	16
2.2 WAS BEDEUTET ENTWICKLUNG?	16
2.3 KATHOLISCHE KIRCHE, KOLONIALISMUS UND GENDER.....	17
2.4 DAS KIRCHLICHE VERSTÄNDNIS VON ENTWICKLUNG.....	21
2.5 ENTWICKLUNG ALS ERSATZ FÜR RELIGION?	23
2.6 ENTWICKLUNG IN DER KRISE - ALTERNATIVEN AUS DEM GLOBALEN SÜDEN	27
3. GENDER UND ENTWICKLUNG	29
3.1 GIBT ES GENDER? GIBT ES SEX? - GENDER IN FEMINISTISCHEN THEORIEN.....	29
3.2 DIE KONSTRUKTION VON GENDER	32
3.3 GENDER IN DER EZA.....	35
3.4 VON FRAUEN ZU GENDER IN DER EZA.....	38
3.4.1 <i>Frauen in der EZA</i>	39
3.4.2 <i>Gender und EZA</i>	43
3.5 KRITISCHE STIMMEN.....	44
3.6 POST-DEVELOPMENT	47
4. RELIGION UND GLAUBE IN DER ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT	51
4.1 RELIGION UND EZA.....	51
4.2 DIE SÄKULARISIERUNGSTHEORIE	53
4.3 RÜCKKEHR DER RELIGION	54
4.4 GLAUBENSBASIERTE ENTWICKLUNGSORGANISATIONEN	55
4.4.1 <i>Neue Trends in der EZA</i>	55
4.4.2 <i>Was sind glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen?</i>	56
4.4.3 <i>Heterogenität der glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen</i>	58
4.4.4 <i>Glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen ab den 1950er Jahren</i>	61
4.4.5 <i>Die Besonderheiten der glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen</i>	62
4.5 KRITIK AN GLAUBENSBASIERTEN ENTWICKLUNGSORGANISATIONEN.....	64
5. GENDER UND ENTWICKLUNG – DIE ROLLE GLAUBENSBASIERTER ENTWICKLUNGSORGANISATIONEN.....	68
5.1 SCHNITTPUNKT GENDER - RELIGION.....	68
5.2 GENDER UND GLAUBENSBASIERTE ENTWICKLUNGSORGANISATIONEN – KRITISCHE STIMMEN	71
5.2.1 <i>Strukturelle Ausblendung</i>	71
5.2.2 <i>Frauen als Opfer</i>	73
5.2.3 <i>Gender und die MDGs</i>	73
5.2.4 <i>Zusammenfassung der wichtigsten Kritikpunkte</i>	74

5.3 FEMINISTISCHE RELIGIONSWISSENSCHAFTEN	77
5.3.1 <i>Feminismus und Religion – Die Anfänge</i>	77
5.3.2 <i>Die Erfahrungen von Frauen</i>	79
5.4 AUSBLICK	83
5.5 ZUKUNFT DER ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT MIT GLAUBENSBASIERTEN ORGANISATIONEN	85
6. ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT DER KATHOLISCHEN KIRCHE IN ÖSTERREICH.....	87
6.1 GESCHICHTE DER KATHOLISCHEN ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT	87
6.2 RÖMISCH-KATHOLISCHE KIRCHE IN ÖSTERREICH UND EZA	88
6.3 MISSION DER KATHOLISCHEN KIRCHE ÖSTERREICH	90
6.4 LEITLINIEN UND ZIELE DER KATHOLISCHEN ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT	92
6.5 ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT DER KATHOLISCHEN KIRCHE UND GENDER	93
6.6 GENDER UND FRAUEN IN DER PRAXIS DER KATHOLISCHEN ENTWICKLUNGSORGANISATIONEN	97
7. DIE DREIKÖNIGSAKTION	100
7.1 GESCHICHTE UND STRUKTUR	100
7.2 DIE PROJEKTRICHTLINIEN	103
8. DIE DREIKÖNIGSAKTION IM DISKURS ZU GENDER UND ENTWICKLUNG	104
8.1 KRITISCHE DISKURSANALYSE	104
8.2 ERGEBNISSE DER KRITISCHEN DISKURSANALYSE	105
8.2.1 <i>Das Verhältnis zwischen Entwicklung und Gender</i>	105
8.2.2 <i>Zielgruppe der Publikationen</i>	107
8.2.3 <i>Das Verhältnis Religion und Entwicklung – Missionsarbeit</i>	109
8.2.3 <i>Die DKA und Entwicklung</i>	114
8.2.4 <i>DKA ohne Gender – „Frau“ und „Mann“</i>	117
8.3 RESÜMEE	125
9. SCHLUSSWORT UND AUSBLICK.....	128
10. ZUSAMMENFASSUNG	131
11. ABSTRACT (ENGLISH).....	133
12. LITERATURVERZEICHNIS.....	135
13. CURRICULUM VITAE.....	142

“Der soziale Fortschritt (...) erfolgt aufgrund der Fortschritte in der Befreiung der Frau.”

(Fourier zitiert nach Thiessen 2010: 37)

„In current international development policy, religion is simultaneously seen as the biggest developmental obstacle, the only developmental issue, and the only developmental solution.”

(Balchin 2007: 534)

1. EINLEITUNG

Entwicklungszusammenarbeit genießt zum Teil den Ruf eines altruistischen Unterfangens, das keine eigenen Interessen verfolgt, sondern mit nur einem Ziel: Menschen ein besseres Leben zu ermöglichen. Diese Vorstellung entspricht aber nur in sehr seltenen Fällen der Realität, einerseits, weil die EZA teilweise dazu dient, die wenig ruhmreiche Tradition des Kolonialismus, fortzusetzen, und andererseits, weil dieses Feld wie kein anderes geprägt ist durch (versteckte) Interessen. Diese Interessen werden von einer Vielzahl an AkteurInnen weltweit getragen, zu welchen immer schon religiöse Gemeinschaften und Organisationen zählen, auch wenn die säkulare Entwicklungsforschung diese über lange Zeit ignorierte. Es liegt, wie ich in der folgenden Diplomarbeit darlegen werde, im Interesse aller Beteiligten an diesem überaus komplexen Prozess „Entwicklung“ die Motive, die Interessen, die Hintergründe und die Aktivitäten religiöser AkteurInnen näher zu beleuchten. Dies ist aus verschiedenen Gründen von Bedeutung: Zum einen, weil viele der heutigen Entwicklungsbemühungen und -organisationen aus einer kirchlichen Tradition heraus entstanden sind, zum anderen aber auch, weil religiöser Glaube, so wie auch religiöse Institutionen, Führungspersonlichkeiten und Lehren Gesellschaften weltweit prägen und Menschen in ihrem alltäglichen Handeln beeinflussen. Der Rolle von Religion im Entwicklungsprozess stehe ich durchaus skeptisch gegenüber; gerade die katholische Kirche, mit der ich mich im Folgenden näher auseinandersetzen werde, genießt nicht den Ruf, eine egalitäre, faire und gleichberechtigte Vision für alle Menschen zu verfolgen. Trotzdem ist es schwierig, mich – aus oben genannten Gründen – nicht mit ihrer Rolle in der EZA und Entwicklungsforschung auseinanderzusetzen. Ich lenke hierbei den Blick insbesondere auf das österreichische Hilfswerk Dreikönigsaktion und deren Publikationen zu Entwicklungszusammenarbeit im globalen Süden.

1.1 Forschungsfrage und Hypothesen

Mein Erkenntnisinteresse für diese Arbeit richtet sich auf die kritische Herausarbeitung der Gender-Konzepte in Entwicklungsorganisationen mit konfessionellem Hintergrund, mit Hilfe einer kritischen Diskursanalyse einiger Publikationen. Als Grundlage für die Analysen dienen mir feministische und postkoloniale Theorien zu Gender und Entwicklung. Für meine gesamte Forschung leiteten mich folgende Forschungsfragen: *Zum einen, welche Konzepte von Gender Entwicklungsorganisationen zu Grunde liegen. Andererseits auch die Frage, auf welche Theorien sich glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen in der Entwicklung und Durchführung ihrer Programme und Projekte im Hinblick auf Gender und Entwicklung beziehen.*

Ich habe selbst zu Beginn des Forschungsprozesses Hypothesen aufgestellt, die ich im abschließenden Kapitel bestätige bzw. widerlege. Meine Hypothesen richteten sich hierbei vor allem auf die grundsätzliche Frage, inwiefern sich glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen mit feministischen Theorien zu Gender und Entwicklung auseinandersetzen. *Ich ging dabei davon aus, dass die Dreikönigsaktion als katholisches Hilfswerk in ihrer Arbeit im globalen Süden nicht auf Erkenntnisse aus feministischen Theorien zurückgreift und dass, glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen in Bezug auf Geschlechtergerechtigkeit kaum transformatives Potential besitzen. Als dritte Hypothese nehme ich an, dass sie einem traditionellem Geschlechter- und Rollenbild verhaftet bleiben, das auf einer zweigeschlechtlichen, heterosexuellen Norm aufbaut.*

1. 2 Wissenschaftliche Ausgangspunkte und Aufbau

Eigentlich gelten bzw. galten in der Wissenschaft lange Zeit die Grundsätze einer objektiven, wertfreien Forschung, wobei die WissenschaftlerInnen von einem neutralen Standpunkt aus Forschungsgegenstände untersuchten. Ich bin allerdings davon überzeugt, dass diese Neutralität in der Forschung ein Ding der Unmöglichkeit ist; zu verdanken habe ich diese Überzeugung vor allem der Auseinandersetzung mit feministischen Theorien. Diese sind nicht nur Grundlage um kritisch über Wissenschaft und Forschung und die eigene Position zu reflektieren, sondern dienen als viel grundsätzlichere und breitere Perspektive, um über soziale Prozesse und Zustände nachzudenken. So bilden sie auch die Grundlage dieser Arbeit. Ich positioniere mich also ganz eindeutig und gebe nicht vor, mich als neutrale

Wissenschaftlerin dem Thema glaubensbasierter Entwicklungsorganisationen zuzuwenden. Wie bereits aus dem Titel der Diplomarbeit hervorgeht, werden Machtverhältnisse untersucht, auch zwischen Geschlechtern, die in der Beziehung zwischen Organisationen mit konfessionellem Hintergrund und Entwicklung auftreten. Für eine solche Analyse der Machtverhältnisse eignet sich das Konzept Gender. Die nächsten Kapitel setzen sich noch sehr genau mit den vielfältigen Facetten des Genderbegriffs auseinander; es ist aber bereits an dieser Stelle zu erwähnen, dass Gender-Theorien nicht lediglich Geschlechterverhältnisse untersuchen und diese in Frage stellen, sondern einen viel breiteren Blick auf Macht und Unterdrückung in Gesellschaften werfen.

Macht spielt natürlich nicht nur eine Rolle im Entwicklungsprozess, wenn es um religiöse AkteurInnen geht, sondern die EZA ist grundsätzlich ein Feld, das stark durch überaus ungleiche Machtverhältnisse, ob politischer, wirtschaftlicher oder sozialer Natur, geprägt ist. Aus diesem Grund wendet sich das zweite Kapitel dieser Arbeit kurz der Entstehungsgeschichte der EZA zu, auch im Hinblick auf religiöse AkteurInnen und aus einer feministischen Perspektive heraus. Dabei werden auch einige Mythen über das Konzept bzw. den Begriff „Entwicklung“ selbst erforscht und zudem Wendepunkte und kritische Ansätze vorgestellt. Eine Diplomarbeit, die sich mit religiösen AkteurInnen im Entwicklungsfeld auseinandersetzt, kommt nicht umhin, auch Kolonialismus und vor allem Missionsgeschichte zu thematisieren. Der Fokus liegt hierbei vor allem auf den Auswirkungen der Missionsgeschichte auf Geschlechter. Es werden dabei durchaus spannende Wechselwirkungen aufgedeckt.

Das dritte Kapitel setzt sich intensiv mit dem Thema Gender und Entwicklung auseinander, und damit wie dieses Konzept Eingang in die EZA fand, welche Wendepunkte historisch gesehen prägend waren und natürlich wo die großen Kritikpunkte und offenen Fragen liegen. Dabei werden sowohl die andauernden Debatten um die „Sex-Gender-Unterscheidung“ angesprochen, genauso wie auch Ansätze, die versuchen Gender aus einem theoretischen Rahmen heraus in der Praxis umzusetzen. Diese praktische Umsetzung hat sich als ein schwieriges Unterfangen herausgestellt: Transformative und hoch politische Forderungen in bürokratischen Institutionen einzuführen ruft viel Kritik hervor.

Ab dem vierten Kapitel liegt der Schwerpunkt der Arbeit auf der katholischen Kirche als Akteurin der Internationalen Zusammenarbeit. Erläutert wird die Rolle der Religion im Entwicklungsprozess, sowie die widersprüchlichen wissenschaftlichen Standpunkte bezüglich der Notwendigkeit und Effizienz glaubensbasierter Entwicklungsansätze. Woraufhin auch ein

Blick auf die konkrete Arbeit der österreichischen Kirche gelegt wird. Was von besonderer Bedeutung dabei erscheint, ist der stets kritische Blick, vor allem, wenn es um Fragen der Geschlechtergerechtigkeit geht und die Frage, wie die Kirche, etwa in den feministischen Religionswissenschaften, hierzu Stellung bezogen hat. Die Meinungen von WissenschaftlerInnen bezüglich der stärkeren Einbeziehung glaubensbasierter Entwicklungsorganisationen divergieren stark. Es erscheint aus diesem Grund wichtig die Hauptargumente beider Seiten darzulegen, allerdings mit der Feststellung, dass es unmöglich ist allgemeine Aussagen zu allen glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen zu treffen, da diese sehr unterschiedlich arbeiten und zudem von verschiedenen Motiven geleitet werden sowie divergierende Organisations- und Führungsstrukturen haben. Der Sozialanthropologin Tamsin Bradley (2009) folgend unternehme ich trotzdem den Versuch einer Kategorisierung der Organisationen anhand bestimmter Kriterien. Diese Einordnung ist ein erster Schritt um glaubensbasierte Organisationen anhand feministischer Theorien untersuchen zu können, da ihre grundsätzliche Offenheit gegenüber nicht-religiösen Konzepten erfasst werden kann.

Anschließend wird die Dreikönigsaktion der katholischen Jungschar Österreich präsentiert, einschließlich ihrer Ziele, Struktur und Rolle als österreichisches Hilfswerk, das seit 1954 im globalen Süden tätig ist. Auf dieses Kapitel folgen die Ergebnisse meiner eigenen empirischen Arbeit: Einer kritischen Diskursanalyse, erarbeitet anhand zahlreicher Publikationen der Dreikönigsaktion aus einem Zeitraum von beinahe 50 Jahren. Ich baue bei dieser Analyse zum einen auf den theoretischen Erkenntnissen aus den ersten Kapiteln und zum anderen auf der Bearbeitung der verfügbaren Literatur zu diesem Themenbereich auf. Abschließend werde ich mein eigenes Resümee ziehen und eine Zusammenfassung der Diplomarbeit präsentieren.

Zunächst möchte ich mit einer kurzen Einführung in grundlegende feministische Theorieansätze beginnen, die, wie bereits erwähnt, als Grundlage für die vorliegende Arbeit dienen, um im Anschluss meine Methoden vorzustellen.

Das Studium der Internationalen Entwicklung ist vor allem geprägt durch seinen transdisziplinären Charakter; somit ist die folgende Diplomarbeit ebenso ein Ansatz, die unterschiedlichen Perspektiven für die Untersuchung eines Themenfeldes wirksam zu machen, ausgehend von feministischen Theorien.

1.3 Feministische Theorien

Feminismus bedeutet einerseits Analyse und andererseits die angestrebte Aufhebung von Benachteiligung. Der Begriff wurde erstmals während der Französischen Revolution erwähnt und wurde vornehmlich bekannt durch den französischen Gesellschaftstheoretiker Charles Fourier. Bezüglich der Terminologie hat Feminismus, im Gegensatz zu Entwicklung wie an späterer Stelle dargelegt wird, eine vollkommen andere Entstehungsgeschichte durchlaufen. So gilt er als relativ neuer Begriff, die Praxis – das feministische Handeln – hingegen gibt es schon sehr viel länger. Vorreiterinnen der feministischen Bewegungen, etwa die Autorinnen Mary Wollstonecraft oder auch Simone de Beauvoir, haben Schriften publiziert, die heute eindeutig als feministisch eingestuft werden, jedoch diesen Begriff gar nicht oder kaum verwendet haben.

Die Geschichte der Frauenforschung bzw. des Feminismus lässt sich chronologisch in verschiedene „Bewegungen“ einordnen. Die zentralen Forderungen der ersten Frauenbewegungen spalteten sich in zwei Lager: eine bürgerliche Bewegung und dieser gegenüberstehend die proletarische Frauenbewegung. Die zweite Frauenbewegung hingegen wurde stark geprägt durch eine „Dominanzkultur“, wie es die feministische Theoretikerin Barbara Thiessen (2008) ausdrückt, getragen von einem weißen Mittelschichtfeminismus, der auch noch Spuren von Kolonialismus in sich barg. Zentrales Thema der zweiten Frauenbewegung war die Sexualität, wiederum auch durchzogen von Strängen der Exklusion, gekennzeichnet durch Heterosexismus, Lesbenkultur oder lesbischer Feminismus und Heteronormativität. Allerdings wurde auch eine neue Kategorie zur Analyse von Ungleichheiten entwickelt – der Ansatz der „Intersektionalität“, das Zusammenwirken und die Verwobenheit von verschiedenen Differenzkategorien und unterschiedlichen Dimensionen um soziale Ungleichheit zu erfassen (vgl. Thiessen 2008: 41).

Der eine Feminismus existiert nicht, es gibt eine Fülle von Ansätzen und heterogenen Konzepten, die sich, Thiessen folgend, unterscheiden lassen: zum einen nach der Ideengeschichte, welche die Basis für das jeweilige feministische Konzept bildet, zum anderen durch den Gegenstandsbezug, der hergestellt wird, und zuletzt durch die TrägerInnen dieses Konzeptes bzw. die Zielgruppen der jeweiligen feministischen Ansätze.

„Feminismus lässt sich als Ensemble von Debatten, kritischen Erkenntnissen, sozialen Kämpfen und emanzipatorischen Bewegungen fassen, das die patriarchalen Geschlechterverhältnisse, die alle Menschen beschädigen, und die unterdrückerischen und

ausbeuterischen gesellschaftlichen Mächte, die insbesondere Frauenleben formen, begreifen und verändern will.“ (Hennessy zitiert nach Thiessen 2008: 37f).

Allerdings ist es nicht nur unmöglich von einem homogenen Feminismus zu sprechen, sondern selbst der Begriff ist durchaus umstritten. So beschreiben etwa einige Frauen aus dem globalen Süden den Begriff als zu westlich geprägt (vgl. Porter 1999: 4).

Beispielhaft zu nennen für verschiedene relativ heterogene Feminismen sind etwa der Liberale Feminismus, der Ökofeminismus oder auch ein „Schwarzer Feminismus“. Dieser so genannte Ökofeminismus ist vor allem im Zusammenhang mit dem Konzept nachhaltiger Entwicklung zu verstehen. Hierbei wird eine starke Verbindung zwischen Frauen und Natur hergestellt. KritikerInnen sprechen hier von einem essentialistischen Weiblichkeitsbild (vgl. Thiessen 2008: 39).

Eine Eigenschaft von Feminismen ist die Tatsache, dass Feminismus immer auch Aktivismus mit einschließt. Die Aufdeckung von Ungleichheiten und Machtstrukturen impliziert auch, diese bekämpfen zu wollen. „[...] it is a concept that can encompass both an ideology and a movement for sociopolitical change based on a critical analysis of male privilege and women’s subordination within any given society.“ (Offen und Porter zitiert nach Porter 1999: 5).

Ein weiterer Aspekt, der die feministische Bewegung begleitet, ist die Debatte um Repräsentation und Macht innerhalb der Feminismen, ein Diskussionspunkt, der vor allem an Kritik von Feministinnen aus dem globalen Süden anschließt. Wessen Erfahrungen sollen als Analysegrundlage herangezogen werden und wer hat die Macht zu schreiben und gehört zu werden? Die Diskussion rund um die Universalität der umstrittenen Kategorie Frau bleibt weiterhin ein Thema in feministischen Diskursen.

Feministisches Handeln ist der Versuch der Aufhebung von Unterdrückungs- und Marginalisierungsstrukturen und -mechanismen. In Frage gestellt wird die Dichotomie der zwei Geschlechter. Feminismen, die diese Geschlechterdichotomie reproduzieren sind, so Thiessen, eigentlich als Anti-Feminismus zu bezeichnen, jedoch bietet diese binäre Ordnung auch viel Sicherheit und Orientierung; zu betonen ist allerdings die soziale Konstruktion der Geschlechter (vgl. Thiessen 2008: 41). „Feminism believes that men must recognise and understand the gendered construction of their positions in society, that is, they must understand that they are located in the gendered category and do not represent the genetic category of humanity.“ (Tuyizere 2007: 95)

Grundlegend für alle feministischen Strömungen ist jedenfalls die Tatsache, dass geschlechtergerechte Teilhabe an gesellschaftlicher Gestaltung niemals ohne grundlegende politische Veränderung von Machtverhältnissen durchsetzbar ist. Bedeutend ist auch die

Tatsache, dass Feminismus nicht auf Frauen reduziert werden sollte. Das Erkenntnisinteresse der Feminismen richtet sich auf Ausgrenzungs- und Marginalisierungsprozesse als politische Anliegen (vgl. Thiessen 2008: 37f). „Zentraler Ausgangspunkt feministischer Wissenschaft ist es, Geschlecht als historische und soziale Kategorie anzusehen, um gesellschaftliche Bedingungen kritisch zu reflektieren und zu transformieren.“ (Thiessen/ Heinz zitiert nach Thiessen 2008: 38).

1.4 Methodische Postulate

Maria Mies stellte in den 1980er Jahren Postulate auf, welche die Methodologie der feministischen Forschung oder Frauenforschung betreffen. So sollten sich Forscherinnen der Tatsache bewusst sein, dass alle Frauen verbunden sind, durch die Erfahrung der Unterdrückung. Das Gemeinsame der Forscherin und der Erforschten solle berücksichtigt werden. Es solle keine hierarchische Unterscheidung zwischen Frauen geben. Frauenforschung bzw. feministische Forschung müsse darüber hinaus immer politisch sein und der Frauenbewegung dienen. Viele TheoretikerInnen kritisierten jedoch diese Postulate: So werde die Forschung eingegrenzt, weil sich die Forscherin nur auf das Gemeinsame konzentriere. Empathie sei zwar wichtig, jedoch sollte diese nicht von vornherein die Ergebnisse vorbestimmen. Forschung kann zwar durchaus politisch sein, jedoch muss es auch möglich sein, dass Forschungsergebnisse gefunden werden, die nicht den Interessen der Frauenbewegung entsprechen. Forschungsergebnisse sollten nicht von einem untersuchten empirischen Fall exemplarisch für etwas Allgemeines ausgehen. „Vielfach stehe bereits vor der empirischen Rekonstruktion fest, „daß alle Frauen Unterworfenen sind und (tendenziell) alle unter diesem Unterworfenen leiden.“ (Behnke/ Meuser 1999: 35) Wenn die Forschung zu voreingenommen ist, könnte sie blind sein für Veränderungen der Lebenslagen von Frauen.

„Qualitative Sozialforschung zielt also auch auf die Sinnschichten, die mit dem subjektiv gemeinten Sinn nicht notwendig übereinstimmen, und es ist vielfach die Diskrepanz zwischen den subjektiven Perspektiven und der ‚objektiven‘ Bedeutung einer individuellen Handlung, die Aufschluß gibt über Bedingungen sozialen Handelns sowie über Grenzen von Handlungsspielräumen.“ (Behnke/ Meuser 1999: 36).

1.5 Frauenforschung – Geschlechterforschung – Gender

Ein gesamtes Kapitel dieser Arbeit ist der Auseinandersetzung mit Gender und dem Einfluss dieses Konzeptes auf Entwicklung gewidmet. Aus diesem Grund werden an dieser Stelle nur kurz wichtige Erkenntnisse aus der feministischen Erkenntnis zu Gender vorgestellt. Die Veränderung von Frauenforschung hin zur Geschlechterforschung ging einher mit einer Veränderung der Begriffe, von Patriarchat hin zu Gender. Gender als analytische Kategorie wird mittlerweile zum Teil bevorzugt, weil es ein allgemeiner Begriff ist, der „alle sozialen Verhältnisse umfasst, welche Menschen unterschiedlichen geschlechtlich definierten Positionen zuordnen; Patriarchat und männliche Dominanz über Frauen sind hierbei nur ein Teil dieser Verhältnisse.“ (Lorber zitiert nach Behnke/ Meuser 1999: 40)

Frauen und Männer werden als AkteurInnen wahrgenommen, die Wirklichkeit konstruieren können. Frauen sollen nicht mehr nur als passive Opfer oder Objekte wahrgenommen werden, sondern als Subjekte, die Wirklichkeit im Rahmen gewisser Strukturen konstruieren können. Männer wiederum sollten nicht als eindimensionale, omnipotente Unterdrücker verstanden werden. „Clearly researchers need to examine men in the context of gender relations more precisely and extensively than they have at the present time.“ (Gerson/ Peiss zitiert nach Behnke/ Meuser 1999: 40) Der grundsätzliche Macht- und Herrschaftscharakter der Geschlechterverhältnisse wird aber auch in der neueren feministischen Forschung nicht negiert. Gender wird in der konstruktivistischen Geschlechtersoziologie als soziale Konstruktion verstanden.

„Geschlecht ist diesem Verständnis zufolge nicht ein Merkmal, das eine Person ein für alle Mal hat, sondern eine in sozialer Interaktion immer wieder aufs Neue herzustellende Leistung, an der alle Interaktionspartner beteiligt sind. Ein Geschlecht hat man nicht einfach, man muß es ‚tun‘, um es zu haben.“ (Behnke/ Meuser 1999: 41)

In der Ethnomethodologie ist der Körper auch kein Garant mehr für eine gegebene Geschlechtlichkeit. Die Sex-Gender-Unterscheidung wird aufgelöst. Die Handelnden lassen sich kontinuierlich zu Frauen bzw. Männern machen, durch das Repertoire ihres Verhaltens, ihrer Bewegungen, Frisuren etc. Kritisiert wird, dass die Frauenforschung an der konstruierten Zweigeschlechtlichkeit festhält. „Selbst kritisch intendierte feministische Analysen könnten so zu einer ‚bloßen Verdoppelung‘ der ‚natürlichen‘ Zweigeschlechtlichkeit beitragen.“ (Gildemeister/ Wetterer zitiert nach Behnke/ Meuser 1999: 42). Mit der Dekonstruktion der Geschlechter – der Feststellung, dass auch das biologische Geschlecht Ergebnis sozialer Konstruktionen – ist fehlt nun aber der Frauenforschung ihr Untersuchungsgegenstand. Nicht

nur wird es methodisch gesehen unmöglich, an einer unitären Weiblichkeit, einer universellen Kategorie Frau festzuhalten, sondern es wird auch unklar, wen die Frauenforschung überhaupt meint, wenn sie von „Frau“ spricht.

„Für die Frauenforschung ergibt sich hieraus, dass sich, konsequent zu Ende gedacht, „die Kategorie ‚Frau‘ in eine Vielzahl von Subkategorien (zersetzt), bis man zum Schluß einen Punkt erreicht, an dem sich die ehemals homogene Kategorie ‚Geschlecht‘ in ihre einzelnen Mitglieder aufgelöst hat.“ (Behnke/ Meuser 1999: 42)

Für die Praxis der Forschung stellt eine so radikale Dekonstruktion von Geschlecht ein Problem dar. Um überhaupt forschen zu können, meist in Form von Interaktion mit dem Erforschten muss sich die Forscherin oder der Forscher auf eine Klassifizierung einlassen, das Erforschte einem Geschlecht zuordnen. „Das Problem besteht darin, daß Geschlecht im alltäglichen doing gender immer wieder aufs Neue hergestellt wird, man es aber in der Forschungspraxis mit Menschen zu tun hat, die sich und andere in fundamentaler Weise als Männer oder als Frauen erleben.“ (Behnke/ Meuser 1999: 44)

1.6 Methodik – Die kritische Diskursanalyse

Nach dieser kurzen Darstellung der theoretischen Grundlagen von Gendertheorien werde ich im Folgenden die Methoden präsentieren, die ich gewählt habe, um eine Analyse der Berührungs- und Interaktionsebenen dieser Diskurse vorzunehmen.

Diskurse sind institutionalisierte Erörterungen zu bestimmten Themen in der Gesellschaft; unter einem Diskurs ist der Prozess der Konstruktion von Meinungen zu verstehen (vgl. Hug/ Poscheschnik 2010: 159). Sie leiten und lenken das Handeln von Menschen. Diese Auffassung von Diskurs lehnt sich auch an Diskurs- und Machtkonzepte von Michel Foucault an. Der Diskurs als sprachlicher Ausdruck „diskursiver Praxis“, gibt Ereignissen, Menschen und Gegenständen Bedeutung.

Die Diskursanalyse untersucht, was von wem zu gewissen Zeitpunkten wie sagbar war, gleichzeitig wird somit auch untersucht was nicht sagbar war oder ist. Demnach lässt sich mittels der Diskursanalyse auch gesellschaftlicher Wandel analysieren und geschichtlich nach verfolgen. Margarete Jäger zitiert Foucault zur Bedeutung von Diskurs:

„Der Diskurs wird konstituiert durch die Differenz zwischen dem, was man korrekt in einer Epoche sagen könnte (nach den Regeln der Grammatik und jenen der Logik) und dem was tatsächlich gesagt wird. Das diskursive Feld ist, zu einem bestimmten Zeitpunkt, das Gesetz dieser Differenz. Es definiert so eine gewisse Zahl von Operationen, die nicht der

Ordnung linguistischen Konstruktionen oder der formalen Logik angehören.“ (Foucault zitiert nach Jäger, Margarete 2008: 386)

Dem Philosophen und Linguisten Hans Herbert Kögler zufolge dient die Diskursanalyse dem Ziel herauszufinden, welche Wahrheit zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte von gewissen Subjekten aufgrund welcher Prämissen gesagt werden konnte. Die Diskursanalyse ist vor allem auch für die Geschlechterforschung von großer Bedeutung, alleine schon aufgrund der Fragestellung, die dazu anleitet, unterschiedliche Machtstrukturen aufzudecken. Es geht bei der Diskursanalyse darum, die Spannungsfelder zu entdecken, die zwischen Sagbarem und Nicht-Sagbarem existieren und wie diese Spannungsfelder geregelt werden, oder ausgedehnt werden. Diskurse können als zu einem Zeitpunkt gültige Wahrheiten interpretiert werden, sie transportieren somit individuelle und gesellschaftliche Handlungsanleitungen (vgl. Jäger, Margarete 2008: 386f). Diskurse drücken auch durch das Nichtgesagte Macht aus, da bestimmte Institutionen, also Regeln, gewisse Perspektiven oder Einstellungen als nicht-sagbar aus dem Diskurs verdrängen. Margarete Jäger weist hierbei jedoch auf die Notwendigkeit hin, zwischen diesen institutionellen Regeln und der Macht einzelner Gruppen oder Subjekte *über* Diskurse zu unterscheiden. Bei diesem Ansatz der Diskursanalyse wird nicht davon ausgegangen, dass Wirklichkeit durch den Diskurs mehr oder weniger genau wiedergespiegelt wird, dass also die Kommunikation zwischen Menschen die gesellschaftliche Wirklichkeit wiedergibt, sondern dass der Diskurs gegenüber der Wirklichkeit so etwas wie ein Eigenleben führt. Der Diskurs wird also nicht durch die Realität gespeist, was im wirklichen Leben geschieht, sondern ist vielmehr selbst Teil einer von vielen Realitäten. In der Diskursanalyse wird nicht untersucht, ob die Kommunikation zwischen Menschen, das was gesagt wird, der Wahrheit oder dem, was in der Realität geschieht, entspricht, sondern vielmehr, welche Auswirkung das Gesagte hat. Margarete Jäger erklärt somit, dass die Diskursanalyse dazu in der Lage ist, die Entstehung von Wirklichkeiten nachzuzeichnen.

Die Frage, welche Rolle bei dieser Produktion von Wirklichkeit den Subjekten zukommt, wurde von Michel Foucault beantwortet. Er konstatiert, dass es keine Souveränität der Subjekte im Diskurs gibt, Diskurse seien soziale Gebilde, die natürlich von Herrschafts- und Machtverhältnissen, und somit auch von (historischen) Subjekten, beeinflusst würden; allerdings beeinflussen sie ebenso Subjekte. Ohne Subjekte gäbe es demnach keine Diskurse, allerdings machen Diskurse Subjekte auch erst zu dem, was sie sind. Die Subjekte sind sich nicht darüber bewusst, welche Ergebnisse, welche Diskurse sie durch ihr eigenes Handeln

beeinflussen (vgl. Jäger, Margarete 2008: 388). „Alle Menschen stricken zwar am Diskurs mit, aber kein einzelner und keine einzelne Gruppe bestimmt den Diskurs oder hat genau das gewollt, was letztlich dabei herauskommt.“ (Jäger/ Zimmermann 2010: 14)

In der Geschlechterforschung ist die Diskursanalyse, basierend auf Michel Foucault, zu einer bewährten Methode geworden, da durch diese vor allem die gesellschaftlichen Machtverhältnisse betrachtet werden können. In der Diskursanalyse wird nicht von einer definierbaren Kategorie „Frau“ oder „Mann“ ausgegangen, sondern spezifische Denk-, Erlebnis- und Verhaltensformen werden auf ihren realen Ursprung zurückverfolgt. Hierbei wird herausgearbeitet, welche Prozesse stattfanden, um letztendlich Erfahrungen und Kategorien zu formen, die als „männlich“ oder „weiblich“ wahrgenommen werden. Kritik an Unterdrückungsverhältnissen basiert somit auf konkreten Praktiken, die herausgearbeitet wurden, und nicht auf Verallgemeinerungen.

Ein ebenfalls bedeutender Vorteil der Diskursanalyse trägt auch den Arbeiten von Feministinnen aus dem globalen Süden Rechnung, welche Kritik an der Vorstellung einer universalen Kategorie „Frau“ geübt hatten. Bei der Diskursanalyse wird nicht von kollektiven Subjekten „Frauen“ vs. „Männer“ ausgegangen, sondern vielmehr ist aus einer Vielzahl von Identitäten (Klasse, *race*, Kultur) Kritik an Unterdrückung möglich. Margarete Jäger nennt hierfür den von Birgit Rommelspacher geprägten Begriff der „Dominanzkultur“. Es ist keine duale Gegenüberstellung von „Unterdrückten“ und „UnterdrückerInnen“, sondern vielmehr wird es möglich, unterschiedlichste Machtverhältnisse aufzudecken (vgl. Jäger 2008: 389f).

Die Diskursanalyse ist eine ausgezeichnete Methode, um Veränderungen in der Kommunikation über bestimmte Themen im Laufe der Zeit nachzuzeichnen. Methodisch gesehen arbeitet die Diskursanalyse sowohl mit unterschiedlichen Medien als auch mit Interviews oder Gruppendiskussionen; es gibt zumeist auch keine klaren Methoden der Erhebung, Aufbereitung und Auswertung von Daten. Um eine erfolgreiche Diskursanalyse zu meinem gewählten Thema durchführen zu können, ist vor allem die Fragestellung von entscheidender Bedeutung; ich versuche durch meine Fragestellung zu untersuchen, wie sich der Einfluss feministischer Diskurse zu Gender und Entwicklung in glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen in Österreich über einen gewissen Zeitraum verändert hat. Hierbei orientiere ich mich an zwei möglichen Fragestellungen, die für die Durchführung einer Diskursanalyse als vorteilhaft beschrieben werden: Zum einen, wie sich bestimmte Diskurse im Laufe der Zeit verändern, und zum anderen, wer die TrägerInnen, AdressatInnen und das Publikum dieser Diskurse sind (vgl. Hug/ Poscheschnik 2010: 159f).

In meinem Arbeits- und Forschungsprozess habe ich zunächst den Versuch unternommen, einen spezifischen Diskurs zu definieren, in diesem Falle den feministischen Diskurs zu Gender und Entwicklung. Durch die Auswahl und Festlegung meiner Fragestellung ermittelte ich auch die zu untersuchenden Daten und Erhebungsmethoden, als Untersuchungsgegenstand habe ich dann den Diskurs zu Gender in glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen in Österreich gewählt. Ich habe methodisch gesehen den Versuch unternommen, die Texte, in diesem Fall die Publikationen der Dreikönigsaktion seit ihrer Gründung, hinsichtlich ihrer Rolle und Bedeutung in Bezug auf den feministischen Diskurs zu Gender und Entwicklung zu analysieren.

Die Kritische Diskursanalyse, wie sie maßgeblich von Siegfried Jäger geprägt wurde, versteht sich zum einen als Konzept qualitativer Kultur- und Sozialforschung, bezieht sich andererseits aber auch auf die Linguistik. Allerdings ist klar festzuhalten, dass die kritische Diskursanalyse nicht davon ausgeht deskriptiv zu arbeiten, sondern immer auch ein politisches Moment in sich trägt. Für mich als Wissenschaftlerin ist es demnach bedeutend, mir meiner eigenen (politischen) Position bewusst zu sein; ich arbeite in dieser Arbeit mit dem Wissen, das ich mir über die Zeit angeeignet habe bzw. das mir übermittelt wurde. „Der Historiker Ulrich Brieler spricht von der >>Unerbittlichkeit der Historizität<< [...] und meint damit, dass in jede wissenschaftliche Aussage auch die jeweilige Position des Sprechenden eingeht.“ (Jäger/ Zimmermann 2010: 7) Jäger und Zimmermann weisen zudem darauf hin, dass sich das kritische Potential einer Diskursanalyse auch aus der eigenen Position heraus ergibt. Um Kritik üben zu können, muss ich mich als Wissenschaftlerin positionieren; hierbei kann ich mich auf bestimmte Normen oder Werte beziehen, bewege mich aber trotzdem immer noch innerhalb des Diskurses, ich kann mich auf keine allgemeine oder gültige Wahrheit beziehen, um Kritik zu üben. „Foucault hat daher auch vorgeschlagen, dass sich Kritik vor allem und vielleicht letztlich nur auf Grundlage einer -> Haltung üben lässt, also einer subjektiven >>Wahrheit<<, zu der sich auch die AnalytikerInnen bekennen müssen.“ (Jäger/ Zimmermann 2010: 21)

Die kritische Diskursanalyse untersucht in der Tradition Foucaults auch das Konzept des Normalismus, also welche Macht und Wirkungsmittel Diskurse haben, um sie zur Normalität zu machen, wie Diskurse funktionieren, um Herrschaftsmodelle zu legitimieren und wie diese funktionieren, um Herrschaftsmodelle, heute das kapitalistische und globalisierte Modell, zu sichern. „[...] Diskurse [sind] nicht als Ausdruck gesellschaftlicher Praxis von Interesse, sondern weil sie Machtwirkungen ausüben. Dies tun sie, weil sie (ansatzweise)

institutionalisiert, geregelt und an Handlungen gekoppelt sind.“ (Jäger/ Zimmermann 2010: 10).

Michel Foucault hat ausführlich zu der komplexen Beziehung zwischen Macht, Herrschaft und Diskurs geschrieben; beispielsweise konstatiert er, dass alle Menschen in einer Gesellschaft über Macht verfügen, Herrschaft hingegen haben jene, die durch ungleiche Verteilung von Macht über Menschen bestimmen und andere ausgrenzen können. Diskurse haben Macht; wie sind diese nun aber an bestimmte Institutionen und Machtmechanismen gebunden?

„Macht wird diskursiv transportiert und durchgesetzt. Dabei ist davon auszugehen, dass >>die Welt des Diskurses ... nicht zweigeteilt (ist) zwischen dem zugelassenen und dem ausgeschlossenen oder dem herrschenden und dem beherrschten Diskurs... Die Diskurse ebensowenig wie das Schweigen sind ein für allemal der Macht unterworfen oder gegen sie gerichtet. Es handelt sich um ein komplexes und wechselhaftes Spiel, in dem der Diskurs gleichzeitig Machtinstrument und -effekt sein kann, aber auch Hindernis, Gegenlager, Widerstandspunkt und Ausgangspunkt für eine entgegengesetzte Strategie.“ (Jäger/ Zimmermann 2010: 11f)

Jäger und Zimmermann zeigen in ihrer Arbeit auf, wie mit der Vielzahl an Diskursen umgegangen werden kann, wie diese voneinander getrennt und untersucht werden können. Dazu bieten sie eine bestimmte Terminologie an, derer ich mich in dieser Arbeit ebenso bedienen werde. Der erste Begriff beschreibt Diskursverläufe: Im Gesamtdiskurs einer Gesellschaft spielt eine große Menge an Themen eine Rolle; einheitliche Diskursverläufe werden nun als „Diskursstränge“ bezeichnet. Als nächste Kategorie, die einen Teil dieser Diskursstränge bilden, nennen sie Diskursfragmente innerhalb dieser Diskursstränge. Entscheidende diskursive Ereignisse wiederum prägen und verändern Diskursstränge, Jäger und Zimmermann nennen hierzu das Beispiel des Mordes am holländischen Filmemacher Theo van Gogh, der den Diskurs über Einwanderung in Europa erheblich beeinflusste. Die unterschiedlichen Diskursstränge werden darüber hinaus auf verschiedenen Diskursebenen ausgetragen: Ob in Wissenschaft, Politik oder Medien, operieren diese nicht unabhängig voneinander, sondern beeinflussen sich gegenseitig. Als weiteren Begriff führen die Autoren die Diskursposition an, den politischen Ort, von dem aus Einzelne oder Gruppen am Diskurs teilnehmen. Diese Positionen lassen sich aber nur durch eine Diskursanalyse feststellen, und darüber hinaus sind sie in einem hegemonialen Diskurs meist relativ homogen; wenn Diskurspositionen von dieser homogenen Position deutlich abweichen, bilden sie Teil eines Gegendiskurses (vgl. Jäger/ Zimmermann 2010: 16ff).

Siegfried Jäger schreibt, dass es methodisch gesehen sinnvoll ist, eine Struktur von Diskursen anzulegen, da es erst dann möglich ist, die eigentliche Analyse eines Diskurses vorzunehmen. Er schlägt zunächst vor, unterschiedliche Begrifflichkeiten zu verwenden, um die Bestandteile von Diskursen auseinander nehmen und im Anschluss untersuchen zu können. Jäger unterscheidet grundsätzlich zwischen einem Spezialdiskurs und einem Interdiskurs – vom Spezialdiskurs ist bei wissenschaftlichen Diskursen zu sprechen, alle nicht-wissenschaftlichen Diskurse sind als Interdiskurse zu bezeichnen; jedoch fließen immer wieder Elemente des wissenschaftlichen Spezialdiskurses in den Interdiskurs ein.

Ziel einer Diskursanalyse ist es, das Netz des gesamtgesellschaftlichen Diskurses, das sich aus unterschiedlichen Diskurssträngen zusammensetzt, zu entwirren. Die Analyse eines gesamtgesellschaftlichen Diskurses ist jedoch eine beinahe unendliche Aufgabe und kann nur durch die Zusammenführung von Einzelprojekten geschafft werden. Schon die Analyse eines einzelnen Textes stellt eine große Herausforderung dar, da gewöhnlich verschiedene Diskursstränge miteinander verwoben werden; ein Text enthält meist mehr als ein Diskursfragment. Ob nun der Fokus der Analyse auf einem einzelnen Diskursstrang liegt, der wiederum in Haupt- und Unterthemen unterteilt werden kann, oder auf der Analyse der Verwobenheit von Diskurssträngen, ist abhängig vom Forschungsinteresse (vgl. Jäger 2004: 166f). Als hilfreiche Vorgehensweise ist es möglich, unterschiedliche Diskursstränge wiederum nach bestimmten Kriterien zu bündeln.

Siegfried Jäger schlägt vor, methodisch nach einem bestimmten Schema zu arbeiten, um Diskursfragmente aufzuarbeiten. Ich habe mich an diesen Vorschlägen orientiert und präsentiere die Ergebnisse meiner eigenen empirischen Forschung im abschließenden Kapitel dieser Arbeit. Beginnend mit der Materialaufbereitung habe ich zunächst den institutionellen Rahmen eines Diskursfragments bestimmt. Als zweiten Schritt habe ich mich der die Textoberfläche gewidmet, graphische Elemente und Sinneinheiten des Textes, um anschließend sprachliche und rhetorische Mittel, wie etwa Sprichwörter, Argumentationsstrategien, Anspielungen usw. zu bestimmen. Als vierten Schritt nennt Jäger die Überprüfung der inhaltlichen ideologischen Aussagen und als letzten Schritt schließlich die Interpretation. Als erster Arbeitsschritt, noch vor der Materialaufbereitung ist eine gründliche und tiefgehende Lektüre des Textes wichtig. Erste Eindrücke und Besonderheiten habe ich hierbei bereits notiert sowie die graphische Gestaltung zur Kenntnis genommen.

Der kritische Moment einer Diskursanalyse beginnt vor allem bei mir als Wissenschaftlerin selbst, es muss Klarheit darüber herrschen, dass bereits die Auswahl eines Forschungsthemas

einer Position innerhalb eines Diskurses entspricht. Als Wissenschaftlerin stehe ich in einer bestimmten Tradition und fühle mich einer bestimmten „Schule“ zugehörig. Ausgangspunkt für Forschung muss zunächst die genaue und kritische Untersuchung des Forschungsstandes sein - das Wissen über den aktuellen Forschungsstand prägt hier die eigene Tätigkeit; somit wende ich mich nun einer Aufarbeitung des diskursiven Kontexts zu, beginnend mit einem kurzen Blick auf eine der prägendsten Vorstellungen unserer Zeit – „Entwicklung“.

2. GESCHICHTE DER ENTWICKLUNG UND DIE ROLLE VON RELIGION

2.1 Die Entstehung der Entwicklungszusammenarbeit

Die Geburtsstunde der Entwicklungszusammenarbeit lässt sich, so wird es in der Mehrheit der Literatur angeführt, recht präzise auf ein Datum im 20. Jahrhundert zurückverfolgen: die Rede von US-Präsident Harry Truman am 20. Jänner 1949, in der er von der neuen Politik der USA gegenüber den Ländern des globalen Südens spricht, der „unterentwickelten Welt“. Er schuf damit neue Kategorien, es gab „entwickelte“ Länder, allen voran die USA, und „unterentwickelte“ Länder, denen geholfen werden musste. Diese Hilfe basierte nicht auf Altruismus, dies war von Anfang an klar, sondern diente Eigeninteressen, vor allem auch als Waffe gegen die „Befreiung und Revolution“ in der sowjetischen Ideologie. Getragen wurde die Vorstellung von Theorien der Modernisierung und des Wachstums. Es wurde davon ausgegangen, dass das Modell der Industrialisierung und des wirtschaftlichen Wachstums, das Europa im Zeitalter des Imperialismus durchlaufen hatte, ohne Veränderung auf alle Staaten übertragen werden könne (vgl. Holenstein 2010: 12-16). In den ersten Jahrzehnten galt das Interesse der GeberInnen vornehmlich der sogenannten „nachholenden Entwicklung“, einzelne Gruppen innerhalb von Staaten rückten erst später in den Blickpunkt. Die 1945 gegründeten Vereinten Nationen wurden zum Mittelpunkt der multilateralen Entwicklungszusammenarbeit und Konfliktresolution. Ab den 1950er Jahren verabschiedeten die VN unterschiedliche Entwicklungsdekaden; von 1976 bis 1985 wurde auch eine solche für Frauen verabschiedet.

2.2 Was bedeutet Entwicklung?

Bis in die Moderne wurde der Begriff „Entwicklung“ als heilsgeschichtliche Entwicklung des Menschen verstanden, wurde also in einem theologischen Sinne verwendet. Ab der Moderne wurde eine biologische Färbung erkennbar, etwas später wurde der Begriff Entwicklung mit Evolution gleichgesetzt (vgl. Blätterbinder 2009: 17). Entwicklung wurde in der Folge aus einem naturwissenschaftlichen Gebrauch auch in die Sozialwissenschaft übertragen. In der Kolonialperiode entwickelte er zudem eine neue Dimension: So wurde aus dem intransitiven Verb „sich entwickeln“ auch der transitive Gebrauch, „etwas von außen entwickeln“ zu

können, üblich (vgl. Holenstein u.a. 2010: 17). Der Begriff „Entwicklung“ wurde eindeutig mit Fortschritt in Verbindung gebracht; durch imperiale Bestrebungen und Kolonialismus wurde er vornehmlich mit westlichen Vorstellungen von Fortschritt belegt (vgl. Blätterbinder 2009: 17). Mittlerweile ist Entwicklung aber auch zu einem moralischen Imperativ geworden: ein Fortschritt, der, wie es oftmals scheint, ein „Muss“ ist, eine moralische Obligation diesem nachzuhelfen. Gleichzeitig ist der Begriff „Entwicklung“ geprägt von einer linearen, progressiven Idee von Fortschritt und Modernisierung und ist somit letztendlich zu einer Ideologie geworden (vgl. van Harskamp 2004: 1). Wenn von Entwicklung gesprochen wird, ist das eine klar normative Vorstellung, und obwohl es kaum möglich ist eine Definition zu fassen, welche den Überzeugungen aller AkteurInnen gerecht wird, ist der Begriff wohl am einfachsten mittels des gemeinsamen Nenners „Verbesserung der menschenunwürdigen Lebensbedingungen“ zu definieren. Methoden und Wege, um diese Verbesserung herbeizuführen, liegen im Zentrum von Debatten und Kontroversen seit dem Beginn der Entwicklungszusammenarbeit selbst (vgl. Nohlen/ Nuscheler 1993: 57). Der Begriff und das diffuse Konzept von Entwicklung ist auf gewisse Art einzigartig, da Entwicklung und die eigentlich unklaren Ziele kaum hinterfragt werden. Gerade weil Entwicklung schwer fassbar und definierbar ist kann es alles Mögliche umfassen, wird aber als grundsätzlich legitimer und zu unterstützender Vorgang verstanden (vgl. Cornwall 2010: 2).

Bevor ich aber näher auf die Entwicklungszusammenarbeit seit den 1950er Jahren und vor allem auf den Zusammenhang mit feministischen Theorien eingehe, werfe ich einen Blick in die Geschichte, da es für diese Arbeit unumgänglich ist, auch die religiös geprägte Vergangenheit der heutigen EZA zu kennen.

2.3 Katholische Kirche, Kolonialismus und Gender

Entwicklung kann nicht unabhängig von Imperialismus und Kolonialismus verstanden werden, und diese Periode der Geschichte kann gleichzeitig nicht ohne die Rolle des Christentums und für diese Arbeit ohne die Rolle der katholischen Kirche betrachtet werden. KolonialistInnen hatten neben der Absicht der wirtschaftlichen Nutzbarmachung von Ländern und deren Gesellschaften auch ein gewisses Sendungsbewusstsein, Menschen zu „zivilisieren“, ihnen die „Errungenschaften“ der westlichen Moderne näher zu bringen. Die Aufgabe, Menschen in den Kolonien nach westlichen Vorstellungen zu bilden und zu

erziehen, fiel hierbei, zu einem Großteil, den kirchlichen MissionarInnen zu. An dieser Stelle lässt sich eine direkte Verbindung zwischen den Tätigkeiten der christlichen MissionarInnen im Auftrag der Kolonialmächte und den heutigen „EntwicklungshelferInnen“ ziehen (vgl. Blätterbinder 2009: 30).

An Hand von Gender-Theorien ist es möglich, Machtverhältnisse aufzudecken; Imperialismus und Kolonialzeit sind demnach auch fruchtbarer Boden für eine Analyse mittels eines Gender-Ansatzes. Die Anthropologinnen Mary Taylor Huber und Nancy Lutkehaus (1999) benennen die Mission der christlichen Kirchen im Zeitalter des europäischen Imperialismus grundsätzlich als „gendered mission“ – zum einen, weil die Machtverhältnisse zwischen den Imperialmächten und den Kolonisierten „gegenderte“ Züge aufweisen, die Autorinnen sprechen von einer „Feminisierung“ der Kolonisierten und einer im Gegensatz dazu „übermännlichen“ Darstellung der Kolonial“herren“; zum anderen, weil es zu einer Veränderung der Gender-Beziehungen und Geschlechterrollen in den kolonisierten Gebieten kam. Das Zeitalter des Imperialismus stellte eine extreme Situation dar, die Druck auf die Vorstellungen über die Unterschiede zwischen den Geschlechtern und damit einhergehend die spezifischen Rollen sowohl bei KolonisatorInnen als auch bei Kolonisierten ausübte. In anthropologischen und historischen Texten wurden Frauen im Dienste der christlichen Mission kaum erwähnt, es entstand der Eindruck eines rein männlichen Unterfangens. „‘missionary work ... was clearly perceived as a task performed by men that women merely supplemented. Missionary was a male noun; it denoted a male actor, male action, male spheres of service.’“ (Cunningham zitiert nach Bowie 1993: 1).

MissionarInnen standen in engem Kontakt mit den Menschen in den Kolonien und brachten eigene Vorstellungen bezüglich der Geschlechterrollen mit, die sie auf die Gesellschaften vor Ort zu übertragen versuchten. Unter den MissionarInnen befanden sich, im Gegensatz zu anderen Ebenen der Kolonial“herr“schaften, viele Frauen. Ihre Erfahrungen in den kolonisierten Ländern führten auch zu einer Reflexion über die eigenen Gender-Verhältnisse und ihre Vorstellungen davon, was Frauen und Männer ausmacht (vgl. Huber/ Lutkehaus 1999: 1). Kolonialismus und Mission veränderten demnach nicht nur Geschlechterrollen und Beziehungen in den Kolonien, sondern auch in den Heimatländern der MissionarInnen. Frauen wurden zu öffentlichen Figuren, um Spenden für Missionen zu sammeln, Veranstaltungen zu organisieren und teilweise die Politik der Missionen mitzubestimmen. In den Kolonialgebieten selbst waren teilweise die Ressourcen nicht vorhanden, um die im damaligen Europa gesellschaftlich vorherrschenden Rollen- und Arbeitsverteilungen zwischen Frauen und Männern aufrechtzuerhalten. Huber und Lutkehaus demonstrieren, wie

bedeutend es allerdings für die KolonisorInnen und MissionarInnen war, ihre eigene Identität in der Ferne beizubehalten.

„By the late nineteenth century bourgeois practice had become a defining feature of being European for most colonial groups, so that “doing gender right” in the colonies became part and parcel of “doing civilization”, of “doing race”, and we would add for missionaries, of “doing Christianity” as well.” (Huber/ Lutkhaus 1999: 3)

Herrschende Gender-Verhältnisse, die “richtigen” Rollen und Beziehungen zwischen Frauen und Männern in den Kolonien beizubehalten und sie zu reproduzieren, wurde Teil des gesamten imperialistischen Projekts. Missionsgeschichte und Entwicklungsgeschichte weisen Parallelen auf, so auch ihre widersprüchlichen Auswirkungen auf Gender-Verhältnisse. Es kann nicht nur davon gesprochen werden, dass traditionelle, patriarchale Geschlechterverhältnisse aus dem „Westen“ auf den globalen Süden übertragen wurden und werden. Durch die Missionstätigkeiten erhielten Frauen aus dem globalen Norden die Möglichkeit zu reisen und Berufe auszuüben, eigentlich emanzipatorische Vorhaben, genauso wie Frauen in den kolonisierten Gebieten die Möglichkeit hatten westliche Bildung zu erfahren. Diese im Grunde befreienden Veränderungen brachten jedoch auch negative Auswirkungen mit sich vor allem natürlich für die kolonisierten Frauen. Das imperiale Zeitalter veränderte nicht nur maßgeblich die Außenbeziehungen der europäischen Länder, sondern stellte auch ein Zeitalter der inneren gesellschaftlichen Veränderungen dar. Frauen aus der gesellschaftlich mittleren Klasse begannen öffentliche Positionen und Berufe einzunehmen, vor allem als Lehrerinnen und Krankenschwestern. Mit der Zeit gerieten auch die imperialistischen Expansionspläne immer weiter unter Druck und Legitimation wurde durch das Argument der „Zivilisierung“ neu verstärkt. Bei diesen „Zivilisierungsmissionen“ kam vor allem den christlichen Kirchen eine tragende Rolle zu, und Frauen nahmen ihre eigenen Positionen bei diesen Missionen ein (vgl. Huber /Lutkehaus 1999: 8). Es gibt zwar keine Statistiken, jedoch gehen Huber und Lutkehaus davon aus, dass ein überraschend hoher Anteil der MissionarInnen und der insgesamt in den Kolonien tätigen Personen Frauen waren. Kolonialismus und Mission ist demnach kein rein männliches Unterfangen und es ist bedeutend, hier die Rolle und die Erfahrungen von Frauen, sowohl als Teil der Kolonial“herr“schaft als auch als Kolonisierte, zu bedenken. Huber und Lutkehaus führen an, dass die kolonialen Bestrebungen und Frauen aus der Mittelklasse europäischer Gesellschaften wechselwirkend voneinander abhängig waren. Frauen mussten und wollten die Öffentlichkeit und die bezahlte Arbeitssphäre anstreben und die Kolonial“herr“schaft war auf die ausgebildeten Frauen als Trägerinnen der „Zivilisierungsbemühungen“ angewiesen. Frauen wurden im viktorianischen Zeitalter gewisse moralische Charakteristika

zugeschrieben, die den Zivilisierungsmissionen und dem sozialen Fortschritt zuträglich sein sollten. Die christlichen Kirchen standen an vorderster Front dieser Bemühungen.

„Missionaries [...] invariably aimed at overall changes in the beliefs and actions of native peoples, at colonization of heart and mind as well as body. [...]. But this involved not only conversion but also Christianization – the reformulation of social relations, cultural meanings, and personal experience in terms of putatively Christian ideals.” (Beidelman zitiert nach Huber/ Lutkehaus, Huber/ Lutkehaus 1999: 10)

Sex und Gender bildeten zwischen den MissionarInnen, den KolonialistInnen und der lokalen Bevölkerung ausreichend Konfliktstoff. Diese Konflikte gingen über viktorianische Sexualvorstellungen, über die Potenz des weißen Mannes, hinaus; so wurden etwa sexuelle Beziehungen zwischen den Kolonisatoren und einheimischen Frauen von den Kirchen streng verurteilt, Vorstellungen über die Domestizität von Frauen, welche die Missionskirchen auch auf europäische Christinnen in den Kolonien angewendet sehen wollten, aber auch lokale Heiratstraditionen, und offen gelebte Sexualität bis hin zu Kindererziehung und Kleidungs Vorschriften wurden zum Thema gemacht (vgl. Huber/ Lutkehaus 1999: 12). Huber und Lutkehaus bringen einen sehr interessanten Aspekt auf, indem sie die Missionstätigkeiten aus dem Blickwinkel der säkularen Kolonisatoren als feminin beschreiben. So wurde die Auseinandersetzung mit Bildung, Familien, Moral und dergleichen als „weiche“ und „weibliche“ Felder angesehen, im Gegenzug zu den „männlichen“ und öffentlichen Interessen der Ökonomie und Politik, mit denen sich die säkularen Imperialisten auseinandersetzten (vgl. Huber/ Lutkehaus 1999: 12f).

Frauen im Dienste der christlichen Missionen verstanden ihre Arbeit oft als Dienst an den Armen und als Ausdruck einer globalen Schwesternschaft. Diese Beziehungen waren allerdings nicht von Gleichheit gekennzeichnet, sondern von Dominanz und Machtungleichheit. Diese Ungleichheiten erstreckten sich nicht nur auf die Beziehungen zwischen Missionarinnen und Kolonisierten/Missionierten, sondern auch auf die Beziehungen zwischen den Frauen der Mittelklasse und den Arbeiterinnen in den Herkunftsländern. „European women in colonies around the world played ambiguous roles as members of a sex considered to be inferior within a race that considered itself superior.” (Huber/ Lutkehaus 1999: 18). Die Beziehung zwischen EntwicklungsakteurInnen aus dem globalen Norden und AkteurInnen bzw. EmpfängerInnen aus dem globalen Süden bergen auch heute noch ausreichend Konfliktstoff. Immer noch sind die Beziehungen gekennzeichnet durch Ungleichheit, teilweise auch Paternalismus und Abhängigkeit. Die Entwicklungsforschung und Entwicklungszusammenarbeit hat Rückschlüsse aus dem Zeitalter des Kolonialismus

gezogen, konnte die Altlasten aber dennoch nicht gänzlich abschütteln. Dies betrifft vor allem auch die Entwicklungsarbeit der katholischen Kirche.

2.4 Das kirchliche Verständnis von Entwicklung

Die katholische Kirche bemühte sich seit den 1950er Jahren, und spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, um eine Veränderung in der Haltung und Politik gegenüber Ländern und Gesellschaften des globalen Südens. Renate Semler führt das heutige Verständnis der katholischen Kirche zu Entwicklung vor allem auf einen kritischen Zugang zum Diktat der wirtschaftlichen Entwicklung seit den 1950er Jahren zurück. Die Konzentration auf ökonomische Entwicklung allein habe nicht nur keine nennenswerten Verbesserungen herbeigeführt, sondern im Gegenteil durch die teilweise Zerstörung vorhandener gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Strukturen in Ländern des globalen Südens eine Verschlimmerung der Armut herbeigeführt (vgl. Semler 1999: 13).

Die katholische Kirche begann nach der Unabhängigkeit eines Großteils der kolonisierten Gebiete ab den 1960er Jahren ihre Tätigkeiten im globalen Süden als Entwicklung und „Entwicklungshilfe“ zu sehen federführend waren hierbei zwei päpstliche Rundschreiben, sowie das Zweite Vatikanische Konzil von 1962 bis 1965. Entwicklungszusammenarbeit bildet hierbei nur einen Anteil der Aufwendungen zur Bekämpfung sozialer Probleme weltweit. Daher, so Semler, verschreibt sich die Kirche auch nicht einer bestimmten Entwicklungsstrategie bzw. -theorie. In der Enzyklika „Populorum Progressio“ wird Entwicklung folgendermaßen definiert: „der Weg von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen“ (PP zitiert nach Semler 1999: 14). Renate Semler schreibt hierzu, dass es die Kirche ablehnt, sich kurzfristigen Entwicklungszielen zu verschreiben, vor allem nicht solchen, die wirtschaftliches Wachstum als primäres Ziel tragen. Die katholische Kirche verfolgt einen ökologischen und nachhaltigen Zugang zu Entwicklung. Hierzu wurde der Begriff einer „ganzheitlichen und integralen Entwicklung“ geprägt, der nicht nur sozio-ökonomische Dimensionen umfasst, sondern vor allem auch kulturelle, naturgemäß auch religiöse. Diese weiteren Dimensionen sollen, dem Verständnis der Kirche nach, sowohl in entwicklungspolitischer und -theoretischer Hinsicht als auch auf einer praktischen Ebene der EZA zum Tragen kommen (vgl. Semler 1999: 14f).

Die industrielle Revolution des 19. Jahrhunderts in Europa brachte für die katholische Kirche große Veränderungen mit sich, die zur Entwicklung der katholischen Soziallehre führten. Die Herausbildung einer bürgerlichen Gesellschaft vor allem aber auch die Entstehung einer

politischen Öffentlichkeit bedeuteten einen Verlust an Legitimation für die politische Vorherrschaft der Kirche. Der Einfluss der kirchlichen Politik auf Gesellschaft musste auf andere Art und Weise aufrechterhalten werden. Basis für diese neue Ausrichtung der katholischen Politik bildete die katholische Soziallehre. Diese stellte die ethische und glaubensbasierte Grundlage für die politische Praxis nach christlichen Vorstellungen dar (vgl. Semler 1999: 15). Die katholische Soziallehre weist große Lücken auf, wenn es um Geschlechterrollen und Geschlechtergerechtigkeit geht. Frauen werden grundsätzlich in der Soziallehre kaum erwähnt, oftmals nur in Zusammenhang mit ihren zugeschriebenen Rollen als Mütter und Pflegende. Da Frauen gänzlich aus Führungspositionen der katholischen Kirche ausgeschlossen bleiben, werden ihre Erfahrungen, Perspektiven und Interessen kaum in der Soziallehre reflektiert, obwohl diese entscheidenden Einfluss auf das Leben sehr vieler Frauen hat (vgl. Kim 2007: 13).

Die Arbeit der katholischen Kirche im globalen Süden ab den 1950er Jahren ist, nach dem Selbstverständnis derselben, getragen von der Vorstellung eine Weltkirche zu sein und sich den Rechten und Anliegen Marginalisierter und Armer weltweit zu widmen.

Der Diskurs zu Entwicklung innerhalb der katholischen Kirche hat über die Jahrzehnte immer wieder Prinzipien und Werte, die auch im säkularen Diskurs besprochen wurden, aufgenommen, so etwa die Erfüllung der Grundbedürfnisse, oder auch Partizipation. Als bedeutsam für die katholische Soziallehre führt Renate Semler zwei traditionelle Sozialprinzipien an; zum einen die Subsidiarität und zum anderen die Solidarität. Subsidiarität beschreibt hier die kooperativen Beziehungen und Rechte innerhalb gesellschaftlicher Strukturen, von der kleinsten Einheit – im kirchlichen Verständnis die Familie - bis hin zum Staat. Nach dem Verständnis der Subsidiarität muss schon die kleinste Einheit Eigeninitiative und Selbsthilfe betreiben, Entwicklung kann nicht von außen herbeigeführt werden, sondern muss aus eigener Kraft entstehen. Solidarität als weiteres Prinzip bildet die Grundlage für gesellschaftliches Leben. Für Menschen, die in Armut leben, ist die Solidarität untereinander von oberster Bedeutung und steht auch im Zusammenhang mit den Thesen der DependenztheoretikerInnen und BefreiungstheologInnen, denen zufolge Entwicklung erst möglich ist, wenn sich Marginalisierte und Unterdrückte zusammenschließen und sich von Ausbeutung befreien (vgl. Semler 1999: 17).

Die Enzyklika „Populorum Progressio“, die von Papst Paul VI. auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil veröffentlicht wurde, wird in der Literatur als erste „Entwicklungsencyklika“ angeführt. Die Aussagen dieser Publikation spiegeln auch den säkularen Diskurs zu Entwicklung in den 1960er Jahren wider, so wird wirtschaftliche Entwicklung und die Befriedigung der Grundbedürfnisse als vorrangiges Ziel von

Entwicklungsinitiativen angeführt. Die zweite sogenannte „Entwicklungszyklika“ wurde 1987 unter dem Titel „Sollicitudo rei socialis“ von Papst Johannes Paul II. veröffentlicht. In diesem Rundschreiben wirft der Papst einen kritischen Blick auf die bis dahin unternommenen Entwicklungsbemühungen und zeichnet die Abhängigkeiten und die Vernetztheit der Entwicklungsprobleme nach. Er fordert zu einer größeren internationalen Solidarität und stellt zum anderen fest, dass in Armut lebende Menschen selbst immer größeres Selbstvertrauen zeigen und die Verteidigung der Menschenrechte sowie der Einsatz für Natur und Umwelt immer weitere Kreise umfasst (vgl. Semler 1999: 19). 1991 wird die Sozialzyklika „Centesimus Annus“ veröffentlicht, diese bezieht sich viel stärker auf Fragen der Wirtschaftsordnung und verstärkt bisherige Aussagen, wonach Länder des globalen Südens selbst maßgebliche Anstrengungen erbringen müssen um politische und wirtschaftliche Stabilität zu fördern. Wiederum lässt sich von dieser kirchlichen Publikation eine Parallele zum säkularen Entwicklungsdiskurs der damaligen Zeit ziehen, da auch hier kultureller Entwicklung ein besonderer Stellenwert zugeschrieben wird (vgl. Semler 1999: 19f).

Einige WissenschaftlerInnen untersuchen im Zusammenhang zwischen Religion und Entwicklung religiöse Institutionen nicht nur als Akteurinnen der EZA sondern begeben sich auf eine grundlegendere Suche nach den Verbindungen.

2.5 Entwicklung als Ersatz für Religion?

Anna-Marie Holenstein sieht in der eingangs erwähnten Rede des amerikanischen Präsidenten Truman direkte Verbindungen zu einer christlich-jüdischen Vorstellung von der Geschichte als Heilsweg. „Diese Erlösungsidee war in der westlichen Moderne säkularisiert und auf einen innerweltlichen Horizont beschränkt worden. Anstelle des ‚Messias‘ trat die vernunftgeleitete technisch-wissenschaftliche Machbarkeit, die von Leiden erlöst.“ (Holenstein 2010: 19)

Bei einigen AutorInnen (Ver Beek 2000, Salemnik 2004, Exenberger 2007, Lunn 2009) wird von Entwicklung als „quasi-religiöser Idee“ gesprochen. An Stelle der Religion ist für die westliche Gesellschaft demnach die Idee von Entwicklung getreten, die vorgibt, in welche Richtung eine Gesellschaft sich bewegen sollte (vgl. Holenstein, Van Harskamp 2010: 20). Jenny Lunn äußert sich ähnlich, sie spricht von einer gewissen Ironie im Entwicklungsdiskurs, der selbst als streng säkular gilt, jedoch Charakteristika einer Religion angenommen hat (vgl. Lunn 2009: 940). Entwicklung, wie es lange Zeit üblich war und auch heute noch vorherrschend in der Ökonomie passiert, als wirtschaftliches Wachstum zu

definieren, beschreibt Andreas Exenberger als „okzidentalen Mythos“. Die Auseinandersetzung mit dem Glauben an Fortschritt und Entwicklung durch wirtschaftliches Wachstum und der Zusammenhang zu der christlich-jüdischen Fortschrittslogik werden in der Ökonomie allerdings nicht thematisiert (vgl. Exenberger 2007: 100).

Faschingeder zieht eine Parallele zwischen dem Vorgehen der christlichen Religionen und der Entwicklungszusammenarbeit. Das Christentum unternimmt Anstrengungen, um andere Religionen zu verändern, Menschen zu einer moderneren, „rationaleren“ Religion zu bekehren, nach dem Modell des Zentrums (vgl. Faschingeder 2007: 8). Die deutlichste Verbindung zwischen Religion und Entwicklung zieht er aber an Hand des Beispiels der Modernisierungstheorie des Ökonomen W.W. Rostow; an die Stelle des Messias am Ende der Zeit rückt die „entwickelte Gesellschaft“, die alle evolutionären Stadien der Modernisierung durchlaufen hat (vgl. Faschingeder 2007: 38).

Govert Buijs sieht noch andere Zusammenhänge zwischen Religion und Entwicklung. Zwei „*blind spots*“, wie er sie nennt, kennzeichnen Entwicklungszusammenarbeit und Entwicklungsforschung. Zum einen gibt es keinerlei Reflexion über die Legitimität von Entwicklung bzw. bestimmten Entwicklungsagenden, er sieht diese fehlende Reflexion vor allem darin begründet, dass hinter der Idee von Entwicklung eigentlich ein religiöses Konzept steht. „By presenting development cooperation as a neutral, technical affair the possible religious depth of the practice is obliterated.“ (Buijs 2004: 104): Zum anderen fehlt die religiöse Dimension im Diskurs über Entwicklung, sowohl religiöse Erfahrungen, wie sie von AkteurInnen der EZA und Forschung durchlebt werden, wie auch Lehren aus Religionen und religiöse Überlegungen (vgl. Buijs 2004: 102).

Der niederländische Politologe Buijs nennt vornehmlich zwei Gründe warum „der Westen“ bzw. globale Norden sich dazu motiviert sieht, Entwicklungszusammenarbeit zu leisten. Er führt diese Ursachen auf weniger realpolitische Interessen zurück, wie sie von einer Vielzahl an EZA-KritikerInnen angeführt werden, sondern vor allem auf zwei „westliche“, eigentlich christliche Traditionen. Zum einen auf die moralische Obligation als ChristIn Notleidenden zu helfen und zum anderen auf die Vorstellung von Fortschritt, wiederum eine christliche Heilsvorstellung, die sich jedoch im säkularisierten und technokratischen Deckmantel zeigt. Im Endeffekt geht es um die Missionierung von Vorstellungen und Idealen, die nicht immer christlicher Natur sind; so kann es auch die sozialistische Vision neuer ökonomischer und politischer Strukturen sein. Für Buijs liegt die Problematik nicht in den zugrunde liegenden Traditionen, sondern vor allem in den eingesetzten Methoden. Der Wunsch, für universelles Wohlergehen zu sorgen, hat zu einem universellem Anspruch westlicher Methoden und Ansätze geführt (vgl. Buijs 2004: 104f).

Wenn von ökonomischer Entwicklung die Rede ist, wird klar von einer kapitalistischen ökonomischen Entwicklung ausgegangen; vor allem seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion und auch der Marktöffnung Chinas gibt es kaum noch ökonomische Alternativen. Historisch betrachtet wurde kapitalistische Entwicklung bereits relativ früh in Zusammenhang mit Religion gebracht: Max Weber veröffentlichte Thesen in „Protestant ethic and the spirit of capitalism“, wonach kapitalistische wirtschaftliche Entwicklung vor allem in calvinistisch geprägten Regionen, wie Nordwesteuropa und Nordamerika, im 17. und 18. Jahrhundert erfolgreich war. Andere christliche Strömungen sowie gänzlich andere Religionen identifizierte er hingegen als, ganz klassisch der späteren Modernisierungstheorie entsprechend, „entwicklungshemmend“, da nur positives wirtschaftliches Wachstum nach westlichem Vorbild als Entwicklung galt. Bei jüngeren Beispielen erfolgreicher kapitalistischer Entwicklung, wie etwa den oft genannten „Asiatischen Tigerstaaten“ wurde wiederum auf Webers Thesen zurückgegriffen, um Parallelen zwischen religiösen Glaubensvorstellungen und ökonomischen Entwicklungen zu ziehen (vgl. Salemink 2004: 122). Webers Thesen bleiben bis heute oft zitiert, aber genauso umstritten. AutorInnen wie etwa Samuel Huntington, die sich auf ihn beziehen, arbeiten meist oberflächlich und vereinfachend.

Walter Benjamin entwickelte Max Webers Annahmen noch weiter: Er ging von einem religiösen Charakter des Kapitalismus selbst aus. Ebenso könne man allerdings Kapitalismus mit Entwicklung austauschen, wodurch sich dasselbe religionsähnliche Phänomen beobachten lasse: „[...] development as concept and as a social movement can be studied as a quasi-religious phenomenon.“ (Salemink 2004: 123) Oscar Salemink sieht in der internationalen Entwicklungszusammenarbeit einige Parallelen zur christlichen Mission. Entwicklung, nach seiner Definition, zielt vor allem darauf ab, kapitalistische Werte und Prozesse einzuführen, Marktformen und Freihandel zu stärken; weiters hat sie das Ziel, mit Hilfe institutioneller Reformen die Rechtsstaatlichkeit zu stärken sowie durch Kapazitätsentwicklung komplexe Prozesse bewältigen zu können usw. Es sind jedoch nicht nur solche offenkundigen Reformen, die Gesellschaften und Staaten auf kapitalistisches Wirtschaftswachstum vorbereiten sollen, sondern auch scheinbar harmlose Bemühungen, etwa Alphabetisierungsprogramme oder Gesundheitsprogramme. Diese sollen die Bevölkerung auf ihre Rolle im kapitalistischen Wirtschaftsmodell vorbereiten (vgl. Salemink 2004: 126f). Entwicklungsbemühungen sind demnach nicht neutral. „The point here is not so much to agree or disagree with the Development Goals. Rather, my argument is that they are not neutral and that their implementation will move this globalizing world in a direction of further capitalist development from which no escape is possible.“ (Salemink 2004: 128).

Auch von der Frauen- und Geschlechterforschung wird Kritik an kapitalistischen Produktionssystemen und einem verkürzten Entwicklungsbegriff geübt. Die lange in der Entwicklungsforschung und Praxis vorherrschende Modernisierungstheorie beschreibt eigentlich auf dreifache Weise Prozesse des sozialen Wandels. Zum einen wird der säkulare Prozess der Veränderung einer Gesellschaft durch demokratische und industrielle Revolutionen beschrieben, zum anderen der wirtschaftliche, politische und soziale Prozess der Aufholung, den die Länder des globalen Südens, nach dem Vorbild des globalen Nordens, durchlaufen sollen, und drittens die Veränderungen der modernen Gesellschaften heute, die Modernisierung der Moderne (vgl. Oechsle/ Geissler 2010: 210). Modernisierungstheorien sehen auch eine Individualisierung der Gesellschaften, mit mehr persönlicher Entscheidungsfreiheit, vor. Grundlegende Werte für Modernisierung sind, nach positiver Auslegung, Demokratie, Rechtssicherheit, Marktwirtschaft sowie Bildungs- und Wohlfahrtssystem (vgl. Oechsle/ Geissler 2010: 211).

Die Frauen- und Geschlechterforschung kritisiert aber eine rein positive Auslegung der Modernisierungstheorie und verortet immanente Geschlechterungleichheiten als Basis moderner Gesellschaften. Gäbe es die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung nicht, die mehrheitlich von Frauen geleistete unbezahlte reproduktive Arbeit, könnte das Bildungssystem, aber vor allem der Arbeitsmarkt nicht bestehen; diese bilden jedoch die Grundlage für positives Wirtschaftswachstum, also Modernisierung oder, nach Ansicht vieler AkteurInnen, Entwicklung. Die moderne Gesellschaftsordnung brachte eine Trennung in private und öffentliche Sphäre; um diese zu rechtfertigen und um Frauen aus den männlich konstruierten Institutionen hinaus- und in die private Sphäre hineinzudrängen, wurden Frauen und Männern jeweils „natürliche“ Eigenschaften zugesprochen. Die beworbenen Werte und Errungenschaften der Moderne, wie Freiheit und Gleichheit, galten demnach nicht universell, sondern mussten für Frauen durch die Frauenbewegungen erst erkämpft werden. Die klassische Modernisierungstheorie kennt den „westlichen“ Weg der gesellschaftlichen Modernisierung als evolutionär überlegen, feministische Kritik hingegen erkennt vor allem die Potentiale alternativer Veränderungswege. Die evolutionäre Universalität der Modernisierung nach „westlichem“ Vorbild wird als androzentrisch und partikular zurückgewiesen (vgl. Oechsle/ Geissler 2010: 211f).

Feministische Theorie bildete auch eine Verbindung zwischen Patriarchat, also der Monopolisierung von Macht durch Männer und der Unterdrückung von Frauen, und Kapitalismus.

„Der Patriarchalismus gehöre grundlegend zum Wesen des Kapitalismus, denn durch die Monopolisierung von Machtpositionen durch Männer reproduziert sich über die berufliche Dominanz [...] hinaus auch ihre überragende Machtposition in der ‚privaten‘ Sphäre von Familienbeziehungen [...].“ (Cyba zitiert nach Degele 2008: 39).

Kritik an einer verkürzten Darstellung von Entwicklung als kapitalistisches Wirtschaftswachstum kam nicht nur von feministischer Seite, sondern wurde von zahlreichen verschiedenen Stimmen geäußert, unter ihnen zahlreiche AkteurInnen aus dem globalen Süden.

2.6 Entwicklung in der Krise - Alternativen aus dem globalen Süden

Zu Beginn der 1970er Jahre wurde ersichtlich, dass die bisherigen Bemühungen um (wirtschaftliche) Entwicklung in Ländern des globalen Südens keine Früchte getragen hatten. Ein erhoffter „*trickle down*“-Effekt war nicht eingetreten. Der 1969 veröffentlichte *Pearson-Bericht* läutete die erste „Krise der Entwicklungshilfe“ ein. „Ein Großteil der bilateralen Entwicklungshilfe diente tatsächlich dazu, kurzfristige politische oder strategische Vorteile zu erlangen oder Exporte der Geberländer zu fördern.“ (Pearson zitiert nach Zech 1998: 7)

Die Entwicklungsforschung in den 1960er und 1970er Jahre war von neuen, vor allem aus dem globalen Süden stammenden, Theorien geprägt – den Theorien der DependenztheoretikerInnen. Diese entwickelten eine Gegenposition zur Modernisierungs- und Wachstumstheorie, vor allem zu Rostows Modell der stufenweisen Modernisierung und Entwicklung. Die DependenztheoretikerInnen postulierten, dass es zwischen „Industrieländern“ und „Entwicklungsländern“ ein Abhängigkeitsverhältnis gebe; durch Imperialismus und Kolonialismus standen die „Entwicklungsländer“ in einer peripheren Situation den Zentren – den „Industriestaaten“ – gegenüber. Auch innerhalb der Peripherien bildeten sich jedoch Zentren heraus, getragen von den Eliten der „Entwicklungsländer“.

„[Die Dependenztheorie] ging von Machtstrukturen aus, die zur Integration der Zentren von Industrie- und Entwicklungsländern und zur Desintegration zwischen Zentren und Peripherien innerhalb der Länder führten. Diese Machtmechanismen waren gemäss diesem Modell eine Ursache der wachsenden Armut. Entwicklungshilfe, die einseitig auf Wachstum setzt, lief Gefahr, ein Faktor zu werden, der Armut verstärkt.“ (Holenstein 2010: 24).

Die 1980er Jahre brachten den wohl größten Rückschlag für bis dahin stattgefundene Entwicklungsbemühungen. Die Verschuldung der „Entwicklungsländer“ erhöhte sich durch einen Abfall der Rohstoffpreise. Die in den USA und Großbritannien regierenden konservativen Regierungen sowie internationale Finanzinstitutionen, wie IWF und Weltbank, verordneten einschneidende Maßnahmen bei staatlichen Ausgaben, Liberalisierungen und Privatisierungen, die so genannten „Strukturanpassungsprogramme“ (vgl. Holenstein 2010: 27). Trotz all der Fehlschläge und sogar einer Verschlimmerung der Situation in vielen Ländern des globalen Südens, oftmals gerade auf Grund der Entwicklungsbemühungen, setzte sich die Entwicklungsmaschinerie auch in den 1990er Jahren fort. Im Jahr 2000 wurden die *Millenium Development Goals*, kurz die MDGs, beschlossen, die neue Leitidee der internationalen Entwicklungszusammenarbeit. Die Dimension *Kultur* wurde durch zahlreiche UN-Konferenzen, die im Laufe der 1990er Jahre stattfanden, immer stärker in den Entwicklungsdiskurs eingebracht. Es waren vor allem Themen wie Familie, Frauenrechte, Gender und Sexualität, die zu heftigen Auseinandersetzungen führten und auch aufzeigten, dass Religion zu einem Thema gemacht werden musste. Im internationalen Diskurs, etwa angeregt durch Amartya Sens Ausführungen zu Kultur, wurde erkannt, dass Faktoren wie Religion eine Rolle im Entwicklungsprozess spielen; offen blieb aber bis heute die Frage, wie diese Rolle auszusehen habe (vgl. Holenstein 2010: 75f).

3. GENDER UND ENTWICKLUNG

In diesem Kapitel möchte ich mich der Beziehung zwischen Gender und Entwicklung widmen und stelle somit, nochmals im Detail, die theoretischen Grundlagen für meine Analyse der Entwicklungs- und Genderkonzepte glaubensbasierter Entwicklungsorganisationen dar. Entwicklung ist mit bestimmten normativen Vorstellungen verbunden, die durchzogen sind von rassistischen, sexistischen, aber vor allem eurozentristischen Perspektiven. Es gibt Statistiken, die deutlich machen, dass „Frauen“ stärker von Armut betroffen sind als „Männer“, dass Entwicklungsbemühungen Männer und Frauen unterschiedlich betreffen. Ich werde im Folgenden jedoch keine Zahlen anführen, um diese Thesen zu untermauern, sondern mich darauf konzentrieren, was unter Gender verstanden werden kann und vor allem, welche Beziehungen, Handlungen und Verhältnisse, ob bewusst oder unbewusst, durch die Kategorie aufgezeigt werden können. Ich unterstütze jedoch durchaus Janet Momsen in ihrer Aussage, dass das Erbe des Kolonialismus sowie die periphere Position der Länder des globalen Südens die Auswirkungen von Diskriminierungen auf Grund des Geschlechts verstärken können (vgl. Momsen 2010: 1).

3.1 Gibt es Gender? Gibt es *sex*? - Gender in feministischen Theorien

Die Auseinandersetzung mit Gender, im Gegensatz zu, aber auch in der Erweiterung der Beschäftigung mit Frauen, entstand in den feministischen Theorien, um die Komplexität zu begreifen, die „Frau-sein“ ausmacht. Vor allem die Vielfältigkeit der Unterdrückung von Frauen konnte durch den Begriff Gender besser gefasst werden. Etwa 15 Jahre nach Beginn der zweiten Frauenbewegung trat der Begriff Gender, vor allem in akademischen Kreisen, zum Vorschein. Die westliche akademische Tradition hatte bis dahin weitgehend (systematisch) die Erfahrungen von Frauen ignoriert. Lernkonzepte, Theorien und Forschungsmethoden blendeten die unterschiedlichen Erfahrungen von Frauen aus. Mythen über die Fähigkeiten von Frauen und Männern wurden aufrechterhalten und als wissenschaftlich dargestellt. Am deutlichsten zum Vorschein traten diese Annahmen in der geschlechtlichen Trennung von Arbeit: ‚*sexual division of labour*‘ (vgl. Parpart u.a. 2000: 36).

Feministische Theorien untersuchen Phänomene von Macht, Herrschaft und Gewalt zwischen Männern und Frauen, Ursachen für ungleiche Verteilung von politischen, wirtschaftlichen und sozialen Ressourcen sollen herausgearbeitet werden. Eine solche Analyse setzt jedoch

eigentlich voraus, dass es zwei unterscheidbare biologische Kategorien – Frauen und Männer – auch gibt. Nach dieser Auffassung gäbe es ein biologisches Geschlecht, welches als natürliche Gegebenheit zu interpretieren wäre. Die Rollenzuweisungen an das jeweilige Geschlecht und die Bedeutung, die dieser „natürlichen“ Trennung gegeben wird, entstehen dann aus historischen und kulturellen Gegebenheiten heraus. Die Frauenforschung ging aber seit ihren Anfängen davon aus, dass Weiblichkeit und Männlichkeit unter unterschiedlichen historischen und kulturellen Bedingungen variieren. Schon damals wurden homogenisierende oder gar universalisierende Zuschreibungen, was männlich und was weiblich ist, am Rande feministischer Debatten im deutschsprachigen Raum angesiedelt und ernteten viel Kritik. „What is biological is fixed and unchangeable, but what is social is subject to change and should be the focus of attention for feminist theorists.“ (Parpart u.a. 2000: 37)

Gender wird für gewöhnlich im Deutschen als „soziales Geschlecht“, im Gegensatz zu *sex* als „biologisches Geschlecht“, übersetzt. Diese Trennung hat sich jedoch als problematisch herausgestellt. Nicht nur soziales Verhalten und soziale Rollen wurden als historisch betrachtet, sondern auch körperliche Praxen und körperliches Aussehen als historisch unterschiedlich geformt. Im Laufe der 1990er Jahre, wurde wie Knapp beschreibt, diese „Historisierung“ weiterentwickelt.

„Neu war ferner, und genau dieser Punkt wurde schließlich zum Kern der aktuellen Kontroversen, dass nicht mehr nur die Auslegung des Geschlechtsunterschieds und die Existenzweisen von Frauen und Männern als geschichtliche aufgefasst wurden, sondern dass der biologische Dimorphismus selbst, die körperliche Zweigeschlechtlichkeit, nicht als von Natur aus gegeben, sondern als kulturell spezifische Form der Klassifikation in den Blick genommen wurde.“ (Knapp 2001: 67).

Dieser neue Ansatzpunkt war im englischsprachigen Feminismus bereits durch kulturanthropologische Studien eingeleitet worden. Diese untersuchten unterschiedliche Konzeptualisierungen von Natur und Kultur und wie Geschlecht auf verschiedene Art und Weise als Klassifikation und Ordnungskategorie verwendet wurde. Festgestellt wurde, dass es durchaus Kulturen gibt, die über die uns bekannte Zweigeschlechtlichkeit hinaus weitere Geschlechtskategorien kennen und dass es auch unbekannte Fälle des Geschlechtswandels gibt. Des Weiteren veränderten die in den USA aufkommenden „Queer Studies“ das festgefahrene Bild der Zweigeschlechtlichkeit weiter. Historische Studien wiesen zudem darauf hin, dass die biologische Geschlechterdifferenz entscheidend durch die im 18. und 19. Jahrhundert geformten „modernen Wissenschaften von Menschen“ geprägt sind (vgl. Knapp 2001: 68). Patriarchale Auffassungen, wonach das Geschlechterverhältnis naturgegeben sei,

konnten zurückgewiesen werden; durch die Historisierung, auch des biologischen Geschlechts, wurde dieses, so Knapp, „[...] in den Horizont des Machbaren hineingezogen“. (Knapp 2001: 71). Denn auch das biologische Geschlecht erlaubt keine klare Einteilung in männlich und weiblich, vielmehr muss von einem Kontinuum gesprochen werden.

„For humans, the social is the natural. Therefore, „in its feminist senses, gender cannot mean simply the cultural appropriation of biological sexual difference. Sexual difference itself is a fundamental – and scientifically contested – construction. Both ‘sex’ and ‘gender’ are woven of multiple, asymmetrical strands of difference, charged with multifaceted dramatic narratives of domination and struggle.“ (Harraway zitiert nach Lorber 2006: 118).

Ursprünglich stammt diese Unterscheidung zwischen sex und Gender aus der medizinischen Auseinandersetzung mit Trans- und Intersexuellen. In der Geschlechterforschung wurde diese Trennung benutzt, um das vermeintlich „Natürliche“ der Zweigeschlechtlichkeit zu hinterfragen.

„Gender ist keine zwangsläufige Konsequenz von sex, und die biologische Geschlechterdifferenz begründet keinerlei gesellschaftliche Ungleichheit! Vielmehr basiere gender auf der Wahrnehmung von Unterschieden zwischen Geschlechtern und ihrer Übersetzung in kulturelle Zuschreibungen von ‚Mannsein‘ und ‚Frausein‘.“ (Degele 2008: 69)

Bedeutend war die sex - Gender-Trennung in den 1970er Jahren für die feministischen Theorien, wie weiter oben bereits erwähnt, um biologische Auffassungen von der „Natur der Frau“ zurückzuweisen. Herausgearbeitet wurde, dass soziale Prozesse Frauen zu Frauen machen. Das bedeutete auch, dass Geschlechter veränderbar und kritisierbar waren und nicht von der Natur festgelegt. Allerdings wurde trotzdem am Natürlichen festgehalten, indem angenommen wurde, dass sex das biologische, anatomische Geschlecht, fix und von der Natur bestimmt existiere. Implizit wurde damit auch an der Trennung Natur vs. Kultur und Gesellschaft festgehalten. Der Schritt, diese ebenfalls als konstruiert aufzuzeigen, wurde dann erst durch poststrukturalistische Theorien gemacht. In der Praxis wirft auch der Schritt, das biologische Geschlecht als Konstrukt zu enttarnen, Probleme auf. Einerseits kann an einem biologischen Geschlecht nicht festgehalten werden, während ein soziales Geschlecht als konstruiert aufgefasst wird. Im Endeffekt würde nämlich somit die Anatomie entscheiden wo die Unterschiede, wenn überhaupt, zwischen Geschlechtern gezogen werden. Andererseits ist es für feministische Anliegen durchaus von Interesse Geschlechter, vor allem Frauen, zu definieren. Um Frauenforschung oder Geschlechterforschung betreiben zu können, ist es eigentlich notwendig zu definieren was eine „Frau“ bzw. ein „Mann“ ist, genauso wie es für den Feminismus als politischen Ansatz notwendig ist, Frauen zu definieren. „Theoretisch existieren Frauen nicht, politisch aber schon.“ (Degele 2008: 69).

Christine Delphy entwickelte bereits in den 1980er Jahren einen Ansatz, um trotzdem mit der *sex* - Gender-Unterscheidung arbeiten zu können. Sie konstatierte, dass Gender dem *sex* zugrunde liege und nicht umgekehrt. So werden anatomische Unterschiede, die eigentlich keine sozialen Implikationen haben, mit Bedeutung belegt.

Es gibt einige Gründe, warum an der *sex* - Gender-Unterscheidung festgehalten werden kann, vorrangig weil Gender ein soziologisches Konzept mit analytischen Stärken ist, es durchbricht die Idee von der Natürlichkeit von Frauen und Männern und untersucht Geschlechterverhältnisse und damit verbundene Machtgefüge (vgl. Degele 2008: 69). Da der Begriff „Gender“ mittlerweile aber sehr häufig verwendet wird, gibt es immer wieder auch Fälle in denen dieser missverständlich gebraucht wird, teilweise um eigentlich über Frauen zu sprechen, oftmals jedoch ohne das Verständnis, dass das Konzept von Gender eigentlich die Natürlichkeit der Zweigeschlechtlichkeit in Frage stellt. „Gender identities, because they are socially acquired, are flexible and not simple binary constructions.“ (Momsen 2010: 2)

Das Konzept von Gender ist eine analytische Kategorie, um Herrschafts- und Machtverhältnisse herausarbeiten zu können (vgl. Parpart u.a. 2000: 37). Der historische Kontext ist von entscheidender Bedeutung um zu verstehen wie bestimmte Rahmenbedingungen (frameworks) sich herausbilden, wie sie sich verändern und sich gegenseitig beeinflussen und somit die sozialen Welten prägen. „A framework is a system of ideas or conceptual structures that help us „see“ the social world, understand it, explain it, and change it. A framework guides.“ (Connelly/ Li/ MacDonald/ Parpart 2000: 37).

3.2 Die Konstruktion von Gender

Da Geschlechter als soziale Konstruktionen verstanden werden, möchte ich nun herausarbeiten wie es zu diesen Konstruktionen kommt. Das System der herrschenden Geschlechterverhältnisse ist so stabil, weil es ständig in Familien reproduziert wird, so die These der Soziologin Estelle Disch. Es gibt zwar weltweit große Unterschiede bezüglich der Art und Weise, wie in Gesellschaften das „Mädchen-sein“ bzw. „Junge-sein“ weitergegeben wird; jedoch gibt es in jeder Gesellschaft so etwas wie „Gender-Training“. Institutionelle Rahmenbedingungen verstärken und bestärken die Auswirkungen dieser Trainings. Diese Geschlechtersozialisierung endet keineswegs in der Kindheit, sondern begleitet einen Menschen das gesamte Leben hindurch.

„Although the genes that determine sex come in several combinations (not just two), and although the hormonal makeup and physical characteristics of human beings fall along a continuum defined as masculine at one end and feminine at the other, allowing for many combinations and permutations that define one’s biological sex, the social contexts in which infants are assigned a gender do not allow for more than two categories [...]“ (Disch 2006: 108)

Geschlechterzuweisungen erfolgen demnach bereits bei der Geburt eines Kindes und werden rigide festgelegt. Menschen haben nur auf individueller Ebene die Möglichkeit, Flexibilität im Ausdruck ihres eigenen Geschlechts auszuüben.

Über Gender zu sprechen, so schreibt Judith Lorber, ist wie mit Fischen über Wasser zu sprechen, Geschlechter sind für Menschen teilweise so selbstverständlich und Teil der Biologie, dass es vielen schwer fällt wahrzunehmen, dass Geschlechter Konstruktionen sind und immer nur in der Auseinandersetzung und Interaktion mit anderen wirksam werden. Geschlechter werden die ganze Zeit geschaffen und verändert, sie sind eine menschliche Konstruktion, die davon abhängt, dass Menschen die ganze Zeit ihre Geschlechtsidentitäten kreieren – *‘doing gender’*. „Gender is such a familiar part of daily life that it usually takes a deliberate disruption of our expectations of how women and men are supposed to act to pay attention to how it is produced.“ (Lorber 2006: 113). Die Natürlichkeit und Eindeutigkeit eines Geschlechts wird oftmals erst in Situationen, die eine genaue Zuschreibung nicht zulassen, hinterfragt. „Transvestites and transsexuals construct their gender status by dressing, speaking, walking, gesturing in ways prescribed for women or men – whichever they want to be taken for – and so does any “normal” person.“ (Lorber 2006: 114)

Die Einteilung in zwei Geschlechter erfolgt bei der Geburt eines Kindes; folglich werden Kinder ihrem Geschlecht entsprechend gekleidet und behandelt, um Missverständnissen vorzubeugen. Sie sollen eindeutig einem Geschlecht zuordenbar sein, die unterschiedliche Sozialisation, abhängig vom zugeschriebenen Geschlecht begleitet diese Personen ihr ganzes Leben lang. Geschlechter sind Teil des sozialen Systems, eine soziale Institution, die das menschliche Leben organisiert.

„Human society depends on a predictable division of labor, a designated allocation of scarce goods, assigned responsibility for children and others who cannot care for themselves, common values and their systematic transmission to new members, legitimate leaderships, music, art, stories, games, and other symbolic productions. One way of choosing people for the different tasks of society is on the basis of their talents, motivations, and competence –

their demonstrated achievements. The other way is on the basis of gender, race, ethnicity – ascribed membership in a category of people.” (Lorber 2006: 114f)

Dieser Prozess, Geschlechter als Ordnungskategorie anzuwenden, um das menschliche Leben zu organisieren, wird durch andere Institutionen, wie etwa Politik, Religion, Recht und Wissenschaft legitimiert (vgl. Lorber 2006: 115).

Alice Tuyizere führt drei verschiedene Zugänge an, die Gender unterschiedlich verstehen und einsetzen. Zum einen beschreibt sie Gender als soziale Rolle; diese dient dazu zu beschreiben, was Männer und Frauen machen, also sozial gelerntes Verhalten und Aktivitäten, die von Männern und Frauen ausgeübt werden. Zudem dient Gender dazu, Beziehungen zwischen den Geschlechtern zu untersuchen; vor allem die Machtverhältnisse sind für eine solche Untersuchung von entscheidendem Interesse. Als dritten Ansatzpunkt nennt sie die Vorstellung von Gender als Praxis. Dieser Zugang betrachtet Frauen als soziale Akteurinnen, die Veränderungen herbeiführen können. Sie betont auch die Tatsache, dass Frauen keineswegs eine homogene Gruppe sind, und Frauen genauso Unterdrückerinnen oder die Mächtigen sein können. „Approaching gender as a practice portrays that women are not passive bearers of gender but powerful actors who are involved in oppression.“ (Tuyizere 2007: 111) Gender kann somit zum einen als soziale Institution verstanden werden, zum anderen aber auch als Prozess. Erstere dient, wie oben bereits erwähnt, der Schaffung von Rollen im sozialen System. Gender als Prozess definiert die Unterschiede, die „Frauen“ und „Männer“ voneinander differenzieren. Durch die Interaktion mit anderen Menschen werden Geschlechter immer wieder neu ausgelebt und definiert, wie auch reproduziert. Diskurse prägen, wie Judith Butler schreibt, die Praxis des „doing gender“ – wie frau sich verhält um eine „gute Mutter“ zu sein, ein heterosexuell attraktiver Mensch, oder eine tüchtige Arbeiterin.

„In almost every encounter, human beings produce gender, behaving in ways they learned were appropriate for their gender status, or resisting or rebelling against these norms. Resistance and rebellion have altered gender norms, but so far they have rarely eroded the statuses.“ (Lorber 2006: 115)

Gender dient auch der Stratifizierung, der Hierarchisierung zwischen den Geschlechtern. „Männer“ nehmen in diesem System eine höhere Position als ‚Frauen‘ ein. „From society’s point of view, [...] one gender is usually the touchstone, the normal, the dominant, and the other is different, deviant, and subordinate.“ (Lorber 2006: 116). Diese Stratifizierung betrifft jedoch nicht nur eine Dichotomisierung der Geschlechter, sondern wird auch auf andere Kategorien angewendet, etwa Klasse und *race*.

„Since gender is also intertwined with a society’s other constructed statuses of differential evaluation – race, religion, occupation, class, country of origin, and so on – men and women members of the favored groups command more power, more prestige, and more property than the members of the disfavored groups. Within many social groups, however, men are advantaged over women. The more economic resources, such as education and job opportunities, are available to a group, the more they tend to be monopolized by men. In poorer groups that have few resources (such as working-class African Americans in the United States), women and men are more nearly equal, and the women may even outstrip the men in education and occupational status.” (Almquist zitiert nach Lorber 2006: 117)

Auch in Gesellschaften, die offiziell eine Gleichstellung der Geschlechter verfolgen sind die Rollen in der Gesellschaft noch immer „gengendered“. Frauen übernehmen einen überproportional großen Anteil der Reproduktionsarbeit, wie die Kindererziehung, Haushaltsführung oder die Versorgung älterer oder erkrankter Mitmenschen (vgl. Coser zitiert nach Lorber 2006: 118). Geschlechteridentität oder Gender ist keine natürliche Kategorie und entsteht auch nicht zufällig, sie dient vornehmlich dem Aufbau und der Erhaltung einer Hierarchie in Gesellschaften, in der Frauen eine untergeordnete Rolle einnehmen. Gender als soziale Institution dient der Reproduktion und Beibehaltung von rassistischen und sexistischen Ungleichverhältnissen (vgl. Lorber 2006: 118).

3.3 Gender in der EZA

Die Arbeit mit der Kategorie Gender in der Praxis der EZA und zumeist abseits feministischer Theorien ist schwierig, und der Versuch „gengerechtig“ zu handeln bedeutet nicht unbedingt, dass bei allen Aktivitäten gleich viele „Männer“ und „Frauen“ oder „Mädchen“ und „Buben“ teilnehmen müssen, auch nicht, dass sie genau gleich behandelt werden müssen. Deutlich wird, dass, obwohl durch genderkritische Theorien Zweigeschlechtlichkeit eigentlich in Frage gestellt wird, diese in der EZA, wie in beinahe allen gesellschaftlichen Bereichen, weiterhin als Norm verstanden wird. Gender-Gerechtigkeit bedeutet in der Praxis einen gerechten und gleichen Zugang zu Möglichkeiten, eine Gesellschaft, in der „Frauen“ und „Männer“ gleichsam erfüllende Leben führen können.

„The aim of gender equality recognizes that men and women often have different needs and priorities, face different constraints and have different aspirations. Above all, the

absence of gender equality means a huge loss of human potential and has costs for both men and women and also for development.” (Momsen 2010: 8)

Empowerment von Frauen, ein Begriff den ich später noch genauer zu definieren versuche, und die Förderung eines „gendergerechten“ Umgangs ist eines der acht international beschlossenen Millenniumsentwicklungsziele (MDGs) (vgl. Momsen 2010: 8f). Demnach ist Gender heute ein allgegenwärtiges Thema in der EZA und kann nie außer Acht gelassen werden, Wirtschaftswachstum und Modernisierung sind niemals gender-neutral. Sprunghafte wirtschaftliche Veränderung, wie etwa durch die Strukturanpassungsprogramme hervorgerufen, führt zu neuen Ungleichheiten, auch zwischen den Geschlechtern; diese betreffen überproportional stark Frauen (vgl. Momsen 2010: 5). Über die Jahrzehnte hat sich der Diskurs rund um Entwicklung immer wieder verändert, so natürlich auch, wenn es um Frauen in der Entwicklung oder Gender im Entwicklungsprozess ging.

Seit den 1990er Jahren hat sich der Gender-Ansatz aber endgültig auch in der Entwicklungszusammenarbeit institutionalisiert. Diese Wende ist vor allem auf das Engagement von NGOs, AktivistInnen und WissenschaftlerInnen zurückzuführen. Deutlich wird jedoch bei der Auseinandersetzung mit Gender-Ansätzen in der Entwicklungszusammenarbeit, dass sich diese von ihren sozialwissenschaftlichen und feministischen Ausgangspunkten weit entfernt haben. Die Beziehungen zwischen GeberInnen und EmpfängerInnen sowie zwischen den internationalen Entwicklungs- und Finanzierungsagenturen und den lokalen NGOs sind von einer strengen Hierarchie geprägt.

„[Diese] vor“herr“schenden Sachzwänge innerhalb der Hilfsbeziehungen haben wesentlich dazu beigetragen, das gesellschaftsverändernde Potenzial des Gender-Ansatzes zu neutralisieren und das Konzept zu einem Instrument zu machen, das in erster Linie den Interessen von Geber- und Trägerorganisationen entspricht.“ (Hanak 2003: 65)

Phänomene wie Rassismus und Sexismus verhindern oft die Verwirklichung einer Gleichstellung der Geschlechter. Inwiefern die Einbindung des Gender-Ansatzes in Projekte der internationalen Entwicklungszusammenarbeit über gute Vorsätze und Absichtserklärungen hinausgeht, wird kaum diskutiert. Frauen sind in Entwicklungsprojekten häufig Zielgruppe; wie sich die Interventionen jedoch auf die langfristigen Geschlechterverhältnisse auswirken, ist umstritten. „Denn Teilnahme an einem Projekt kann durchaus unzureichend sein und für Frauen dann unter Umständen ein Mehr an unbezahlter Arbeit, eine Verfestigung geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung zu ihrem Nachteil, oder ein Weniger an Mitbestimmung bedeuten.“ (Hanak 2003: 66)

Dies spiegelt die Kritik wider, die bereits seit den Anfängen der Einbeziehung von Frauen in die internationale Entwicklungsindustrie geäußert wurde.

„Die Instrumentalisierung von Frauen, die auch schon; am Women in Development- bzw. Ingetrationsansatz in Frage gestellt wurde, ist auch im Gender-Ansatz eine wesentliche Herausforderung, wenn Frauen beispielsweise als unterbezahlte Arbeitskräfte in den Dienst einer Entwicklung gestellt werden, von der sie nicht profitieren. Instrumentalisiert werden Frauen aber auch diskursiv, wenn Gender dazu missbraucht wird, die Bewilligung zweifelhafter Projekte zu rechtfertigen.“ (Hanak 2003: 69)

Beim Einsatz des Konzeptes Gender in der Entwicklungszusammenarbeit geht es vor allem darum, ein „Gender-Bewusstsein“ in die Praxis umzusetzen, wie es die Sozial-Anthropologin und ehemalige Weltbankmitarbeiterin Caroline Moser verdeutlicht hat. Um jedoch in der Praxis einsetzbar zu sein, wird eine Verkürzung und Vereinfachung der in feministischen und postkolonialen Theorien entwickelten Konzepte vorgenommen. Resultat dieser verkürzten Anwendung von Gender ist zum einen eine Oberflächlichkeit, zum anderen jedoch eine weitgehende Akzeptanz – radikale und unbequeme Aspekte werden einfach weggelassen (vgl. Hanak 2003: 67). Caroline Moser verfasste für die Entwicklungszusammenarbeit eine wegweisende Anleitung – *Gender Planning*. Ihr Anspruch war es, eine ausgewogene Partizipation von Männern und Frauen am Entwicklungsprozess zu erreichen. Caroline Moser kritisiert selbst Ansätze in der Entwicklungszusammenarbeit, die Frauen auf bestimmte Rollen reduzieren und konstatiert eine dreifache Belastung für Frauen. Sie unterscheidet zwischen praktischen und strategischen geschlechtsspezifischen Bedürfnissen. Praktische Notwendigkeiten sind unmittelbare materielle Bedürfnisse, wie Ernährung, Unterkunft, Gesundheit oder Ausbildung. Zu den strategischen Bedürfnissen zählt sie längerfristige Veränderungen – etwa die Reform diskriminierender Gesetze.

Caroline Mosers Ansatz ist allerdings durchaus kritisch zu betrachten, da strategische und praktische Bedürfnisse nicht voneinander zu trennen sind und einander bedingen. Die Entscheidung, welche Bedürfnisse in Entwicklungsprojekten Vorrang haben sollten, sollte eigentlich den Betroffenen zustehen. Mosers Zugang hingegen lässt viel Spielraum für Interventionen und Kontrollen von außen zu, da auch die bedeutende Rolle von externen ExpertInnen betont wird, um Ziele zu definieren (vgl. Hanak 2003: 67). Des Weiteren lässt sich feststellen, dass die Anwendung des Gender-Ansatzes zwar auf Ebene der Haushalte, lokaler Gemeinschaften und nationalen Politiken passiert, jedoch nicht so weit geht, Entwicklungsinterventionen und -programme auch kritisch zu hinterfragen. Diese haben seit

dem Beginn der EZA, wie wir sie heute kennen, zahlreiche Wege gefunden, um zu definieren, was Frauen sind und, vor allem, was sie benötigen.

„Seit ‚die Frau‘ in der Rhetorik der Entwicklungszusammenarbeit aufgetaucht ist, trägt sie die Last der Armut, benötigt Kleinkredite, muss sparen lernen und braucht Nachhilfe in Buchhaltung für die Sparguthaben und Kreditrückzahlungen; sie ist schwach, sie ist überlastet, sie braucht mehr Bildung; wir können sie bessere Anbauverfahren lehren, bessere Stofffärbetechniken, bessere Verhütungsverhalten, bessere Animationsmethoden; vielleicht führen wir sie heran an Trainingsworkshops für politische Bildung, Konfliktmanagement und weibliche Leadership. Zwangsläufig reagieren DeveloperInnen und Development-Agenturen irritiert, misstrauisch oder ablehnend, wenn sie ‚im Feld‘ etwa mit urban(isiert?)en Frauen zu tun haben, mit beruflich erfolgreichen, gebildeten, nicht so viktimisierten, oder mit den zahlreichen Managerinnen von Frauen-NGOs, die selbst einen mittelschichtigen Lebensstil pflegen. Im Konzept der EZA sind dies keine Frauen [...].“ (Hacker zitiert nach Hanak 2003: 68)

3.4 Von Frauen zu Gender in der EZA

Frauen wurden allerdings nicht von Beginn an als interessante Empfängerinnen der Entwicklungszusammenarbeit aus dem globalen Norden anerkannt. In der Literatur zu Gender und Entwicklung wird häufig das Werk der dänischen Ökonomin Esther Boserup und der WID-Ansatz (Women in Development) als Geburtsstunde der Beschäftigung von Frauen und Entwicklung genannt, eine Perspektive, die jedoch nicht von allen geteilt wird.

„Das Problem mit Entwicklung, vor allem der Geschichte der Entwicklung des Südens ist, dass es von einer nördlichen, nicht-partnerschaftlichen Perspektive aus von feministischen oder nicht-feministischen WissenschaftlerInnen geschrieben ist, die sich zu Frauen des Südens in eine hierarchische Beziehung setzten.“ (Nzegwu zitiert nach Hanak 2003: 73)

Bereits in der Kolonialzeit gab es nämlich Bewegungen, die gegen die ungleiche Einbeziehung und Behandlung von Frauen kämpften; rezipiert wurden diese kritischen Stellungnahmen im Mainstream-Entwicklungsdiskurs aber erst, als die Stimmen aus dem globalen Norden laut wurden. Kritik, wie sie etwa am *Gender Planning*-Ansatz geübt wird, wird mittlerweile durchaus auch in Institutionen wie der Weltbank aufgenommen. Es werden Handlungsanleitungen herausgegeben, die angeblich ein Mehr an Partizipation und Geschlechterdemokratie bringen, im Endeffekt spiegeln sie allerdings wiederum nur die

Macht und Kontrolle der Geber wider (vgl. Hanak 2003: 73). Die Entwicklungszusammenarbeit wird von Gebern dominiert und kontrolliert, Stimmen aus dem globalen Süden sind zwar durchaus vorhanden, werden allerdings selten gehört, auch aufgrund struktureller Ungleichheiten in Bezug auf Infrastruktur. Die Initiativen aus dem globalen Norden versuchen, Geschlechterungleichheiten zu berücksichtigen und zu thematisieren, häufig aber bleibt es bei einer Annäherung und Absichtserklärung. „Komplexe soziale Verhältnisse werden reduziert und kritische Ansätze ihres gesellschaftsverändernden Potenzials beraubt.“ (Hanak 2003: 74) Um langfristige Veränderungen herbeizuführen, sind größere Anstrengungen von Nöten, die bisher eingesetzten „Instrumente“ zur Herstellung von Geschlechtergleichheit sind nicht ausreichend (vgl. Hanak 2003: 74).

3.4.1 Frauen in der EZA

Im folgenden Abschnitt werde ich kurz skizzieren, welche verschiedenen Ansätze zu Frauen und Gender sich über die Jahre hinweg in der Entwicklungszusammenarbeit etabliert haben. Feministinnen haben seit der Geburtsstunde der Entwicklungszusammenarbeit versucht, ihre Perspektiven und Ansätze einzubringen, sie kritisierten die vollkommene Abwesenheit von Frauen innerhalb der Entwicklungsmaschinerie sowie deren fehlende Präsenz auf der internationalen Entwicklungsagenda. Vor allem auf die Vereinten Nationen wurde versucht Druck auszuüben, um das besondere Verhältnis von Frauen und Entwicklung zu thematisieren.

Ich habe zu Beginn der Arbeit bereits kurz den historischen Diskurs zu den Anfängen der EZA skizziert, dieser war natürlich auch maßgeblich, wenn es um die Beschäftigung mit Frauen bzw. grundsätzlich mit Geschlecht ging. Die ersten Jahrzehnte der Entwicklungszusammenarbeit waren geprägt von der Theorie der nachholenden Entwicklung. Das Augenmerk wurde allein auf wirtschaftliches Wachstum gelegt, dementsprechend war die Zielgruppe aller Anstrengungen die „männliche Arbeitskraft“. „The question whether women undertook economic activities which could usefully be supported never appears to have been addressed.“ (Young zitiert nach Zech 1998: 5)

Die Geschichte der Entwicklungszusammenarbeit muss, wie ich nun bereits mehrmals erwähnt habe, aber immer auch in der Tradition des Imperialismus und Kolonialismus gesehen werden. Auch die heutige EZA und die produzierten und immer weiter tradierten Bilder des globalen Südens stehen im Schatten dieser Vergangenheit, demgemäß ist auch das

Verständnis der Geschlechterverhältnisse der Gesellschaften des globalen Südens geprägt von diesen historischen Erfahrungen. Die Beschreibung nicht-europäischer Gesellschaften war zutiefst negativ geprägt, basierend auf verfälschten Darstellungen europäischer Forscher und Missionare.

„Die Beurteilung nicht-europäischer Gesellschaftsformen sowie die unterschiedlichen Rollen der Frauen nicht-westlicher Welt war zusätzlich von europäischen, religiösen und säkularen Ideologien (vom Katholizismus bis zum links-liberalen Fortschrittsdenken) geprägt.“ (Semler 1999: 26)

Das Erbe des streng patriarchalisch geprägten Kolonialismus ist in den Ländern des globalen Südens im Verständnis der Geschlechterrollen nach wie vor präsent. Die strenge geschlechtsspezifische Arbeitsteilung in eine ökonomisch wertvolle Sphäre des Mannes und eine reproduktive, oftmals unsichtbare und abhängige Sphäre für die Frauen wurde aus Europa in kolonialisierte Gebiete in Afrika, Lateinamerika und Asien übertragen. Hierbei muss zwar festgestellt werden, dass auch in einigen prä-kolonialen Gesellschaften patriarchale Gesellschaftssysteme mit geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung existierten; jedoch, so schreibt Renate Semler, bestand hier oftmals ein größeres Gleichgewicht zwischen männlicher und weiblicher Arbeitsleistung. Die Kluft zwischen dem Status von Frauen und Männern wurde durch die im Kolonialzeitalter vorangetriebene Veränderung der Wirtschaftsstruktur immer größer, vor allem der vermehrte Einsatz moderner technologischer Produktionsweisen, der eine Veränderung von der Subsistenzwirtschaft hin zur Marktwirtschaft zum Ziel hatte, stärkte Männer in ihrer politischen, sozialen und wirtschaftlichen Dominanz.

„Die tiefgreifenden Konsequenzen dieses Prozesses waren, daß die „männliche Produktion“ von Marktgütern gesellschaftlich einen höheren Stellenwert einnahm und besser bezahlt wurde als die Hausarbeit und Subsistenzwirtschaft der Frauen. [...] Während die männlich dominierte Sphäre der Öffentlichkeit von Politik, moderner Produktion, Handel, Wirtschaftswachstum, Fortschritt und Bildung gekennzeichnet war, lag der Sektor für Frauen im privaten, häuslichen und reproduktiven Bereich [...].“ (Semler 1999: 29)

Der sogenannte *Wohlfahrtsansatz* in den frühen Jahren der EZA befasste sich mit Frauen vor allem in ihren Rollen als Hausfrauen oder Mütter; es wurde angenommen, dass Frauen ebenso von Entwicklungsbemühungen profitieren würden wie auch Männer. Angestrebt wurde vor allem eine Befriedigung der praktischen Grundbedürfnisse, wiederum in Zusammenhang mit ihren reproduktiven Rollen. Es fanden keinerlei Anstrengungen statt, sie außerhalb dieser

Bereiche zu fördern oder ihnen vermehrten Zugang zu Technologie und Kapital, etwa durch weiterführende Bildung, zu ermöglichen (vgl. Semler 1999: 34f).

Bis in die 1970er Jahre wurden Frauen in der EZA nur in diesen Rollen als Ehefrauen und Mütter beachtet; Mutter und Kind, Gesundheit und Fertilitätsreduktion wurden als Schwerpunkte festgelegt. Angenommen wurde, dass Wirtschaftswachstum durch den „*trickle-down effect*“ Armut reduzieren würde. Arme Frauen würden dementsprechend auch profitieren, wenn es ihren Ehemännern besser ginge. Ester Boserup widerlegte mit ihrer Arbeit „*Woman's Role in Economic Development*“ diese Annahmen und wurde im Entwicklungsdiskurs auch erhört. Der Blick der Entwicklungsindustrie wurde somit erstmals gezielt auf Frauen gelegt.

In der ersten Phase, in der Frauen in der Entwicklungszusammenarbeit speziell bedacht wurden, fand lediglich eine Integration der Frauen in die herkömmlichen Entwicklungsprogramme statt. Teilweise ging es hierbei einfach nur so weit, Frauen in den Entwicklungsagenturen einzustellen, der mittlerweile bekannten Formel „*add women and stir*“ folgend (vgl. Porter 1999: 8). Für Entwicklungsagenturen kam „die Entdeckung“ von Frauen jedoch zu einem guten Zeitpunkt. Eine Strategie der 1970er Jahre verfolgte den Ansatz, die Grundbedürfnisse der Bevölkerungen des globalen Südens zu stillen, und es waren vor allem Frauen, die als ideale Empfängerinnen solcher Maßnahmen auserkoren wurden. Dem Wohlfahrtsansatz in der EZA folgte ein breites Spektrum an Maßnahmen, um Frauen und Entwicklung zusammenzuführen.

Die Frauenbewegung, die Institutionalisierung von Frauenministerien sowie die Frauendekaden und Frauenjahre der Vereinten Nationen brachten einige Veränderungen mit sich; so wurde der WID-Ansatz (Women in Development) in Regierungen, Entwicklungsagenturen und NGOs institutionalisiert. Ziel von WID war die Integration von Frauen in wirtschaftliche Entwicklung durch die Konzentration auf einkommensgenerierende Projekte für Frauen. *WID* ist allerdings eher als Sammelbegriff für unterschiedliche Ansätze zu verstehen. In den 1970er Jahren wurde etwa zwischen einem Gleichheitsansatz und einem Anti-Armutsansatz unterschieden. Da der Gleichheitsansatz als zu radikal eingestuft wurde setzte sich im Mainstream der Entwicklungsagenturen der Armutsbekämpfungsansatz durch. Strukturelle Ungleichheiten zwischen Frauen und Männern wurden nicht für die wirtschaftlich schwächere Position von Frauen verantwortlich gemacht, sondern vielmehr Armut selbst als Ursache für diese Ungleichheit identifiziert (vgl. Zech 1998: 9).

Trotz des speziellen Blickwinkels, der nun auf Frauen gerichtet wurde, blieben sie aus dem Mainstream der Entwicklung ausgeschlossen; darüber hinaus wurden Unterschiede zwischen Frauen weltweit nicht in Betracht gezogen. Das Scheitern vieler Projekte führte zu einer neuen Perspektive, es wurde nicht mehr nur gesehen, dass Frauen von Entwicklungsbemühungen ausgelassen wurden, sondern dass auch die „Entwicklung“ nicht richtig „funktioniere“, wenn auf das Potential von Frauen verzichtet werden würde.

Auf der Weltfrauenkonferenz 1975 in Mexiko City wurde, vor allem von FeministInnen aus dem globalen Süden, Kritik geäußert, dass bisherige Ansätze und Beiträge zur Diskussion rund um Frauen und Entwicklung beinahe ausschließlich von weißen Frauen geäußert wurden. Diese Verallgemeinerung der weltweiten Anliegen von Frauen wurde zurückgewiesen. Sie kritisierten, dass gerade die Perspektiven aus dem globalen Süden, den sogenannten „Entwicklungsländern“, im Diskurs über Entwicklung fehlten. Von einigen VertreterInnen wurde zudem die Meinung geäußert, dass die Überwindung von Armut und den Nachwirkungen des Kolonialismus vorrangiges Ziel sein müssten. Aus dieser kritischen Bewegung formierte sich das DAWN-Network (Development Alternatives with Women for a New Era). Ihre Kritik brachte zunächst allerdings keine grundlegenden Veränderungen für die EZA und ihren Umgang mit Frauen.

Der WAD-Ansatz (Women and Development), der bald dem WID-Ansatz folgte, brachte immer noch keine entscheidenden Veränderungen in der internationalen Entwicklungszusammenarbeit. „[WAD... the] approach of ‚integration‘, based on the belief that women could be brought into existing modes of benevolent development without a major restructuring of the process of development [..].“ (Momsen 2010: 11) Feministische TheoretikerInnen kritisierten diesen Ansatz vehement. Sie beharrten darauf, dass eine alternative Vision entworfen werden müsse; es sollte nicht nur ein größerer Anteil des Kuchens für Frauen abfallen, sondern etwas gänzlich Neues entwickelt werden. Der Blick auf Frauen alleine reiche nicht aus, Gender müsse in der Entwicklung mitgedacht werden. Basierend auf dem Konzept von Gender als Analysekategorie wurde herausgearbeitet, wie Entwicklung die Machtstrukturen und Machtbeziehungen verändert oder reproduziert. Ausgehend von feministischen Aktivistinnen sollten Frauen als *agents* von Veränderung wahrgenommen werden. Die Kritik von Feministinnen des globalen Südens hatte jedoch gelehrt, dass Frauen keine homogene Gruppe darstellten. Differenzen, ob sie nun Alter, Klasse, *race*, Religion oder Ethnizität waren, mussten beachtet werden. Jedoch musste auch eine Veränderung in den Agenturen der internationalen Entwicklungszusammenarbeit stattfinden, *Gender Mainstreaming* sollte dies ermöglichen. Zuerst hielt der neue Gender and

Development (GAD)-Ansatz in den Entwicklungsorganisationen und -institutionen des globalen Nordens Einzug, jedoch bemerkten die Regierungen im globalen Süden schnell, dass sie den Gender-Ansatz in ihre Projekte und Initiativen integrieren mussten, um Unterstützung von den internationalen Agenturen bekommen zu können (vgl. Momsen 2010: 11).

In den 1980er Jahren fand auch der Begriff *Empowerment* Eingang in die Entwicklungszusammenarbeit. Eigentlich wurde dieses als „Waffe der Armen und Schwachen“ beschrieben, getragen von Grassroots-Bewegungen und gekennzeichnet durch Partizipation. In den 1990er Jahren hatte der Mainstream den Begriff allerdings bereits aufgenommen und *Empowerment* wurde als Weg verstanden, die Effizienz und Produktivität zu steigern, ohne jedoch den Status quo zu verändern. Alternativ zu diesem Gebrauch des Begriffes *Empowerment* wird das Konzept aber auch noch immer als Methode der sozialen Transformation und Gleichstellung der Geschlechter gesehen.

3.4.2 Gender und EZA

Bis zur Jahrtausendwende waren alle Ansätze in der EZA, die einen Fokus auf Frauen legten, in einen Gender und Entwicklung (GAD)-Ansatz integriert worden. KritikerInnen, wie etwa Kate Young, weisen aber darauf hin, dass dieser GAD-Ansatz wenig zu tun hat mit den eigentlichen Ideen hinter dem Konzept Gender. GAD wird vielmehr, so Young, lediglich als Synonym für „Frau“ oder „Frauen“ verwendet (vgl. Momsen 2010: 11f). Zudem wird von Vertreterinnen von DAWN argumentiert, dass GAD „die Frauenfrage“ entpolitisiert und lediglich auf sozio-ökonomische Belange reduziert. Darüber hinaus findet keine Auseinandersetzung mehr mit Sexualität und Körper statt, die sexuelle Unterdrückung von Frauen wird immer stärker außer Acht gelassen. Ebenso wird Kritikerinnen zufolge das machtvolle „Empowerment – Konzept“ entkräftet, indem es in nationalen und internationalen Institutionen bereitwillig Eingang gefunden, dabei jedoch den Charakter der Transformation verloren hat und lediglich in Form von Partizipation möglichst vieler Frauen umgesetzt wird.

„Das bestehende patriarchale Gesellschaftssystem wird nicht mehr hinterfragt und die Institutionen erwecken mit „ein bißchen teilhaben lassen“ der Frauen an den bestehenden Strukturen den Anschein, dass sie sich für die Verbesserung der Situation von Frauen einsetzen. Doch die Kritikerinnen halten an der ursprünglich radikaleren Forderung von „Empowerment“, nämlich keine Partizipation, sondern Veränderung, fest.“ (Semler 1999: 43)

Als bedeutende Kritikerinnen sowohl der integrativen Ansätze als auch alternativer politischer Thesen wurden Claudia von Werlhof, Veronika Bennholdt-Thomsen und Maria Mies in den 1980er Jahren bekannt. Sie bezeichneten ihren eigenen Zugang als „Subsistenzansatz“ oder auch „Bielefelder Ansatz“; dieser geht, wie auch die Thesen von Nina Degele, davon aus, dass Frauen seit Jahrhunderten in den männlich dominierten theoretischen Auseinandersetzungen vollkommen außer Acht gelassen worden seien. Demnach können Erkenntnisse aus diesen Auseinandersetzungen, unter anderem Entwicklungstheorien, niemals Lösungen für die weltweiten Unterdrückungsverhältnisse gegenüber Frauen und die Abwertung weiblicher Arbeitsleistung finden. Zum einen sind, so die deutschen Wissenschaftlerinnen, Sexismus und Patriarchalismus Merkmale von „Unterentwicklung“, zum anderen aber auch grundsätzliche Kennzeichen und sogar Bedingungen und Bestandteile des kapitalistischen Industrie- und Akkumulationsmodells. Der Versuch Frauen, vor allem auch Frauen im globalen Süden, in diese Modelle zu integrieren, ist lediglich der Versuch ihre Arbeitskraft und ihre Fähigkeiten noch verstärkter „in den Dienst des Kapitals“ zu stellen (vgl. Semler 1999: 41f).

Vandana Shiva prägte in den vergangenen Jahren einen weiteren Ansatz, der Eingang in die internationale Entwicklungszusammenarbeit fand. Der *Gender and Environment*-Ansatz (GED), geht von einer essentialistischen und ökofeministischen Perspektive aus, der die Verbindung zwischen Frauen und Umwelt ins Zentrum rückt (vgl. Momsen 2010: 12ff).

3.5 Kritische Stimmen

Ich habe nun bereits einige Wissenschaftlerinnen und Aktivistinnen genannt, die den bisherigen Anstrengungen, Frauen und später Gender in der EZA einen Platz einzuräumen, stark kritisiert haben und immer wieder zu neuen Veränderungen beigetragen haben. Der häufigste Kritikpunkt, der auch bis heute nicht an Aktualität verloren hat, betrifft die Umsetzung der politischen und durchaus radikalen feministischen Konzepte in die Praxis, in den Alltag der EZA. Das bereits vorhin erwähnte Programm *Mainstreaming Gender equality* wurde maßgeblich durch die *Platform for action* 1995 auf der vierten Weltfrauenkonferenz in Beijing geprägt. Razavi und Miller verstehen darunter:

„Mainstreaming signifies a push towards systematic procedures and mechanisms within organizations – particularly government and public institutions – for explicitly taking account of gender issues at all stages of policy-making and programme design and implementation. It also represents a call for the diffusion of responsibility for gender issues

beyond small and underfunded women's units to the range of sectoral and technical departments within institutions." (Razavi/ Miller zitiert nach Baden/ Goetz 1997: 5)

Mittlerweile hat sich *Gender-Mainstreaming* nicht nur in Organisationen und Agenturen der Entwicklungszusammenarbeit im globalen Norden durchgesetzt, sondern auch in anderen Sektoren Eingang gefunden. Einige AutorInnen und TheoretikerInnen argumentieren, dass der Begriff Gender durch diesen alltäglichen Gebrauch, außerhalb des akademischen Feldes, in den Institutionen der internationalen EZA oder in Regierungen seine Schärfe verloren hat. Die feministische also auch politische Botschaft des Gender-Ansatzes ist in diesen abhanden gekommen. Kritik an einer Entpolitisierung des Begriffs Gender wird häufig von AktivistInnen und TheoretikerInnen aus dem globalen Süden geäußert.

Ohne Frage war das Konzept Gender bereits 1995 bei der Weltfrauenkonferenz der Vereinten Nationen in Beijing Teil des „Mainstreams“. Die Agenturen und Organisationen der internationalen EZA führten in ihren Broschüren und in ihrer publizierten Literatur Gender als zentralen Begriff. Gender-Mainstreaming wurde vor allem in bilateralen Entwicklungsagenturen des globalen Nordens vorangetrieben. Auf der Konferenz in Beijing wurde die Bedeutung der institutionellen Verankerung des Konzepts Gender und dessen Mainstreaming stark propagiert. Ein Schritt, der mit viel Argwohn betrachtet wurde, da ein radikales und transformatives Konzept wiederum zu einem Instrument in den Händen der „westlichen“ GebeInnenr wurde, um Druck auf AkteurInnen des globalen Südens ausüben zu können (vgl. Baden/ Goetz 1997: 5f).

Weitere Kritikpunkte, die während der Konferenz geäußert wurden, befassten sich grundsätzlich mit der Veränderung des Diskurses. Sie führten an, dass sich der Fokus von Frauen auf Gender gewendet hatte, mit dem Ergebnis, dass man sich in der EZA wieder auf Männer konzentrierte (vgl. Barriteau zitiert nach Baden/ Goetz 1997: 6). Razavi und Miller fassen die Veränderung des Diskurses folgendermaßen zusammen: In manchen Organisationen oder Initiativen werde es durch das Konzept Gender möglich, die besonderen Bedürfnisse von Frauen zu ignorieren. Ihre untergeordnete und diskriminierte Rolle in vielen Gesellschaften musste wieder nicht mehr behandelt werden (vgl. Goetz/ Baden 1997: 6).

Die Einführung und vor allem das Mainstreaming des Gender-Konzeptes hat auch neue AkteurInnen in der Wissenschaft und Forschung zu Gender hervorgebracht, oftmals WissenschaftlerInnen, die keine Erfahrung und keine Kenntnisse der feministischen Forschung und Methodologie haben. Die Nachfrage nach Daten mit speziellem Bezug zu Gender wird immer größer, vielfach wird in der Forschung Gender aber vereinfacht und lediglich als

Unterscheidung zwischen Frauen und Männern interpretiert und gehandhabt. Das Verständnis, dass Gender auch die Beziehungen zwischen Geschlechtern, Macht und Reproduktion von Ungleichheit betrifft wird oftmals ausgeblendet. Quantifizierbare Daten werden von Agenturen oder Organisationen in den meisten Fällen bevorzugt (vgl. Goetz/ Baden 1997: 7). Nach der Konferenz von Beijing wurden neue Indizes und Berichte veröffentlicht, die spezifisch die Kategorie Gender anführten. Die Erfassung von statistischen Daten mit Bezug auf Gender hat natürlich auch positive Auswirkungen, so wurde eine sehr alte feministische Forderung nach der Berechnung und Berücksichtigung der unbezahlten reproduktiven Arbeit von Frauen erfüllt (vgl. Baden/ Goetz 1997: 8). Die Aufschlüsselung statistischer Daten nach Frauen und Männern birgt jedoch Gefahren. So werden zwar häufig und erfolgreich Statistiken angeführt, um zu zeigen, dass Frauen überproportional von Armut betroffen sind, mehr Arbeitsleistung erbringen und weniger besitzen. Baden und Goertz raten jedoch dazu, solche Daten mit Vorsicht zu genießen, oftmals stellte sich nämlich heraus, dass die Zahlen nicht stimmen und somit eigentlich eine Gefahr für feministische Anliegen darstellen. Das Schlagwort der Feminisierung der Armut wird verwendet, um höhere Ausgaben für Armutsbekämpfungsprogramme spezifisch für Frauen zu rechtfertigen, rufen jedoch auch kritische Stimmen auf den Plan (vgl. Baden/ Goetz 1997: 8f). Oftmals wird auf Argumente der ökonomischen Effizienz zurückgegriffen, wenn AktivistInnen und BefürworterInnen des Gender-Ansatzes die Relevanz von Gender für die EZA betonen wollen und deren Anwendung in Institutionen vorantreiben wollen. Argumente, die etwa den Zusammenhang zwischen Bildungsoffensiven für Frauen und Rückgänge in der Geburtenrate verwenden, laufen Gefahr als falsch gebrandmarkt zu werden und dementsprechend Ausgaben für gendersensible Initiativen insgesamt zu gefährden. Als weiteres Argument gegen Effizienz-Ansätze oder die Instrumentalisierung des Gender-Konzepts kann gesagt werden, dass Institutionen selbst einen hohen Grad an Ungleichheit aufweisen. Genderkritische Theorie wird nicht auf innere Strukturen der Organisationen umgelegt, da sonst gerade die Akteure, die an vorderster Front des Gender-Mainstreaming stehen, selbst in Verruf geraten könnten (vgl. Baden/ Goetz 1997: 10).

TheoretikerInnen aus dem globalen Süden stellen die Frage, welchen Interessen eine Forcierung oder das Mainstreaming von Gender in der EZA eigentlich dient. Agenturen und Organisationen des globalen Nordens haben keinerlei Rechenschaft abzulegen gegenüber Frauen des globalen Südens, deren Interessen sie durch Gender-Mainstreaming angeblich vertreten. Der Begriff „Gender“ kann sehr deskriptiv verwendet werden und verliert dadurch schnell den Blick auf die politische Botschaft dahinter.

„The variety in which ‘gender’ has become institutionalized and operationalized in the development arena presents a contradictory and ironic picture. There is a disjuncture between the feminist intent behind the term and the ways in which it is employed such as to minimize the political and contested character of relations between women and men.” (Baden/ Goetz 1997: 10).

Baden und Goetz führen neben feministischen Stimmen, die dem Konzept von Gender in der praktischen Anwendung kritisch gegenüberstehen, eine weitere Gruppe an, die sich der Verwendung von Gender, wenn auch aufgrund gänzlich anderer Motive, erwehrt – konservative, meist religiös motivierte Gruppierungen. Diese haben im Vorfeld der Weltfrauenkonferenz von Beijing bereits Kritik am Gebrauch des Gender-Begriffs geübt (vgl. Baden/ Goetz 1997: 11). So wurde der Essay „*Gender – the deconstruction of Women*“, verfasst von der konservativen katholischen US-amerikanischen Autorin Dale O’ Leary, verteilt. Dieser ist einer der wenigen Publikationen konservativer Gruppierungen, die sich mit feministischen Theorien auseinandergesetzt haben. In diesem Artikel argumentiert die Autorin, dass es keine wissenschaftlichen Belege für feministische Kernaussagen, etwa die soziale Konstruktion der Geschlechter, gäbe. Sie führt an, dass Geschlechter und die sozialen Rollen genetisch bedingt seien und dass Frauen durchaus freiwillig diese traditionellen Rollen auch erfüllen. Frauen wollten vielleicht gleiche Rechte, allerdings keine Veränderung der sex-Gender-Rollen, sie seien stolz auf ihre Weiblichkeit (vgl. Baden/ Goetz 1997: 14). Die Argumente der konservativen Autorin beziehen sich vor allem auf Sexualität und reproduktive Rechte. So wird etwa die Erwerbstätigkeit von Frauen, vor allem in Situationen von Armut, nicht in Frage gestellt, auch nicht die Forderung nach mehr öffentlicher Repräsentanz und Beteiligung von Frauen am öffentlichen Leben. Es geht vielmehr um die Themen Abtreibung und Homosexualität, die ihren Widerstand auf den Plan rufen (vgl. Baden/ Goetz 1997: 14).

3.6 Post-Development

Feministische Kritik an Frauen- bzw. Gender-Ansätzen in der Entwicklungszusammenarbeit hingegen ertönte nicht erst mit dem Aufkommen von *Gender Mainstreaming*, sondern wurde beinahe zeitgleich mit jeder neuen Strategie oder jedem neuen Ansatz, ob es nun der WID- oder GAD-Ansatz war, geäußert. DAWN betonen, wie vorhin erwähnt, bereits seit Jahrzehnten, dass vor allem die Perspektiven von unterprivilegierten Frauen aus dem globalen

Süden als Ausgangspunkte dienen sollten, um Unterdrückungsmechanismen zu verstehen und Maßnahmen zur Bekämpfung derselben zu entwerfen.

Post-Development- oder auch Anti-Development-Theorien interpretieren Entwicklung als soziales Konstrukt oder Erfindung. Entwicklung wird als Meistererzählung der Moderne oder Modernisierung nach dem zweiten Weltkrieg entlarvt. Post-Development basiert auf Theoremen aus der feministischen Theorie, der poststrukturalistischen Theorie und der postkolonialen Theorie.

„Ansätze des Postdevelopment analysieren insbesondere die Formen von Wissen, Macht und Subjektivität, um die es in der Großen Erzählung „Entwicklung“ geht. Eine Schlüsselidee ist etwa, dass Development lange Zeit ein Quasimonopol darauf hatte, wie Länder des „Südens“ überhaupt dargestellt und wahrgenommen werden können.“ (Hacker 2007: 192)

Eine bedeutende Frage, die im Post-Development Denken behandelt wird, bezieht sich auf das Scheitern in der EZA. Ist dieses Scheitern der EZA inhärent, so kann ein neuer Plan entwickelt werden, die Industrie lebt weiter. Die bereitwillige Aufnahme von Gender- oder Empowerment-Ansätzen in die Praxis der EZA ist mit sehr viel Vorsicht zu genießen. Das kritische Moment dieser Theorien und Ansätze geht in der Praxis schnell verloren.

Post-Development Ansätze geben kaum Hoffnung, Hoffnung, die viele noch hegen, dass Situationen sich verbessern können, dass EZA doch nicht so wirkungslos ist.

In den Anfangsjahren der zweiten Frauenbewegung fanden die Wissensproduktion und der Diskurs vor allem auf Konferenzen und internationalen Treffen statt. Hier trafen weiße feministische TheoretikerInnen erstmals auf nicht-weiße TheoretikerInnen. Die Auseinandersetzung zwischen den Perspektiven des globalen Nordens und des globalen Südens fanden hier statt (vgl. Hacker 2007: 196f). Als eine bedeutende Erkenntnis, die aus den Auseinandersetzungen entstand, war die Kritik von Chandra T. Mohanty gegen: „[...] die Konstruktion und Vereinnahmung der zum Opfer gemachten, ganz undifferenziert entworfenen „Dritte-Welt-Frau“ als einen Effekt verschiedener weißer westlicher Wissenschaftsverfahren.“ (Hacker 2007: 198). Weitere grundsätzliche Kritik wird etwa von Oyeronke Oyewumi geäußert, welche die Frage stellt, inwiefern in prä-kolonialen Gesellschaften Geschlecht als Organisationsprinzip zum Einsatz kam. So hätten etwa in einigen afrikanischen Gesellschaften Individuen durchaus mehrere Identitäten beherbergen können. „(T)he process of making gender visible is also a process of creating gender.“ (Oyewumi zitiert nach Hacker 2007: 200) Ist die Kategorie Gender in allen Situationen und

Gesellschaften demnach sinnvoll und wirksam? Diese Frage ist im Anti-Development-Diskurs nicht neu, im Zuge des Entwicklungsdiskurses wurden immer wieder neue Subjekte gefunden, die in den Mittelpunkt von Entwicklungsanstrengungen rückten: Waren es früher Bauern, sind es dann verstärkt Frauen geworden.

Kritisiert wird des Weiteren in den Post-Development- oder Anti-Development-Ansätzen, dass in der Geschichte der Entwicklungszusammenarbeit Menschen im globalen Süden niemals als Subjekte wahrgenommen wurden, sondern als Objekte für die Aktivitäten und Anstrengungen aus dem globalen Norden (vgl. Hacker 2007: 201f). Wenn über Geschlecht in der EZA gesprochen wird, wird über Frauen gesprochen.

In akademischen feministischen Diskursen wird angeführt, dass nicht nur Gender – das soziale Geschlecht – ein Konstrukt ist, sondern dass auch das biologische Geschlecht, sex, nicht als naturgegeben zu betrachten ist. Im GAD-Diskurs hingegen wird klar zwischen diesen beiden geschlechtlichen Unterscheidungen getrennt. „Das soziale Geschlecht Gender sei eindeutig vom biologischen Geschlecht sex zu unterscheiden, Kultur eindeutig different von Natur und gewissermaßen eine ihrer Folgen.“ (Hacker 2007: 204). Gender oder *Doing Gender*, wie es oftmals in Publikationen heißt, ist gut für Männer sowie auch für Frauen. In feministischen und postkolonialen Geschlechtertheorien wird unter Gender jedoch auch etwas zu Kritisierendes und Hinterfragbares verstanden, und etwas das eigentlich zu dekonstruieren ist (vgl. Hacker 2007: 205).

„The impact of feminism on the global development industry has led to many things, only some of which are as radical and progressive as their instigators dreamed. The interaction between feminism and development has generated a series of approaches to development and a need for gender expertise, which has become something of a travelling circus of experts [...]. Their value to the alleged beneficiaries of development remains debatable, as conditions of ordinary women and men in the former colonies of the west continue to worsen.“ (Mama zitiert nach Villa 2008: 150)

Es gibt also durchaus Zweifel und Kritik an Entwicklungsbemühungen, getragen von einer Vielzahl an AkteurInnen, vor allem aus dem globalen Norden. Trotzdem kann nicht von einem Ende der EZA gesprochen werden, immer neue AkteurInnen und Ansätze werden entdeckt und aufgenommen, Versuche die Entwicklungsindustrie am Leben zu erhalten oder aber auch wirkliche Veränderungen und Verbesserungen herbeizuführen.

In den folgenden Kapiteln verwende ich den Begriff „Entwicklung“ trotz der zahlreichen Widersprüche und Implikationen, die ich in den letzten Kapiteln aufgezeigt habe, weiter. Es

fällt mir schwer einen alternativen Ausdruck zu finden, der alle möglichen Facetten des Begriffs auch ausdrücken kann, allerdings passiert die Verwendung im Bewusstsein der unterschiedlichen Auslegungen und Interpretationen und vor allem der mitschwingenden Machtungleichheiten.

4. RELIGION UND GLAUBE IN DER ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT

4.1 Religion und EZA

In den vorangegangenen Kapitel wurden die theoretischen Grundlagen und Zugänge dieser Arbeit besprochen. Die folgenden Kapitel widmen sich nun konkreter dem Untersuchungsgegenstand. Einleitend habe ich dargestellt, dass sich mein Erkenntnisinteresse auf glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen richtet und deren Umgang mit theoretischen Gender-Konzepten. Die von mir aufgestellten Hypothesen zeigen deutlich, dass meiner Ansicht nach feministische Konzepte kaum Eingang in die Arbeit der religiösen Entwicklungsorganisationen gefunden haben, die verfügbare Literatur zeigt sich in diesem Hinblick allerdings geteilter Meinung.

Sowohl die Entwicklungsforschung als auch die Entwicklungszusammenarbeit haben bis vor etwa 20 Jahren Religion und Glaube sowie deren Auswirkungen auf das Leben der sich in Armut befindlichen Menschen beinahe gänzlich außer Acht gelassen. Religiöse Attribute wurden neben anderen soziologischen Variablen, wie etwa Ethnizität oder Gender, kaum beachtet. Religiöse Beweggründe für das menschliche Verhalten, sowie der Einfluss religiöser Institutionen wurden für die angestrebte Entwicklung nicht als bedeutend erkannt. In den Geberorganisationen des globalen Nordens wurden AkteurInnen, deren religiöse Absicht es war „zu helfen“, zwar nicht gänzlich ignoriert und es wurde auch mit einigen wenigen religiösen Organisationen zusammengearbeitet, jedoch beschränkte sich diese Kooperation meist auf christliche Organisationen; andere Diskurse und Diskussionen, die von nicht katholischen oder protestantischen Gruppierungen ausgingen, wurden vernachlässigt (vgl. Clarke 2007: 77f).

Diese weitgehende Ablehnung von Religion und religiösen AkteurInnen hat sich in den vergangenen Jahren stark gewandelt, auf die Ursachen dieses Umdenkens werde ich später noch eingehen. Was jedoch zunächst überrascht ist die mehrheitlich positive Einschätzung der AutorInnen zu diesem Wandel in der EZA und in der Entwicklungsforschung. Die meisten Publikationen zu diesem Thema weisen zwar darauf hin, dass Religion, Religiosität, Spiritualität und Glaube in der EZA mit Vorsicht zu genießen sind und dass glaubensbasierte AkteurInnen durch einen hohen Grad an Diversität gekennzeichnet sind, aber zumeist wird festgestellt, dass eine Auseinandersetzung mit diesen notwendig ist und neben den Gefahren

vor allem Potentiale für Entwicklung zu nutzen sind. Im folgenden Kapitel werde ich aus diesem Grund einen Überblick über die wichtigsten Argumentationslinien und Positionen geben, die sich der Beziehung zwischen Religion und Entwicklung, aber vor allem religiösen AkteurInnen in der EZA, widmen. Zunächst gehe ich auf grundsätzliche Ursachen für das erst kürzlich neu aufgetretene Interesse an Religion in der internationalen Zusammenarbeit ein; hierbei sollte jedoch nicht aus den Augen gelassen werden, dass religiöse AkteurInnen bereits sehr lange im globalen Süden entscheidende Rollen spielen.

Ein Autor, der sich intensiv mit diesem Themengebiet auseinandersetzt, Kurt Alan Ver Beek, argumentiert, dass es unumgänglich ist, Spiritualität bzw. Glaube auch in der EZA zu berücksichtigen, da diese, ebenso wie etwa Klasse, Herkunft, *race* und Gender, die Identität von Menschen formen und ihre Entscheidungen beeinflussen. All diese Faktoren bergen ein gewisses Potential für Konflikte, Religion und Spiritualität waren oftmals Auslöser und Ursache für Unterdrückung und Konflikt. Religion und Spiritualität spielen jedoch, vor allem für Menschen, die in Armut leben, einflussreiche Rollen. Sie zu ignorieren wird das potentiell gefährliche Moment nicht eliminieren, sondern bedeutet schlichtweg die Stimmen der Betroffenen nicht zu hören und paternalistische „Entwicklungshilfe“ zu betreiben (vgl. Ver Beek 2000: 32).

Caroline Sweetman argumentiert ähnlich: Sie schreibt in der Einleitung des Journals „*Gender and Development*“, welches eine gesamte Ausgabe der Rolle von Religion und Spiritualität in Zusammenhang mit Gender und Entwicklung widmet, dass die Ausklammerung von Spiritualität und Glaube negative Auswirkungen auf wirtschaftliche, soziale und politische Entwicklung hat und darüber hinaus auch auf eine angestrebte Gleichstellung von Frauen und Männern. Die Position von Frauen in Gesellschaften ist in vielen Fällen maßgeblich durch religiöse Institutionen geregelt. Bräuche und Traditionen werden oftmals religiös legitimiert und tragen dazu bei, Frauen in konventionellen Gender-Rollen festzumachen (vgl. Sweetman 1999: 2). Eine Auseinandersetzung mit Religion, Religiosität und Glaube sowie mit glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen ist aus diesen Gründen, sowohl für AkteurInnen der EZA als auch für die der Entwicklungsforschung, unumgänglich, und auch von einem feministischen Gesichtspunkt aus von Interesse. Allerdings ist die Einschätzung, inwiefern glaubensbasierte Organisationen und religiöse Institutionen positive oder negative Auswirkungen auf Gender-Gerechtigkeit haben, teilweise erschwert durch die verschiedenen Ansichten, die innerhalb einer einzigen Organisation zu unterschiedlichen Aspekten der Geschlechtergerechtigkeit herrschen können (vgl. Tadros 2010: 1).

4.2 Die Säkularisierungstheorie

Religion bzw. religiöse AkteurInnen in der EZA sollten, diesen AutorInnen folgend, nicht ausgeblendet werden, fanden aber über einen langen Zeitraum kaum Beachtung im Mainstream-Entwicklungsdiskurs. Diese fehlende Auseinandersetzung mit dem Thema Religion in der EZA hat unterschiedliche Ursachen. Westliche „GeberInnen“ empfinden zumeist, in der Tradition der Aufklärung, die Trennung von Staat und Kirche, eine Trennung zwischen dem privaten sakralen Bereich und einem säkularen öffentlichen Bereich, als wichtig für einen Entwicklungsprozess. Religion wird als Gegenpol zu Entwicklung eingestuft. Religiöse Gruppierungen werden als zu traditionell und patriarchalisch wahrgenommen und Diskurse als hinderlich und unbeugsam gegenüber sozialen und politischen Neuerungen interpretiert.

Die Säkularisierungstheorie geht davon aus, dass nach der Aufklärung die Rolle von Religion in Gesellschaften allmählich nachlässt. Vorstellungen und Ideale, die nicht der rationalen Vernunft entsprechen, verschwinden langsam aus der Gesellschaft, etwa Magie oder auch Religion; diese werden ersetzt durch Rationalität und Glaube an den technischen Fortschritt. Diese These wird allerdings von einigen WissenschaftlerInnen kritisiert, die darin nur einen ideologischen Wunsch sehen und keine in der Gesellschaft widergespiegelte Realität (vgl. Hovland 2008: 171). Davie, Chabal und Daloz, wie auch andere AutorInnen, haben in ihren Forschungen festgestellt, dass der Säkularisierungsprozess in Europa ein relativ einzigartiges Phänomen ist, der in anderen Teilen der Welt, auch nicht in Nordamerika, nicht auf gleiche Art und Weise stattfindet. In einigen Gesellschaften sei etwa zu beobachten, dass die Herausbildung „moderner“ sozialer Strukturen Hand in Hand mit einem Anstieg an religiösen Gruppierungen geht (vgl. Hovland 2008: 172).

Die Abwesenheit von Religion als Kategorie in der Entwicklungsforschung lässt sich, zusätzlich zur Säkularisierungstheorie, auf das lange Erbe der Modernisierungstheorie in der Entwicklungsforschung und Praxis und dem damit verbundenen Festhalten an ökonomischem Wachstum als Lösung für „Unterentwicklung“ zurückführen. Die Modernisierungstheorie geht, wie ich im einleitenden Kapitel bereits dargestellt habe davon aus, dass ein Prozess der Säkularisierung mit einer Ablösung traditioneller Vorstellungen und Werte einhergeht. Religion wird als solche traditionelle Vorstellung identifiziert, die einer erfolgreichen (wirtschaftlichen) Entwicklung nur im Wege steht. Das Gegenstück zur Modernisierungstheorie bilden neo-marxistische Theorien der Entwicklung; diese basieren

auf der Annahme, dass Religion eine menschliche Erfindung ist, um das eigene Leid zu lindern. Nur durch eine Abkehr von der Religion werden Menschen sich ihres Schicksals bewusst und Veränderung gezielt herbeigeführt (vgl. Lunn 2009: 939f).

4.3 Rückkehr der Religion

Wie kommt es nun aber, dass, angefangen in den späten 1970er Jahren und verstärkt seit 2001, Religion nahezu zu einem „Modethema“ in der EZA und Entwicklungsforschung geworden ist? Jenny Lunn sieht in der Veränderung der theoretischen Prämissen, die Entwicklung umgeben, eine Ursache für die ‚Entdeckung‘ von Religion in der Entwicklungszusammenarbeit und -forschung. Der Pessimismus, der die Entwicklungsforschung und auch die Entwicklungszusammenarbeit in den 1990er Jahren geprägt hatte, ist seitdem post-modernen Theorien zu Entwicklung gewichen. Lunn bezeichnet diese als umfassender, sie befassten sich nicht mehr lediglich mit wirtschaftlichen und technischen Fragen, sondern adoptierten einen multidimensionalen Zugang zu Entwicklung, der auch kulturelle Unterschiede mit einbezieht, unter anderem auch religiöse Fragen (vgl. Lunn 2009: 941).

In der Literatur werden zusätzlich historische Wendepunkte für die verstärkte Wahrnehmung der Rolle von Religion im öffentlichen Leben verantwortlich gemacht. Vor allem seit den frühen 1980er Jahren ist dies zu beobachten, begonnen mit der Iranischen Revolution 1979, Solidaritätsbewegungen in Lateinamerika, dem Ende des Kalten Krieges, bis hin zur wachsenden Macht der religiösen Rechten in den USA und den Anschlägen des 11. September 2001 (vgl. Lunn 2009: 942). Auffällig ist, so Lunn, dass Beiträge zu den Zusammenhängen zwischen Religion, Religiosität, Spiritualität oder Glaube und Entwicklung zu einem Großteil aus dem außereuropäischen Raum kommen und erst seit der Jahrtausendwende auch von „westlichen“ WissenschaftlerInnen und AutorInnen (vgl. Lunn 2009: 940f).

Die ideologischen Veränderungen, die in den politischen Entscheidungen der konservativen Regierungen in den 1980er Jahren in den USA und Großbritannien deutlich wurden, führten darüber hinaus zu einer grundsätzlich größeren Nachfrage nach privaten AkteurInnen in der Entwicklungszusammenarbeit. Die viel kritisierten Strukturanpassungsprogramme, die eine

heftige Reduktion der staatlichen Ausgaben forderten, führten dazu, dass Leistungen, die bis dahin vom Staat angeboten wurden, von privaten AkteurInnen übernommen werden mussten. Die Weltbank schätzt, dass zu Beginn des 21. Jahrhunderts in Afrika südlich der Sahara etwa 50 Prozent der Leistungen für Bildung und Gesundheit von glaubensbasierten Gruppen geleistet wurde (vgl. Clarke 2008: 19f).

4.4 Glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen

Im nächsten Abschnitt gehe ich auf die konkreten Auswirkungen ein, die durch diese „Wiederentdeckung“ der Religion am EZA - Sektor aufgetreten sind. Zunächst stelle ich grundsätzlich dar, was unter glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen zu verstehen ist, betone dabei aber auch deren Heterogenität. Um die Arbeit der Organisationen, insbesondere im Hinblick auf Gender-Konzepte beurteilen zu können, unternehme ich trotz der damit verbundenen Schwierigkeiten eine grobe Einteilung, um im Anschluss näher auf ihre Organisationsstruktur und Motive einzugehen.

4.4.1 Neue Trends in der EZA

Neben den konkreten historischen Begebenheiten sind es also die in den vergangenen Jahren entwickelten Theorien zu Entwicklung, die ein breiteres Verständnis von „Entwicklung“ zutage gebracht haben und Religion zu einem Thema in der EZA machten. Hierbei wird Entwicklung als multidimensionaler Prozess verstanden, es geht nicht mehr nur um das materielle Wohlergehen, sondern zusätzliche Variablen, wie etwa kulturelle Identitäten, werden beachtet. Diese kulturelle Identität kann auch eine religiöse Komponente umfassen. Jedoch sind es nicht nur mehrere Dimensionen oder Komponenten, die Entwicklung und Wohlergehen beeinflussen, es sind auch immer mehr AkteurInnen, die als relevant erkannt werden. Entwicklungszusammenarbeit wird nicht mehr nur zwischen Regierungen „betrieben“, der Privatsektor spielt heute genauso eine bedeutsame Rolle wie auch religiöse Institutionen (vgl. Clarke 2007: 89ff).

Die meisten anerkannten religiösen Initiativen werden von Organisationen mit christlichem Hintergrund getragen, von christlichen Kirchen und Nichtregierungsorganisationen mit konfessionellem Hintergrund. Weniger beachtete, jedoch durchaus bedeutende Initiativen stammen von islamischen, hinduistischen oder buddhistischen Gruppen. Die Aufgabengebiete

dieser Organisationen erstrecken sich von der Katastrophenhilfe über Menschenrechtsarbeit bis hin zu politischer Bewusstseinsbildung.

Westliche GeberInnen arbeiten vor allem in Afrika südlich der Sahara und zu einem geringeren Anteil in Lateinamerika mit glaubensbasierten Organisationen zusammen. Auffallend ist vor allem, dass der Anteil an religiösen Organisationen in Asien, die mit westlichen GeberInnen zusammenarbeiten, deutlich geringer ist. Dies lässt den oben erwähnten Rückschluss zu, dass es vor allem christliche Organisationen sind, mit denen kooperiert wird. Die Beziehungen zu anderen Glaubensrichtungen sind wesentlich schwächer (vgl. Clarke 2007: 87ff). Gerard Clarke warnt jedoch eindringlich davor, andere Glaubensrichtungen nicht einzubinden, da diese eine zunehmend starke Rolle in der Entwicklungszusammenarbeit spielen.

In der Internationalen Entwicklungszusammenarbeit wird seit den 1990er Jahren grundsätzlich vermehrt auf die Rolle der Zivilgesellschaft gesetzt. Zur Zivilgesellschaft werden auch religiöse Nichtregierungsorganisationen gezählt - wobei diese anfangs nicht klar als solche identifiziert und von säkularen Organisationen nicht getrennt betrachtet wurden. In den vergangenen Jahren wurden daher Versuche unternommen, religiöse Organisationen auch als solche zu kennzeichnen, der Begriff „Faith-Based-Development Organisations“ (FBO) hat sich hierbei im Englischen durchgesetzt. Die Gefahr eine einheitliche Bezeichnung für alle religiösen Organisationen zu verwenden, die in irgendeiner Weise Entwicklungszusammenarbeit betreiben, liegt vor allem in deren Heterogenität. Christliche Kirchen stehen in einer langen Tradition auch in Ländern des globalen Südens involviert zu sein, vor allem im Zusammenhang mit Kolonialismus und Imperialismus. Im Islam gibt es die Tradition der *Waqfs* (karitative Gaben), die verwendet wurden um Krankenhäuser, Schulen oder Universitäten zu bauen. Sowohl die christlichen Aktivitäten als auch die islamischen Traditionen wurden lange Zeit nicht als Form von EZA beurteilt, da die Motive für ihr Handeln, nicht dem der säkularen Akteure der Entwicklungszusammenarbeit entsprachen (vgl. Lunn 2009: 943).

4.4.2 Was sind glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen?

Es gibt eigentlich keine eindeutigen Richtlinien, wie glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen zu identifizieren sind, oftmals unterscheiden sie sich kaum von säkularen Nichtregierungsorganisationen.

“[...] an FDBO [...] is an organization where faith is embedded into the organizational structures producing a diversity of approaches to development practice. In some cases, faith acts as a platform for close partnerships at community level. This partnership allows other concepts of development to emerge that challenge the hegemony of western models. Some FDBOs find their religious worldview compromised by the need to fulfil the secular policy objectives of donors. For other organizations, faith itself acts as a mechanism of bringing ‘others’ into a power relationship in which the FDBO presents itself as offering salvation to the suffering of those at a local level.” (Bradley 2009: 103).

Gerard Clarke beschreibt glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen als *‘agents of transformation’*, sie arbeiten mit einem Konzept von Armut und Wohlstand, das nicht nur materielle Variablen misst, sondern auch „kulturelle Werte“ einbezieht. Glaubensvorstellungen bieten eine analytische Linse, durch welche Menschen in Armut ihre Lebenssituation rationalisieren und Wohlhabende sich solidarisch zeigen und praktische Unterstützung bieten können (vgl. Clarke 2007: 78). Diese Einschätzung Clarks trifft jedoch nicht ausschließlich auf glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen zu. Wie ich später noch detaillierter darlegen möchte, gibt es durchaus auch nicht-religiöse Initiativen, die über rein materielle Messungen hinausgehen, Armut oder Wohlstand lediglich mittels des Pro-Kopf-Einkommens oder ähnlichen rein materiellen Variablen zu messen, gehört mittlerweile in den meisten Entwicklungsorganisationen der Vergangenheit an.

Die Zusammenarbeit zwischen westlichen GeberInnen und etablierten religiösen Organisationen hat sich mittlerweile nahezu institutionalisiert, regelmäßig finden Dialoge und Konferenzen statt (vgl. Clarke 2007: 79f). So erwähnt auch die Weltbank in ihrem Bericht *„Voices of the Poor“* Entwicklungsorganisationen mit religiösem Hintergrund; zum einen werden sie als überaus bedeutende Institutionen für Menschen, die in Armut leben genannt, hierbei vor allem für jene, die in ländlichen Gebieten leben, und zum anderen werden die Bemühungen religiöser Gruppierungen bei der Armutsbekämpfung erstmals auch öffentlich von der Weltbank anerkannt. Für diesen Paradigmenwechsel innerhalb der Weltbank war maßgeblich der ehemalige Präsident James Wolfensohn verantwortlich zu zeichnen. Er sah in der Zusammenarbeit mit glaubensbasierten Organisationen eine Chance. „they reach into the heart of communities, into the lives of their parishioners and their families, affecting their opinions and actions, the amount of food they receive, their education and their health care.“ (Wolfensohn zitiert nach Holenstein 2010: 69) Dabei wurden Religion und religiöse Gruppierungen nicht nur als neue AkteurInnen gelobt, sondern durchaus kritisch betrachtet,

vor allem wenn es um Ineffizienz geht. „FBOs, the Bank suggested, can be a potent force in the lives of the poor where they focus on material as well as spiritual poverty, avoid divisive or sectarian agendas, and become more involved in the daily struggles of the faithful.” (Clarke 2007: 80)

GeberInnen fordern mittlerweile von religiösen Organisationen, sich nicht lediglich auf Barmherzigkeit und karitative Tätigkeiten zu konzentrieren, sondern ihr Engagement stärker für soziale Gerechtigkeit einzusetzen und von Regierungen mehr Rechenschaft einzufordern. Von Seite der religiösen Organisationen wehrt man sich allerdings gegen Vorwürfe, nicht stark genug für soziale Gerechtigkeit einzutreten; sie werfen vielmehr der Weltbank und anderen Gebereinrichtungen vor, soziale Ungerechtigkeit selbst durch das starre Festhalten an der Doktrin des freien Handels zu reproduzieren (vgl. Clarke 2007: 81).

4.4.3 Heterogenität der glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen

Da die GeberInnen des globalen Nordens hauptsächlich mit christlichen Organisationen kooperieren, konzentriere ich mich in dieser Arbeit auch auf keine Entwicklungsorganisationen anderer Konfessionen. Trotzdem ist hier anzuführen, dass sich auch zwischen den christlichen Organisationen sehr große Unterschiede ausmachen lassen, die ich nun untersuchen möchte, um im Anschluss eine grobe Einteilung vorzunehmen.

Entwicklungsorganisationen mit religiösem Hintergrund unterscheiden sich untereinander vor allem hinsichtlich der Bedeutung und der Auswirkung, die ihre religiöse Überzeugung auf die von ihnen geleistete Entwicklungsarbeit hat. Glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen sind in ihrer Arbeit nicht nur von ihren religiösen Vorstellungen geprägt, sondern, ebenso wie säkulare Organisationen, vor allem durch Machtstrukturen beeinflusst. Unterschiedliche Organisationen werden von Machtstrukturen auf verschiedene Art und Weise geprägt, etwa jene, die über eigene Mittel verfügen und diese selbstständig einsetzen, anders als jene, die abhängig von Drittmitteln sind. Machtstrukturen können andererseits vor allem auch die Beziehung zwischen den Entwicklungsorganisationen und deren Zielgruppen – den EmpfängerInnen – prägen. Tamsin Bradley argumentiert, dass die religiöse Identität der Organisationen Einfluss auf deren Praxis hat, etwa darauf, inwiefern es ihnen möglich ist auf die Bedürfnisse der EmpfängerInnen einzugehen. In einigen Fällen können Glaubensüberzeugungen die Beziehungen zu EmpfängerInnen verbessern, in andern Fällen

können diese Überzeugungen Barrieren für Dialog darstellen. „[...] faith carries good intentions but the process through which it may bring positive results is complex and fraught with the same issues of power facing secular development organizations.” (Bradley 2009: 102). Interessanterweise zeigt Bradley in ihrer Arbeit vor allem die Machtstrukturen zwischen glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen und anderen AkteurInnen der EZA auf, jedoch spricht sie die inneren Machtstrukturen der Organisationen selbst nicht an. Es wäre allerdings ebenso bedeutend das Machtgefüge zwischen Führungsebenen und MitarbeiterInnen, zwischen Frauen und Männern, sowie Minderheiten und Mehrheiten innerhalb dieser Organisationen zu beleuchten, da diese letztendlich die Arbeit der Organisation maßgeblich prägen.

Bradley positioniert Organisationen entlang eines Kontinuums anhand des Einflusses, den Glaubensüberzeugungen auf ihre Arbeit haben. Sie betont allerdings, dass religiöse Überzeugungen zwar Einfluss auf Weltanschauung und folglich auf die Praxis der Entwicklungszusammenarbeit haben. Letztendlich sind es jedoch finanzielle Mittel, welche die Arbeit der Organisationen entscheidend beeinflussen. „’Faith’ may shape an FDBOs identity and understanding of how development should happen. However, the actions of FDBOs may be limited because they have to conform to the agenda of their donor(s).” (Bradley 2009: 102)

Drei Typen glaubensbasierter Entwicklungsorganisationen

Tamsin Bradley reiht drei verschiedene Kategorien religiöser Entwicklungsorganisationen entlang ihres oben genannten Kontinuums. An einem Ende der ‚aid chain‘ stehen Organisationen, deren gesamtes Handeln und Verständnis von Entwicklung tief mit ihrem Glauben verbunden ist. Sie verstehen sich demnach auch nicht als Teil der „Entwicklungsmaschinerie“. Ihre Arbeit ist geprägt von einem umfassenden Verständnis, das Entwicklung nicht anhand materieller Maßstäbe misst. Allerdings sind diese Organisationen, die sich meist aus lokalen Gemeinschaften herausbilden, oftmals abhängig von externer Finanzierung und demnach in ihrem Handeln nicht selbstständig.

An nächster Stelle reiht Bradley Organisationen, die sie als ‚intermediaries‘ in der ‚aid chain‘ bezeichnet; diese sind vor allem als glaubensbasiert zu bezeichnen, weil sie ihren religiösen Hintergrund nutzen, um innerhalb ihrer Glaubensgemeinschaft Mittel für Entwicklungsprojekte zu sammeln. Sie arbeiten zumeist mit lokalen Organisationen in den jeweiligen Zielgebieten zusammen und sind demnach weniger stark geographisch gebunden.

Die Form der Zusammenarbeit und Mittelverteilung gleicht im Grunde der Arbeitsweise von säkularen Entwicklungsorganisationen. Die Glaubensausrichtung dient also vor allem dazu Mittel zu lukrieren, prägt jedoch nicht die Praxis der Entwicklungszusammenarbeit dieser Organisationen. Bradley sieht diese Form der Organisationen mit Problemen konfrontiert. Wird Religion lediglich als Mittel verwendet, um an Finanzierung zu gelangen, befindet sich die Organisation für gewöhnlich zu weit entfernt von den Zielgruppen und schafft es daher nicht ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Gleichzeitig werden immer wieder Stereotype von Armut reproduziert, um die „Spendenmaschinerie“ am Leben zu erhalten. Religion verhindert in diesen Fällen, dass Dialoge auf lokaler Ebene zwischen Entwicklungsorganisation und EmpfängerInnen entstehen (vgl. Bradley 2009: 104).

Die Dreikönigsaktion der Katholischen Jungschar Österreich, die für den empirischen Teil dieser Arbeit analysiert wird, ist heute als solche ‚*intermediary*‘ Organisation zu verstehen, wenn auch, vor allem in der Vergangenheit, die Arbeit stark missionarisch geprägt war. Grundsätzlich ist es schwierig das Hilfswerk entlang Bradleys Kontinuum genau einzuordnen, da, wie die Bezeichnung verrät, keine klaren Grenzen zwischen den drei Typen gezogen werden können. Die Ergebnisse der Diskursanalyse, auf die ich in einem späteren Kapitel detaillierter eingehen werde, weisen darauf hin, dass die DKA in den früheren Jahren auch als dritte Art der Organisation nach Bradley einzuordnen wäre und demnach eine gewisse Entwicklung der Organisation entlang dieses Kontinuums seit der Gründung in den 1950er Jahren festzustellen ist.

Als dritte Form der Organisation nennt Bradley religiöse Gruppen, die in ihrem Selbstverständnis keine Entwicklungszusammenarbeit leisten, jedoch in von Armut betroffenen Gesellschaften tätig sind und das Ziel verfolgen, soziale Ungleichheit zu bekämpfen. Ihre Arbeit ist eindeutig als missionarisch einzustufen. Der Übertritt zur jeweiligen Religion wird als Voraussetzung gesehen, um auch materielles Wohlbefinden zu erreichen. Der jeweilige Glaube prägt das Verständnis und die Praxis der Entwicklungsarbeit, allerdings steht der religiöse Aspekt so sehr im Mittelpunkt, dass die Gefahr besteht, dass eine wirkliche Zusammenarbeit mit den Zielgruppen nicht zustande kommt. Religiöse Überzeugungen hinsichtlich des Entwicklungspfades bedeuten ein streng hierarchisches Machtverhältnis zwischen religiöser Entwicklungsorganisation und EmpfängerInnen. Diese Organisationen arbeiten für gewöhnlich unabhängig von Drittmitteln und haben deshalb die Möglichkeit, EmpfängerInnen und Regionen zu erreichen, die anderen Organisationen nicht zugänglich sind (vgl. Bradley 2009: 104).

Tamsin Bradley wendet zwei Kriterien an, um Organisationen entlang dieses Kontinuums einzuordnen. Zum einen untersucht sie, wie sehr der Glaube die Identität der Organisation prägt, und zum anderen, in welchem Ausmaß die religiöse Überzeugung das Handeln der Organisation beeinflusst. „Faith is present to some degree in many organizations. Faith has played an important part in motivating many individuals to work in development and is even fundamental in the foundation of some now secular development agencies.” (Bradley 2009: 105). Allerdings sind etwa Organisationen, deren MitarbeiterInnen aus einem religiösen Selbstverständnis heraus ihre Arbeit verrichten, nicht unbedingt als glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen zu sehen. “[...] in order for an organization to be faith based, faith needs to have embedded itself in the organization’s operational structures rather than just existing as a source of personal motivation for individual employees.” (Bradley 2009: 105)

4.4.4 Glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen ab den 1950er Jahren

Ich habe im vorangegangenen Abschnitt herausgearbeitet, was grundsätzlich unter glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen zu verstehen ist, und werde im Folgenden auf ihre konkreten Aktivitäten eingehen, um auch aufzuzeigen, in welchen Bereichen sie sich von säkularen Entwicklungsorganisationen unterscheiden. Zu beachten ist allerdings, wie ich an einer anderen Stelle bereits vermerkt habe, dass glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen nicht erst existieren, seitdem sie von der Entwicklungsforschung und EZA „entdeckt“ wurden. Ihr Wirken steht in der langen Tradition religiösen, vor allem kirchlichen, Engagements.

Die Rolle der Kirchen im Zeitalter des Kolonialismus und Imperialismus habe ich im einführenden Kapitel bereits angesprochen. Wenn ich nun die Arbeit der glaubensbasierten Organisationen beschreibe, betrifft das die Aktivitäten nach dem Ende der Kolonialzeit, die jedoch immer auch im Schatten der Missionsarbeit und kolonialer „Mittäterschaft“ steht. Religionen und damit auch glaubensbasierte Organisationen spielen seit den Anfängen der Entwicklungszusammenarbeit durchaus tragende Rollen, auch in politischen Umbrüchen weltweit..

„The long-term trend towards the secular state over the century did not diminish the role faith played in political discourse and social life, but rather transformed it both conceptually and organizationally. Continuity and change characterized the relationship between faith and society in this period. Increasingly excluded from a formal relationship with the state, religions still participated in activities closely related to the functioning of that

state, not least in the realm of social welfare, ‘charity’, and through this, international development.” (Clark/ Jennings 2008: 264)

Glaubensbasierte Organisationen arbeiteten relativ unabhängig von säkularen und staatlichen AkteurInnen, da der Widerstand gegenüber religiösen Gruppierungen meist zu groß war. Vor allem wenn es um Kernbereiche, wie etwa die Bekämpfung von HIV/Aids, Gender-Beziehungen oder Menschenrechte ging, traten und treten religiösen Organisationen als bremsende Kräfte auf (Clarke/ Jennings 2008: 4f).

Clarke und Jennings betonen, dass glaubensbasierte Organisationen durchaus auch über eine nicht zu unterschätzende politische Macht verfügen. Als Beispiel kann Lateinamerika genannt werden, aber auch die wichtige Rolle, die religiöse FührerInnen in den Demokratisierungsbewegungen in Südostasien in den späten 1980er und bis in die 1990er Jahre gespielt haben. „Today, faith leaders and organizations around the world are important participants in struggles to consolidate and expand democratic forms of governance.“ (Clarke 2008: 23) Clarkes Einschätzung der Rolle von Religionen als politischen Institutionen kann als relativ einseitig beurteilt werden, da, etwa anhand der katholischen Kirche, auch Beispiele genannt werden können, in denen die Kirche klar auf Seite diktatorischer Regimes und Unterdrückung stand. Wenn er von politischen Veränderungen spricht, bezieht er sich ganz offensichtlich auch nicht auf gesellschaftspolitische Forderungen, wie sie etwa aus feministischen Kreisen stammen, denen die katholische Kirche, aber auch andere Glaubensrichtungen, in vielen Fällen sehr ablehnend gegenüberstehen und somit keinesfalls als treibende Kräfte von Demokratisierung und politischer Erneuerung zu nennen sind.

4.4.5 Die Besonderheiten der glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen

Nach diesem kurzen Abschnitt zur politischen und historischen Relevanz konfessioneller Entwicklungsorganisationen werde ich nun auf die Merkmale und Besonderheiten in der Arbeit der Organisationen eingehen. Eine Vielzahl von AutorInnen, wie etwa die Theologin Judith Mayotte (1998), gehen davon aus, dass gerade glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen alternative Ansätze für ‚Entwicklung‘ bereitstellen können. Diese Ansicht muss jedoch nicht geteilt werden und ich arbeite im Folgenden heraus, wie wichtig ein kritischer Blick auf die religiösen Entwicklungsinitiativen ist; zunächst werde ich aber auf die Besonderheiten eingehen.

Einige AutorInnen nennen immer wieder gewisse Vorzüge, die glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen in ihrer Arbeit mit sich bringen; diese basieren zum einen auf ihren organisatorischen Strukturen und zum anderen auf ihren Motiven. Organisatorisch gesehen gehören sie einer breit gefächerten Struktur an, durch welche Ressourcen in die unterschiedlichsten Bereiche und geographischen Lagen verteilt werden können. Sie schaffen es auf allen Ebenen der Gesellschaft zu operieren, vor allem auch in ländlichen Gebieten und in Konfliktregionen. Die Entwicklungszusammenarbeit in den Ländern des Südens verläuft vor Ort unter reger Beteiligung von Kirchen, Orden und anderen religiösen Institutionen. Oft arbeiten hierbei säkulare Nichtregierungsorganisationen mit MitarbeiterInnen aus religiösen Organisationen zusammen.

Was ihre Motive anbelangt, wird teilweise angenommen, dass sie altruistisch handeln, ohne wirtschaftliche oder politische Interessen zu verfolgen. Sie seien so in der Lage die Bedürfnisse der Menschen schneller und besser zu erfassen, schaffen wichtiges Sozialkapital und genießen bei den EmpfängerInnen mehr Vertrauen als staatliche oder säkulare Hilfseinrichtungen. In der Literatur werden diese angeblichen Vorzüge durchaus kritisch untersucht. Die Spezialisierung der religiösen Organisationen auf Projekte und Programme auf lokaler Ebene erlauben es ihnen etwa nicht, großflächigere Programme durchzuführen, da die Kapazitäten dieser Organisationen dafür nicht ausreichend sind. Der größte Kritikpunkt jedoch betrifft die Motive für das Handeln der Organisationen, die Verbindung ihrer karitativen Tätigkeiten mit Evangelisierung und Missionierung. Relativ neue Studien, welche die Rolle von glaubensbasierten Hilfsorganisationen im Irak- und Afghanistankrieg, aber auch im Zuge der Tsunami-Katastrophe 2004 untersuchten, zeigen deutlich, dass ein Großteil der glaubensbasierten Organisationen ihre Hilfsaktivitäten stets mit Evangelisierungs- und Missionierungsprogrammen verbanden. Diese Organisationen hätten die katastrophale Situation der Menschen ausgenutzt, da sie in Zeiten großen Leides auch empfänglicher für religiöse Botschaften seien, schreibt Jenny Lunn (vgl. Lunn 2009: 943f).

Glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen rechtfertigen sich für ihre Arbeit, die von religiösen Motiven geleitet ist, allerdings mit dem Argument, dass Entwicklung ohnehin niemals wertfrei sein kann. Entwicklungszusammenarbeit trägt immer bestimmte Werte mit sich und versucht diese auch bei ihren EmpfängerInnen zu reproduzieren. „[...] having an explicit basis is exactly what can give them a niche within the larger development project, and that this is the added value they can bring.“ (Hovland 2008: 179). Die große Alternative, die religiöse Organisationen aufzeigen könnten, ist vor allem auf lokaler Ebene zu finden. Religionen, die angeben, eine egalitäre Vision von Gesellschaften zu vertreten und religiöse

Organisationen als Orte, um alternative Stimmen und Meinungen darzustellen, bieten Gesellschaften, vor allem marginalisierten, die Möglichkeit Kritik an Entwicklungsbemühungen „von oben“ zu äußern, um eigene Alternativen zu präsentieren, um Empowerment zu leben (vgl. Lunn 2009: 948). Judith Mayotte geht sogar davon aus, dass gerade glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen die entscheidenden Veränderungen herbeiführen können, vor allem aufgrund ihres konstanten Engagements, sich für die Bedürfnisse der „Armen“ einzusetzen:

„NGOs and organizations with a religious orientation have the potential for making significant contributions to development. They may even prove to be the most effective and lasting of the development agencies. [...], the presence of religious figures is constant. Their staying power, commitment, and immersion into the community give them an in-depth perspective and understanding of local people and issues.“ (Mayotte 1998: 66)

Die Einbindung religiöser Institutionen in das öffentliche Leben und ihre politische Partizipation ist also nicht unproblematisch. Die Oxfam-Mitarbeiterin Caroline Sweetman argumentiert jedoch, dass religiöse Lehren von Menschen interpretiert werden; demnach ist es möglich, Interpretationen, die etwa dazu aufrufen Frauen zu unterdrücken oder zu marginalisieren, in Frage zu stellen und zurückzuweisen. Religiöse Überzeugungen sind niemals monolithisch, sondern ständigen Veränderungen unterworfen. Feministische Theologie, auf die ich in einem späteren Kapitel näher eingehen werde, kann hier einen Beitrag leisten, indem religiöse Lehren herangezogen werden, um positiven sozialen, ökonomischen und politischen Wandel voranzutreiben.

„Religious faith motivates the thoughts and actions of women and men throughout the world, most religious movements have their roots in transformatory visions, which focus on the ‘inner ethical motivations of the person, rather than their external bodily state, and respect for all persons, regardless of gender or ethnicity’“. (Ruether zitiert nach Sweetman 1998: 4)

4. 5 Kritik an glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen

Die positive Einschätzung der langfristigen Präsenz und Macht religiöser AkteurInnen auf Entwicklungsbemühungen im globalen Süden wird nicht von allen geteilt. Vielmehr muss auch die Frage gestellt werden, wie religiöse Überzeugungen und konservative Weltanschauungen Menschen, vor allem Frauen, in unterdrückten Verhältnissen festgehalten haben bzw. wie sich religiöse AkteurInnen selbst an Unterdrückung und Gewalt gegenüber

Gesellschaften beteiligt haben. Religiöse Einrichtungen verteilten zwar karitative Gaben, haben sie jedoch auf Menschen emanzipatorischen Einfluss genommen?

Die veränderte Beziehung zwischen GeberInnen und religiösen Entwicklungsorganisationen kann zum einen als Möglichkeit betrachtet werden, das Potenzial und teilweise innovative Ansätze in die Entwicklungszusammenarbeit und Entwicklungsforschung einzubringen, birgt jedoch auch gewisse Gefahren. So steigt etwa, wie erwähnt, die Anzahl der evangelikalen Organisationen, die im globalen Süden ihre Entwicklungszusammenarbeit mit einem offen missionarischen Auftrag verbinden. Die Variable Religion oder Glauben in die Entwicklungszusammenarbeit mit einzubeziehen sollte, so einige von Gerard Clarke interviewte MitarbeiterInnen des britischen DFID (Department for International Development), nicht dazu führen, dass andere Gesichtspunkte vergessen werden. „They argue that the faith identities of the poor should not be privileged over their other myriad identities, that the assertion of class or gender identities, for instance, holds more promise to empower the poor [...]” (Clarke 2007: 84). Darüber hinaus muss festgehalten werden, dass glaubensbasierte Organisationen sehr schwer einzuschätzen sind, da auch Glaube und Religion immer wieder starken Veränderungen unterworfen sind, und vor allem subjektiven Interpretationen unterliegen. Demnach ist es überaus schwierig festzustellen, welchen Einfluss glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen auch auf Gender-Beziehungen haben. Für eine Analyse ist es unumgänglich, räumliche und zeitliche, sozioökonomische und politische Kontexte zu beobachten und erst dann zu interpretieren, auf welche Art und Weise der Glaube auf das institutionelle Gefüge der Organisationen selbst und ihre Arbeit Einfluss hat. Glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen, im Gegensatz zu religiösen Organisationen, die sich nicht in der EZA engagieren, sind nicht nur von religiösen Diskursen beeinflusst, sondern auch durch den generellen Entwicklungsdiskurs. In Bezug auf Gender bedeutet dieser multidimensionale Diskurs, in dem glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen arbeiten, ein Verständnis von Gender, das auf verschiedenen Ebenen, von verschiedenen AkteurInnen divers betrachtet und interpretiert wird (vgl. Tadros 2010: 2).

In diesem Kapitel wurden bereits bestimmte Stärken angeführt, die glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen zugesprochen werden, etwa, dass die Arbeit glaubensbasierter Organisationen als Arbeit von unten oder „grass roots“ bezeichnet werden kann. KritikerInnen widersprechen dieser Vorstellung; in sehr vielen Fällen geschehe das Gegenteil, Überzeugungen würden von Organisationen auf die EmpfängerInnen übergestülpt. In Bezug

auf Gender-Beziehungen kann dieser „top down approach“ dazu führen, dass sich eigentlich relativ egalitäre Geschlechterverhältnisse in negativem Sinne hin zu konservativeren Beziehungen verändern (vgl. Tadros 2010: 11). Eine weitere Problematik betrifft die Heterogenität der Glaubensvorstellungen innerhalb religiöser Traditionen und sogar Organisationen. Die Zusammenarbeit mit zentralen Körpern innerhalb religiöser Glaubensrichtungen hat den Vorteil, entscheidenden Einfluss auf eine sehr große Anzahl an Gläubigen zu erreichen, jedoch sind diese zentralen Führungsebenen oftmals gekennzeichnet von konservativen und traditionellen Ideologien. Wird hingegen mit Organisationen zusammengearbeitet, die progressivere Ideale haben, die jedoch im Gegensatz zum hegemonialen Diskurs innerhalb der Glaubensgemeinschaft stehen, sind die Möglichkeiten, Einfluss auf Politik und Einstellung einer breiteren Mehrheit auszuüben, gering (vgl. Tadros 2010: 13).

Äußerst kritische Stimmen, wie etwa Cassandra Balchin, wehren sich überhaupt gegen den Trend, Religion und Glaube so stark in der EZA und Entwicklungsforschung zu thematisieren. Diese Konzentration auf Religion, zum einen als Identität der AkteurInnen, zum anderen als Entscheidungs- und Einflussfaktor für politisches, soziales und auch wirtschaftliches Handeln, verschleierte den hohen Anteil an Menschen, die nicht religiös sind, oder deren Religion keine entscheidende Rolle spielt. Es ist, überspitzt formuliert, beinahe unmöglich in der Entwicklungsforschung und -praxis noch von Säkularisierung zu sprechen. Die Bezeichnung „glaubensbasierte Entwicklungsorganisation“ verdecke zudem die politischen und wirtschaftlichen Interessen, die diese Gruppen verfolgen; es werde vergessen, dass sie mit ihrer Arbeit ganz konkrete Interessen verfolgen. Im Gegensatz zu den AutorInnen, die glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen durchweg positiv beschreiben, schreibt Balchin, dass die Machtstrukturen innerhalb der glaubensbasierten Organisation ebenso hierarchisch und einseitig gestaltet sein können wie in säkularen.

„In current international development policy, religion is simultaneously seen as the biggest developmental obstacle, the only developmental issue, and the only developmental solution.“ (Balchin 2007: 534). Es ist möglich, dass in einer einzigen Entwicklungsagentur alle oben genannten Ansichten zutreffen, was eigentlich widersprüchlich, jedoch leicht erklärbar ist. Es geht ganz einfach um Fremdzuschreibungen, wie sich „westliche“ EntwicklungsexpertInnen und Agenturen die Situation in der „unterentwickelten Fremde“ vorstellen. Cassandra Balchin beruft sich hierbei auf die Thesen Edward Saids zu Orientalismus. Im derzeitigen Diskurs zu Religion und Entwicklung bleibt der Intersektionalismus – der Ansatz, der

beschreibt wie die multiplen Identitäten eines Menschen konstruiert werden und sich gegenseitig konstruieren und verändern – auf der Strecke. Es ist zu leicht geworden mit Religion ganz andere Identitätsmerkmale zu subsumieren und zu homogenisieren, wie etwa Ethnizität, *race*, Klasse und Kultur. Vor allem, wenn es um Gender-Gerechtigkeit geht, entstehen Schwierigkeiten mit glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen und der Bedeutung, die der Religion in staatlichen Entwicklungsagenturen zugesprochen wird. Dies ist etwa im Zusammenhang mit der AIDS-Bekämpfungspolitik der US-Regierung der Fall, deren Ausgaben für Abstinenzkampagnen zuungunsten von Safer-Sex-Kampagnen oder auch Programmen, um Machtunterschiede zwischen den Geschlechtern anzusprechen, ausgegeben werden. Die Bildungsarbeit und Aufklärungsarbeit, die durch die staatliche amerikanische Entwicklungszusammenarbeit gefördert wird, bindet darüber hinaus gesellschaftliche Minderheiten niemals mit ein, sofern diese nicht mit HIV/AIDS infiziert sind.

Die neue, flutartige Zusammenarbeit und Auseinandersetzung mit Religion und glaubensbasierten Organisationen hat keine Zeit gelassen, um wirklich ein Analyseraster entwickeln zu können, mit dem religiöse Gruppen auf ihre Interessen und Ziele hin überprüft werden könnten. Die Zusammenarbeit geschieht beinahe blind, ohne zu untersuchen, ob die Gruppierungen sich wirklich für Menschenrechte oder gerechte Entwicklung einsetzen. Durch die Konzentration auf glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen und Religion als entscheidenden Faktor werden die eigentlichen Machtstrukturen innerhalb einer Gesellschaft verdeckt. In vielen Fällen wird Religion benutzt um diskriminierende Machtverhältnisse aufrechtzuerhalten (vgl. Balchin 2007).

5. GENDER UND ENTWICKLUNG – DIE ROLLE GLAUBENSBASIERTER ENTWICKLUNGSORGANISATIONEN

Im vorigen Kapitel habe ich ausführlich die neue Rolle glaubensbasierter Entwicklungsorganisationen im EZA-Sektor dargestellt. Obwohl die konfessionellen Organisationen bereits seit Jahrzehnten in Bereichen arbeiten, die der EZA zugeschrieben werden können, erwachte das Interesse an ihnen erst vor wenigen Jahren. Für einige stellen sie eine neue hoffnungsvolle Alternative für Entwicklungsbemühungen dar, für andere wiederum gelten sie als rückständig und diskriminierend, besonders wenn es um Fragen der Geschlechtergerechtigkeit geht, divergieren die Meinungen. Im folgenden Kapitel werde ich aus diesem Grund die Beziehung zwischen Religion und Gender beleuchten. Dabei arbeite ich heraus, welchen Einfluss religiöse Konzepte auf Geschlechtervorstellungen haben und wie auch feministische Theorien Einfluss auf religiöse Lehren und Institutionen haben können. Ein wichtiger Abschnitt dieses Kapitels setzt sich mit kritischen feministischen Stimmen auseinander, die einer verstärkten Einbindung religiöser AkteurInnen in der EZA durchwegs skeptisch gegenüberstehen. Hierbei nähere ich mich auch weiter der Beantwortung meiner Forschungsfrage, sowie der Behandlung meiner Hypothesen. Bei meinen Hypothesen gehe ich davon aus, dass glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen kaum Einflüsse aus der feministischen Theorie in ihre Arbeit aufgenommen haben. Diese Annahme scheint weitgehend bestätigt zu werden, wenn auch die feministischen Religionswissenschaften wichtige Arbeit geleistet haben, um Gender in Religionen zu einem Thema zu machen.

5.1 Schnittpunkt Gender - Religion

Die verfügbare Literatur, die sich spezifisch mit dem Schnittpunkt zwischen Religion, Gender und Entwicklung auseinandersetzt, ist zumeist sehr zwiespältig, bezüglich der Auswirkungen einer stärkeren Beteiligung von Religionen und religiösen Institutionen am Entwicklungsprozess. „[...] in order to liberate women, particular beliefs, practises, customs and teachings at the level of culture and religion that emphasise or demand seclusion of women should be subjected to a process of change.“ (Tuyizere 2007: 2). Entwicklung, von einem gendergerechten Standpunkt aus gesehen, ist nur möglich, wenn eine totale Transformation der Gesellschaft und der Lebensqualität stattfindet. Religiöse Ideologien streben oftmals danach, Frauen in einer untergeordneten Position zu halten. Im Grunde hätten diese Institutionen jedoch die Kapazitäten um die Befreiung von Frauen herzustellen. Vor allem in christlichen Institutionen gäbe es, so die Alice Tuyizere, Anzeichen für feministische

Hoffnungen (vgl. Tuyizere 2007: 2). „Gender myths are socially and culturally constructed beliefs or ideas about men and women, which explain the origin, personalities and mental capabilities of men and women, and which control sexuality, access to food, roles and responsibilities.” (Tuyizere 2007: 4). Alice Tuyizere stellt fest, dass Religionen auf bestimmten Mythen basieren, die jedoch oft missverstanden werden, was zu einer untergeordneten, unterdrückten Stellung von Frauen in der Gesellschaft führt. Diese grundsätzliche Geschlechterungleichheit und Gewalt kann auf die falsch interpretierten Mythen zurück geführt werden.

„Religious teachings are the root cause of women’s inequality in society, world over. The Bible is rooted in a patriarchal society. Both the Old and New Testament teachings are often taken to be the cause of the generally inferior position women hold in Christianised societies.” (Tuyizere 2007: 5).

Alice Tuyizere erklärt jedoch, dass es Passagen in der Bibel gebe, welche die Gleichheit von Frauen und Männern betonen. „World religions have a tremendous effect on women as far as accessing equal development opportunities is concerned.“ (Tuyizere 2007: 10) Tuyizere wirft den sogenannten “Weltreligionen” vor, dass sie soziale und kulturelle Zuschreibungen von Weiblichkeit nicht hinterfragen, sondern viel mehr reproduzieren und somit die heterosexuelle Struktur der Unterordnung von Frauen stabilisieren und reproduzieren.

Wie Alice Tuyizere betonen auch andere AutorInnen die bedeutende Rolle, die glaubensbasierte Institutionen im Leben von Frauen, vor allem im globalen Süden, spielen. Sie bieten Möglichkeiten, um sich zu organisieren und ihre eigenen Interessen zu äußern. Diese Gruppen bieten auch Rückhalt in materiell und geistig schwierigen Situationen. Religion wirkt neben Ethnizität und geographischer Lage identitätsstiftend. Gleichzeitig kann Religion aber eben auch einen ausschließenden Charakter annehmen.

„[...] religious norms and practices can contribute to the social exclusion and oppression of women. Women’s lives are deeply affected by religious values, norms and laws, linked with indigenous customs, which legitimate male dominance and female subordination.” (Para-Mallam 2006: 409)

Bestimmte AutorInnen gehen davon aus, dass Entwicklungsbemühungen, welche die Dimension Religion nicht mitbedenken, einen dramatischen negativen Einfluss auf Wirtschaft, Gesellschaft und politische Entwicklung haben, vor allem aber einer Gleichstellung von Frauen und Männern im Weg stehen (vgl. Sweetman 1998: 2). Religionen spielen eine sehr widersprüchliche Rolle im Leben von Frauen. Es ist von großer Bedeutung,

hierbei zwischen den religiösen Glaubensansätzen und religiösen Institutionen zu unterscheiden. Es sind oftmals religiöse Institutionen, welche die Position von Frauen in der Gesellschaft regulieren. Traditionen und Bräuche, in vielen Fällen religiös legitimiert, sorgen dafür, dass Frauen ihre konventionellen Gender-Rollen beibehalten (vgl. Sweetman 1998: 2). Die Geschichte birgt deutliche Beweise für die enge Verbindung zwischen Religion, Kultur und der Kontrolle über Frauen und deren Entwicklung. Es ist eine komplexe Beziehung zwischen politischen und ökonomischen Kräften, die Kontrolle über Frauen ausüben und auch durch Religion und Kultur legitimiert werden. Im Zeitalter des Kolonialismus etwa wurde die christliche Religion exportiert und strebte die „Domestizierung“ der Frau an. Frauen wurden zwei Rollen zugewiesen, die der Mutter und die der Ehefrau. Nach dem Ende des Kolonialismus scheuten die AkteureInnen der internationalen Entwicklungszusammenarbeit davor zurück die Bereiche Kultur und Religion anzusprechen, um nicht Gefahr zu laufen als „Neo-ImperialistInnen“ gebrandmarkt zu werden, was wiederum den falschen Weg darstellt, um die Problematik der Beziehung zwischen Religion und Entwicklung zu lösen. „[...] human development must rest on personal and organizational commitment to values beyond the individualism and materialism characteristic of world development to date.“ (Sweetman 1998: 6). Die Entwicklungsbemühungen hätten, nach Ansicht Sweetmans, nur eine Chance, wenn die Aktivitäten auch mit Sinnbedeutungen und Werten verbunden werden. Nur so könnten diese Legitimation gewinnen und berechnete Forderungen an Veränderung stellen; genau hier sieht sie die bedeutende Rolle glaubensbasierter AkteurInnen (vgl. Sweetman 1998: 6).

Die Kontrolle über das Verhalten und die Position von Frauen in der Gesellschaft erstreckt sich vor allem auch auf die Körper von Frauen. Ihre Rollen als Mütter und Ehefrauen, sowie die Weitergabe religiöser Praktiken an Nachkommen ist den meisten patriarchalisch organisierten Religionen von oberster Bedeutung. Es sind allerdings nicht nur religiöse Institutionen, die ihre „Frauenpolitik“ gerne auf Sexualität und „Körper“ reduzieren, sondern, wie ich in einem nachfolgenden Teil darstellen möchte, durchaus auch säkulare Kräfte (vgl. Sweetman 1998: 2f).

Trotz der Tatsache, dass religiöse Institutionen und Glaubensvorstellungen hoch problematisch für Gender-Beziehungen sind, kritisiert Caroline Sweetman Ansätze, die Religion als irrelevante Dimension im Entwicklungsprozess betrachten. Auch Feministinnen aus dem globalen Süden haben diesen Zugang als patronisierend zurückgewiesen, da die Gefahr bestehe, dass die Rechte von Frauen noch weiter marginalisiert würden, wenn nicht

auch ihre Glaubensvorstellungen in den Entwicklungsprozess einbezogen werden. Andererseits begeben sich Feministinnen aus dem globalen Süden, die versuchen, mittels Konzepten von Gender Kritik an Traditionen in ihren Herkunftsländern zu üben, in Gefahr selbst als „Verräterinnen“ an ihren eigenen Kulturen titulierte zu werden, da sie sich den „westlichen“ Zwängen der Geber unterwerfen. Beispielhaft ist dies etwa im iranischen Diskurs zu sehen: “[...] just as in the West much of the discussion about Islam and Islamist women is conducted in terms of simplistic caricatures, so it is in the case of the perception of Western feminism by the establishment in Iran.” (Afshar zitiert nach Sweetman 1998: 3f)

5.2 Gender und glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen – kritische Stimmen

Der in den vergangenen Jahren entstandene Dialog und die aktive Zusammenarbeit mit glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen haben nicht nur positive Stimmen auf den Plan gerufen. So gibt es unter den VertreterInnen eines gendergerechten Entwicklungsansatzes Befürchtungen, dass diese neu entstandene Zusammenarbeit womöglich die Errungenschaften der letzten 40 Jahre bei der Integration von Gender in der Entwicklungszusammenarbeit untergraben könnte. “Religions have not necessarily been the mouthpiece or friend of marginalised groups, including women, and have on occasion been instrumental in suppressing those voices and in paving the way for oppressive regimes.” (Harper/ Clancy 1998: 74)

5.2.1 Strukturelle Ausblendung

Die AutorInnen, die, wie etwa Caroline Sweetman, davon ausgehen, dass religiöse Institutionen und glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen positive Auswirkungen auf Geschlechtergerechtigkeit haben könnten, vergessen, dass laut ethnographischen Studien (Tadros 2010) die Entwicklungsarbeit dieser Organisationen mit sehr engen Vorstellungen über die Rollen von Frauen und Männern einhergehen. Frauen und Männer profitieren demnach nur von diesen Anstrengungen, wenn sie sich diesen Rollen auch anpassen (vgl. Tadros 2010: 1).

Religiöse Traditionen und glaubensbasierte Organisationen vertreten natürlich ein breites Spektrum an Ideologien, politischen und philosophischen Ansichten und Praktiken hinsichtlich Entwicklung und Gender. Gefahr besteht aber vor allem für Frauen, die in

religiösen Gruppierungen im globalen Süden aktiv sind und sich dort für die Durchsetzung ihrer Rechte einsetzen; ihre Arbeit beruht dabei oftmals auf internationalen Standards. Für eine effektive Zusammenarbeit mit GeberInnen aus dem globalen Norden ist es meist notwendig eine Vertretung zu definieren, die auch die Autorität hat, für die gesamte Glaubensgemeinschaft zu sprechen. Pearson schreibt hierzu, dass nur die mächtigsten Interessen gegenüber den GeberInnen zu Wort kommen. Diese Tendenz, religiöse Gruppierungen als homogen zu betrachten, kann dazu führen, dass der religiöse Diskurs stärker hierarchisiert wird und zugleich innerhalb der Gemeinschaft gewisse Strömungen marginalisiert werden und patriarchale Machtstrukturen gestärkt werden. Vor allem sind es konservative Strömungen innerhalb der Glaubensgemeinschaften, die eine gendergerechte Entwicklung in Frage stellen, wie etwa 1995 in Beijing zu beobachten war, als konservative religiöse Stimmen aus Zentralamerika, dem Vatikan und Iran den Begriff Gender in Frage stellten (vgl. Pearson/ Tomalin 2008: 46ff).

Ich habe bereits an einer anderen Stelle erwähnt, wie wichtig es ist, auch die inneren Machtstrukturen, und somit auch die Genderverhältnisse, von Organisationen zu beleuchten. Frauen engagieren sich grundsätzlich vermehrt im Dienstleistungssektor, auch in Entwicklungsorganisationen. Es ist hingegen kein ungewöhnliches Bild, für säkulare und glaubensbasierte Organisationen gleichermaßen, dass Führungspositionen nicht von Frauen besetzt werden. Bei glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen ist nicht nur ein gesellschaftlich konstruiertes Ungleichgewicht zwischen Frauen und Männern zu beobachten, sondern hinzukommt oftmals ein religiös legitimierter Machtunterschied (vgl. Tadros 2010: 14f). Die hohe Beteiligung von Frauen in glaubensbasierten Organisationen, so ein häufiges Argument, bietet diesen Frauen die Möglichkeit, ihre Interessen zu äußern, sich auch in der Öffentlichkeit zu engagieren und soziale Netzwerke aufzubauen und auszuweiten. Das ist oftmals der Fall, jedoch werden grundsätzliche hierarchische Strukturen zwischen den Geschlechtern nicht abgebaut, sondern lediglich angepasst – eine radikale Dekonstruktion von Rollenbildern und Vorstellungen über Geschlechter, feministischen Gendert-Theorien folgend, findet nicht statt. Es besteht kein Automatismus, der garantieren würde, dass sich die erhöhte Präsenz und Partizipation von Frauen in glaubensbasierten Organisationen auch in häuslichen Machtbeziehungen umsetzt und auch im öffentlichen Leben außerhalb der Glaubensgemeinschaft transformative Prozesse stattfinden. Die hierarchischen und zentralisierten Strukturen innerhalb vieler Glaubensgemeinschaften machen eine „von unten“ stattfindende Transformation der Gender-Beziehungen unmöglich. „If women’s participation

is conditional upon conformity to the central doctrines, this may affect the nature of the choices before them.” (Tadros 2010: 17)

5.2.2 Frauen als Opfer

Frauen werden in der EZA gerne als passive Opfer porträtiert und machen somit, neben Kindern, den größten Anteil der EmpfängerInnen aus. Konservative Geschlechtervorstellungen von Frauen als „aufopfernde Mütter und Pflegerinnen“ werden hier gezielt verwendet und reproduziert. Konstruierte „weibliche Werte“, wie etwa Fürsorge, machen sie zu den idealen Empfängerinnen von Hilfe, christliche Entwicklungsorganisationen perpetuieren durch ihre Hilfe für bedürftige Witwen und Mütter bestimmte Vorstellungen über die Rollen von Frauen (vgl. Tadros 2010: 18ff).

Inwiefern glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen wirklich Einfluss auf Gendervorstellungen haben ist vor allem abhängig von den politischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen vor Ort und von den jeweiligen Geschlechtervorstellungen, wie sie von den Mitgliedern und der Führungsebene der Organisation gehalten werden. Sind die EmpfängerInnen stark abhängig von der „Hilfe“, die sie von diesen Organisationen erhalten, ist die Gefahr deutlich höher, dass sich auch Gender-Verhältnisse an die Vorstellungen der glaubensbasierten Organisation anpassen. Wichtig zu beachten ist vor allem, dass es um Machtbeziehungen geht, die den Einfluss der glaubensbasierten Organisationen im Hinblick auf Gender prägen. Eine eindeutige Aussage, inwiefern glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen Gender-Verhältnisse verändern, ist oftmals nicht möglich. Eine Organisation alleine kann zu unterschiedlichen Facetten des Gender-Diskurses verschiedene Standpunkte einnehmen. So führt Tadros das Beispiel christlicher Organisationen an, die vor Ort ein egalitäres Geschlechterverhältnis propagieren, in ihren Ansichten zu reproduktiven Rechten jedoch ganz klar eine Position einnehmen, die vor allem Frauen gefährdet (vgl. Tadros 2010: 21f).

5.2.3 Gender und die MDGs

In den Millennium-Entwicklungszielen (MDGs) wurde Gender-Gerechtigkeit als ein zentrales Ziel festgelegt. Auch glaubensbasierte Organisationen haben sich den Zielen der MDGs

verschrieben. Kritisch muss hierbei jedoch angemerkt werden, dass sich die MDGs vor allem auf reproduktive Gesundheit von Frauen beziehen. Es sind nicht nur religiöse Organisationen, die zu einem problematischen Umgang mit diesen Themen beitragen können, sondern auch, wie die Autorinnen Ruth Pearson und Emma Tomalin an Hand des Beispiels USA anführen, staatliche Entwicklungspolitiken. Sie legen dar, wie der steigende Einfluss evangelikaler Kirchen auf die staatliche Entwicklungspolitik zu einem problematischen Umgang mit Themen wie Abtreibung oder der Bekämpfung von HIV/Aids führen.

Neben einigen Ausnahmen, ist ein klarer männlicher Bias festzustellen, wenn es darum geht, die Bedürfnisse von Frauen aus religiöser Perspektive zu formulieren. Die Publikationen religiöser Gruppen, welche die Bedeutung der MDGs hervorheben, reflektieren die eigenen Positionen der jeweiligen Glaubensgemeinschaften.. „Instead of a critical engagement with the MDGs from the perspective of different religious positions, religious leaders are given a platform to (re)present essentialist views.“ (Pearson/ Tomalin 2008: 50) Die öffentlichen Unterstützungserklärungen porträtieren oftmals traditionelle Geschlechterrollen, heben etwa die Bedeutung von Frauen als Mütter oder Pflegende hervor, oder aber als „Ärmste der Armen“; sie stellen diese Positionen jedoch nicht in Frage und nicht in Zusammenhang mit politischen und wirtschaftlichen Strukturen, die Frauen in diese Rollen pressen. „This absence raises questions about the accountability of religious leaders who are able to assert their commitment to the MDGs without recognizing that religions, religious institutions and practices can, in practice, be part of the problem as well as the solution.“ (Pearson/ Tomalin 2008: 51). Tomalin und Pearson warnen eingängig vor der Gefahr, vor allem für bereits erkämpfte Rechte von Frauen und Gendergerechtigkeit, bei der neuen Koalition, die zwischen säkularen EntwicklungsakteurInnen und religiösen AkteurInnen entstanden ist. „The trend to reverse the separation of church and state (anti-secularism) has created new challenges for development policy, particularly in the area of gender equality, given that political control over the personal and sexual conduct of women is a key element in such regimes.“ (Pearson/ Tomalin 2008: 59)

5.2.4 Zusammenfassung der wichtigsten Kritikpunkte

Es ist vor allem von Bedeutung, dass westliche GeberInnen bzw. Organisationen aus dem globalen Norden erkennen, dass nicht nur glaubensbasierte Organisationen eine Stimme und Strömung vertreten, sondern auch kritischere und marginalisierte Stimmen gehört werden

müssen. Es gibt aus Sicht eines gendergerechten Entwicklungsansatzes keine eindeutige Position gegenüber einflussreichen religiösen Stimmen: Es ist möglich, dass ein stärkerer Einfluss religiöser Organisationen in der EZA negative Konsequenzen haben könnte, aber es besteht auch die Hoffnung, dass aus der Zusammenarbeit zwischen säkularen AkteurInnen und glaubensbasierten Organisationen alternative Ansätze gewonnen werden können. Hierbei geht es vor allem um die Möglichkeit, Lehren und religiöse Texte kritisch und alternativ zu interpretieren, um sie als Mittel für das Empowerment von Frauen nutzen zu können (vgl. Pearson/ Tomalin 2008: 52).

Neben den bereits genannten Kritikpunkten muss grundsätzlich die Kompetenz und Zuständigkeit der religiösen Institutionen und Organisationen, sich in Entwicklungsfragen zu äußern, in Frage gestellt werden. Der Autor Rick James führt Beispiele aus gemeinsamen Projekten mit glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen an, die relativ negative Erfahrungen nach sich zogen, etwa paternalistische Haltungen innerhalb der kirchlichen Organisationen, die Bevorzugung eigener Mitglieder bzw. die Nutzung von für Entwicklungsprojekte gedachten Mittel für Evangelisierungs- und Missionierungsprojekte. In einigen Fällen sei es sogar dazu gekommen, dass die religiösen Organisationen implizit und explizit diktatorische und unterdrückende Regimes unterstützt hätten und in wenigen Fällen seien Konflikte mit anderen Religionen oder Glaubensrichtungen geschürt worden. Rick James nennt ein weiteres Problem, das jedoch nicht ausschließlich auf glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen zutrifft, jedoch die Zusammenarbeit erschwert: fehlende Rechenschaftspflicht, mangelnde personelle, inhaltliche und finanzielle Kapazitäten, sowie fehlendes Monitoring und Evaluationssysteme (vgl. James 2011: 110f).

Es lässt sich somit ein differenziertes Bild der möglichen Auswirkungen zeichnen, die eine verstärkte Einbindung sowohl religiöser Institutionen als auch von Glaubensfragen in die Entwicklungszusammenarbeit haben kann. Zum einen sind Kirchen Orte an denen Frauen sozial aktiv werden können zum anderen sind Religionen aber auch domestizierende und konservative Kräfte. Entwicklung steht im globalen Süden eindeutig in der Tradition des Kolonialismus in dessen Fußstapfen die EZA oftmals trat, maßgeblich beeinflusst von christlichen Missionstätigkeiten. Religiöse Autoritäten haben ihre Verbündeten in sozial, politisch und wirtschaftlich mächtigen AkteurInnen gesucht und gefunden. Theologische Doktrinen reflektierten aus diesem Grund lange Zeit die Interessen der Mächtigen, boten Rückhalt für die ungehemmte Ausbreitung des Kapitalismus und verbreiten westliche Ideologien weltweit (vgl. Walker 1999: 16). Christliche Kirchen propagierten in ihren

Ansichten zur Natur des Menschen ein dezidiert frauenfeindliches Bild. Die Kontrolle über die Sexualität von Frauen ist in patriarchalen Kulturen von größtem Interesse und diese versuchte Kontrolle wird von christlichen Moralvorstellungen und gesellschaftlichen Rollenzuschreibungen gestützt. Frauen wird die Kontrolle über ihre eigenen Körper entzogen, etwa durch ein Verbot von Schwangerschaftsabbrüchen, wie es von der römisch-katholischen Kirche verfolgt wird. Die negativen Auswirkungen solcher frauenfeindlichen Einstellungen reflektieren sich nicht nur in den sozialen Beziehungen von Frauen auf persönlicher Ebene, sondern finden auch Widerhall in legislativen Entscheidungen in Staaten, die stark von christlichen Traditionen dominiert werden. Frauen werden in diesen Staaten zu Menschen zweiter Klasse (vgl. Walker 1999: 17). Von christlichen KirchenvertreterInnen wird gern von der Heiligkeit der Familie als zu verteidigendes Gut gesprochen. „Our concerns have been the sanctity of the family, reconciliation, restoring marriages, when often the first need is for an end to violence, for safety for women and children, and for justice for the oppressed.“(Gnanadason zitiert nach Walker 1999: 17). Bridget Walker zitiert ein Projekt des *World Council of Churches*, welches feststellte, dass in religiösen Institutionen weltweit ein eindeutig traditionelles, hierarchisches und patriarchales Bild von Familie dominiert, in der Frauen eine untergeordnete Rolle spielen. Frauen, die diese nahezu heilige patriarchale Ordnung in Frage stellen werden als Gefahr für die gesamte Institution Kirche wahrgenommen. Christliche Feministinnen, so Walker, könnten somit als Zerstörerinnen von Beziehungen, Familien und allem, was heilig ist, dargestellt werden (vgl. Walker 1999: 18).

Die Hypothesen dieser Arbeit gehen davon aus, dass glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen nicht auf feministische Ansätze zu Gender und auch Entwicklung eingehen und dadurch auch an transformativem Potential einbüßen. Das vergangene Kapitel hat die wichtigsten Fragestellungen bearbeitet, die auftreten wenn die Schnittpunkte zwischen Gender, Entwicklung und Religion untersucht werden. Dabei haben sich relativ deutlich zwei Positionen herauskristallisiert. Einerseits jene die davon ausgehen, dass eine stärkere Einbindung religiöser AkteurInnen in der EZA unumgänglich ist, da diese potentiell entscheidende Alternativen für Entwicklung aufzeigen können. Andererseits jene, die in glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen vor allem bremsende Kräfte sehen, die bereits erreichte feministische Errungenschaften gefährden und Gender-Gerechtigkeit nicht zum Ziel haben. Der nächste Abschnitt wird nun einen Teilbereich der Religionswissenschaften vorstellen, der auch feministische Theorien thematisiert und diese in Verbindung mit religiösen Lehren zu bringen versucht. Allerdings zeigt sich auch hier das feministische Religionswissenschaften eine Randerscheinung darstellen. Ich sehe mich in

meinen Hypothesen weiterhin bestätigt, da auch das Engagement feministischer ReligionswissenschaftlerInnen wenig beigetragen hat, um Gender-Gerechtigkeit als inhärenten Bestandteil der Arbeit glaubensbasierter Entwicklungsorganisationen zu etablieren.

5.3 Feministische Religionswissenschaften

5.3.1 Feminismus und Religion – Die Anfänge

„Feministische Theologie will die immer schon in Theologie eingeschriebene Geschlechterdifferenz sichtbar machen, kritisch analysieren und Theologie im Sinne der Option für Freiheit, Würde und Gerechtigkeit von und für Frauen neu schreiben.“ (Moser 2005: 127)

Welche Rollen spielen feministische Theorien aber tatsächlich in der christlichen Religionswissenschaft und ist es möglich christliche Werte mit feministischen Anliegen zu vereinen? Dieses Kapitel soll einen kurzen Überblick über die Entstehungsgeschichte feministischer Theologie sowie aktuelle Debatten und Widersprüche liefern. Bei der Präsentation der Ergebnisse meiner Diskursanalyse zur Dreikönigsaktion, im vorletzten Kapitel dieser Arbeit, gehe ich dann näher auf die Frage ein, inwiefern sich christliche Hilfswerke auch auf feministische Ansätze, eventuell auch aus der feministischen Religionswissenschaft, beziehen.

In den deutschsprachigen Religionswissenschaften war lange Zeit ein genderzentrierter Blick kaum verbreitet, umgekehrt wurden auch kaum Erkenntnisse aus der Religionswissenschaft in die Gender Studies aufgenommen, da die Erforschung religiöser Tradition bisher zum Großteil der Theologie zugeschrieben wurde (vgl. Höpflinger u.a. 2008: 11). Erst ab der Jahrtausendwende wurde ganz konkret Gender auch in den Religionswissenschaften verstärkt thematisiert, die Beschäftigung mit diesem Konzept wird in der Literatur als neue Wende beschrieben. „[...] Twenty years ago the curriculum of the study of religion reflected a reality best described as androcentric. It was other things as well – monocultural, with Euro – North American hegemony so intact as to be invisible, racist and [...] class defined and elitist.“ (Warne zitiert nach Höpflinger u.a. 2008: 13. Die Perspektive der Religionswissenschaften, vor der Auseinandersetzung mit Gender, wird also als eine beschrieben, die jegliche anderen Positionen und Blickwinkel ausblendet, die nicht zu ihrem Selbstverständnis gehören. Die Aufnahme von Forschungsergebnissen aus den Gender Studies hat zum einen zu einer

Erweiterung der Zugänge zu den religiösen Traditionen, zum anderen aber auch zu einer differenzierteren Sicht auf Gender geführt.

Unter Gender werden weibliche und männliche Bilder, Rollen, Zuweisungen und Funktionen, aber auch unterschiedliche Möglichkeiten und Ausdifferenzierungen zwischen Geschlechtern verstanden. Fragen nach der Machtstruktur, nach gesellschaftlichen Identitäten werden durch diese diachron und synchron vermittelt und reguliert. AutorInnen wie Anna-Katharina Höpflinger führten die langjährige Verweigerung der Religionswissenschaften gegenüber dem Konzept und Begriff „Gender“ auf die Tatsache zurück, dass die Verwendung von Gender eine Untersuchung und Veränderung der Machtstrukturen in allen wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Bereichen mit sich bringt (vgl. Höpflinger u.a. 2008: 14). Gender-kritische Reflexionen tragen etwa dazu bei, Unvoreingenommenheit, die in religiösen Systemen, aber auch in der Forschung als Ideal hochgehalten wird, als hinterfragbar aufzudecken. Der angenommene grundlegende Gegensatz zwischen Objekt und Subjekt wird als naiv entlarvt (vgl. Bühler 2008: 26). Die wissenschaftlichen Grundprinzipien der modernen westlichen Wissenschaft, wie etwa Objektivität, Distanziertheit, Wertneutralität, werden in Frage gestellt. Die Grenzen der Objektivität aufzuzeigen ist eine Arbeit zu der die Gender-Forschung viel beigetragen hat und beiträgt (vgl. Bühler 2008: 27).

Die Entwicklung der Gender Studies in den 1970er Jahren führte zu revolutionären Erkenntnissen und kühnen Theorien, die einen Paradigmenwechsel in den Sozial- und Geisteswissenschaften einläuteten. Mittlerweile gibt es rege Forschungstätigkeiten mit genderkritischer Perspektive und es ist eine große Menge an Überblicksliteratur in allen Sprachen entstanden. Die Gender-Blindheit in den Religionswissenschaften sieht die Religionswissenschaftlerin Ursula King jedoch noch nicht gänzlich überwunden, genauso jedoch auch die Religions-Blindheit in den Gender Studies (vgl. King 2008: 29f). Für die Religionswissenschaften sieht King noch ein großes Potential, vom Konzept Gender zu profitieren. Die Religion ist, ebenso wie alle anderen gesellschaftlichen Bereiche, nicht genderneutral.

„[...In der] gegenwärtigen Diskussion um die Gender-Kategorie [...], ist es von religionswissenschaftlichem Standpunkt her wichtig zu erforschen, welchen Zugang zu Geist- und Transzendenzerfahrungen Frauen in ganz verschiedenen Religionen haben, wie das Wirken des Geistes im Spannungsfeld der Geschlechter in der Vergangenheit gesehen wurde und wie es sich jetzt zum Teil auf ganz anderen Wegen entwickelt.“ (King 2008: 38)

Theologie bedeutet wörtlich so viel wie der Diskurs über Gott, historisch betrachtet wurde die Theologie epistemologisch gesehen lange Zeit als neutral wahrgenommen. Wie soziale Charakteristika, etwa *race*, Klasse oder auch Gender, Theologie mitprägten, wurde ausgeblendet. An diesem Punkt setzt die feministische Theologie an und kritisiert diese angebliche Neutralität. Sie argumentiert, dass Theologie androzentrisch und ausschließend funktioniert, mit einem klaren Bias gegenüber Frauen. Ursprünglich entstanden feministische Theologien vor allem in protestantischen und katholischen Religionswissenschaften sowie in der jüdischen. Im Laufe der 1960er Jahre traten hier die feministischen Theologien erstmals in Erscheinung. Einen wichtigen Wendepunkt stellte der Kongress der römisch-katholischen Bischöfe in Kolumbien im Jahr 1968 dar. Erstmals wurde von einem Teil der katholischen Kirche die Mitschuld an der Unterdrückung der Armen in Lateinamerika zugegeben. Aus dieser Einsicht entwickelte sich die Befreiungstheologie, die festhielt, dass eine kritische Reflexion der christlichen Praxis von Nöten ist. Sie strebte eine Kombination aus politischem und sozialem Aktivismus als Ausdruck christlicher Praxis verbunden mit einer marxistisch geprägten Analyse an. Etwa zeitgleich bildete sich in den USA die ‚Black theology‘ heraus, beide Strömungen wurden jedoch auch von feministischer Theologie für ihre maskulinen Gottesvorstellungen und für ihre teilweise gewalttätige Rhetorik kritisiert. Eine Pionierin der religionswissenschaftlichen Frauenforschung, so die Wissenschaftlerin Birgit Heller, ist Rita Gross, die das androzentrische Paradigma der bis dahin stattfindenden Religionswissenschaften in Frage stellt. Frühe Formen einer feministischen Kritik sind allerdings schon im 19. Jahrhundert zu finden, etwa die Verfassung der ‚The Woman’s Bible‘ durch Elizabeth Cady Stanton (vgl. Heller 2010: 710ff).

5.3.2 Die Erfahrungen von Frauen

Kritik an feministischen Theologien wurde im globalen Süden laut, von ‚Black womanist theology‘ oder auch von ‚Mujeritas‘ aus Lateinamerika: Sie sei ein Produkt einer privilegierten weißen Gruppe von Frauen, die Rassismus und Klasse ausblende. Auch aus Asien kam Kritik an feministischen Theorien, die vor allem im Westen entstand. Aus einem postkolonialen Blickwinkel wird feministischen Theologinnen Ethnozentrismus vorgeworfen. Kritik an heteronormativen Vorstellungen, die auch die feministische Theologie prägen, kam von feministischen Theologinnen wie Carter Heyward. Knackpunkt für viele feministischen Theologinnen ist die Frage, ob es möglich ist einer religiösen Tradition treu zu bleiben, die

eigentlich grundlegend sexistisch ist. Ein prominentes Beispiel ist hier Mary Daly, die als eine der ersten feministischen Theologinnen gilt und ihre religiöse Tradition hinter sich lässt. (vgl. Code 2000: 471ff).

Birgit Heller schreibt, dass Religion und Geschlecht in vielerlei Hinsicht zusammenhängen, zum einen, weil religiöse Traditionen, Begriffe, Rituale etc. geschlechtsspezifisch geprägt sind, und zum anderen stehen Geschlechterrollen, Bilder, Stereotype und auch Ideale einer bestimmten Kultur immer auch in einer ständigen Wechselwirkung mit deren religiös-philosophischem Erbe (vgl. Heller 2010: 713). Wenn auch ein feministischer Zugang in den Religionswissenschaften als „Spezialdiskurs“ mittlerweile etabliert ist, hält es Birgit Heller für unwahrscheinlich, dass die Kategorie Geschlecht in den gesamten religionswissenschaftlichen Forschungszusammenhang integriert wird. Sie sieht auch wenig Aussicht auf Veränderung der methodologischen Basis der religionswissenschaftlichen Forschung und somit auf eine Veränderung der Wissenskonstruktion (vgl. Heller 2010: 714).

Genauso wenig wie es aber eine feministische Theorie oder *den* Feminismus gibt, gibt es auch nicht *die* feministische Theologie. Die Kategorien Geschlecht, Frau, Mann sind in unterschiedlichen Strömungen immer wieder different verstanden worden. Moser arbeitet jedoch drei Eckpfeiler der feministischen Theologie heraus. Zum einen *handelt* die Theologie, damit will sie sagen, dass theologische Ansätze Wirklichkeit schaffen für die pastorale und kirchliche Praxis, aber ebenso für gesellschaftliche Wirklichkeiten verantwortlich sind. „Diese Wirklichkeiten analysiert feministische Theologie als gegendert.“ (Moser 2005: 128). Theologie ist Teil der Gesellschaft und daher immer auch gesellschaftspolitisch, auch wenn diese Botschaft oftmals nicht sichtbar gemacht wird. Genau hier setzt die feministische Theologie an, um diese gesellschaftspolitischen Botschaften aufzudecken.

„[...] feministisch-theologische Analysen [zeigen], dass eine Theologie, welche das Erdulden von Leid als tugendhaft betont und Erlösung ausschließlich im Jenseits verortet, kombiniert mit einer Sexualmoral, welche die Familie als Wert verabsolutiert, dazu beitragen können, Frauen in Gewaltsituationen zu halten.“ (Moser 2005: 128)

Einen weiteren Eckpfeiler der feministischen Theologie bezieht Moser aus den Erfahrungen von Frauen. Da Theologie *handelt*, ist sie auch nicht neutral, die Erfahrungen von Frauen sind für die feministischen Theologien von zentraler Bedeutung. Diese Feststellung ist jedoch mit Vorsicht zu genießen, da wiederum auf die Kategorie „Frau“ zurückgegriffen wird, obwohl es eine durchaus umstrittene Kategorie ist. Moser arbeitet trotzdem mit den Kategorien Frauen und Männer weiter.

„Indem feministische Theologie in den Erfahrungen von Frauen liest, entwickelt sie ihre Analyse herrschender Wirklichkeit und Gesellschaft und deckt, ausgehend von diesen Erfahrungen gesellschaftliche Strukturen auf. Es geht also darum, zum einen ein vollständiges Bild der Lebensrealität von Frauen zu entwerfen und einzusehen, und zum anderen gleichzeitig eine Analyse der Bedingungen, und Strategien anzuvisieren, die eine Veränderung herbeiführen können.“ (Volkwein zitiert nach Moser 2005: 129)

Die Erfahrungen von Frauen haben demnach eine kritische Funktion, sie sollen androzentrische Theologien und Verallgemeinerungen entlarven.

„Diese herkömmlichen Theologien erscheinen nun als „Männertheologien“: Sie werden formuliert und getragen von Männern, deren Erfahrungshintergrund und Blickwinkel theologisch zur Wirkung kommen. Ihren Erfahrungshintergrund verbergen sich die etablierten Theologen im Allgemeinen, indem sie seine Partikularität nicht als theologisch reflektieren, sondern von ihm abstrahieren oder ihn mit universalen Anspruch oder göttlicher Autorität versehen.“ (Schaumberger zitiert nach Moser 2005: 129)

Die Beachtung der Erfahrungen von Frauen ermöglicht den Blick auf Alternativen im theologischen Denken, sie übernehmen eine konstruktive Funktion. Auf die Erfahrung von Frauen zurückzugreifen, geht auf die *consciousness raising groups* in den USA der 1970er Jahre zurück. Das Erfahrungskonzept in der feministischen Theologie, wie auch in anderen feministischen Theorien, wird auch starker Kritik unterzogen, da Erfahrungen von Frauen als universell gültig angesehen werden. Andere Identitäts- und Ausschlussmechanismen, wie Klasse oder *race*, werden der Kategorie „Frau“ oder dem Sexismus erst nachgereiht.

„Es bedurfte der Kritik Schwarzer Frauen und „Women of Colour“ [...], um ins Weiße Mittelschichts-Bewusstsein zu rufen, dass damit in der Frauenbewegung einer Herrschafts- und Dominanzstrategie reproduziert wurde, welche die Androzentrismuskritik entlarvt, die Strategie nämlich, bestimmte Erfahrungen zur allgemeinen Norm zu erheben und so andere Erfahrungen zu marginalisieren bzw. unsichtbar zu machen.“ (Moser 2005: 131f)

Als Antwort auf diese häufig geäußerte Kritik entwickelte die Theologin Delores Williams ein dreidimensionales Paradigma *race/Klasse/Geschlecht*, um die Vielschichtigkeit der Unterdrückung und Gewalt, die schwarze Frauen erfahren, auszudrücken, und benannte diese Form der Erfahrung „Wildniserfahrung“. Die bedeutende Erkenntnis für feministische Theorien, dass die Erfahrungen von Frauen nicht nur die der Unterdrückung sind, sondern immer auch die der Mittäterinnenschaft, wurde erst durch die Kritik Schwarzer Frauen eröffnet. Die Gefahr in der Konzentration auf die Erfahrung liegt in der möglichen Naturalisierung ideologischer und konditionierter Kategorien, darüber hinaus sind sie anfällig für kulturellen Essentialismus, wie es Moser ausdrückt. Erfahrungen von Frauen als „wahrer“

anzunehmen als den in der herrschenden Wissenschaft anzutreffenden Androzentrismus ist nicht unproblematisch (vgl. Moser 2005: 134).

Postkoloniale Theorien können in dieser Situation einen Weg weisen, um trotzdem mit Erfahrungen zu arbeiten. Das erfahrungsorientierte Sprechen und Schreiben ist für marginalisierte Gruppen ein Mittel zur Kontrolle über eigene Repräsentation und bringt in öffentlichen Diskussionen Anliegen ein, die in dominanten Ideologien ausgeschlossen werden. „[...] die Erzählungen marginalisierter Erfahrungen können ein mächtiges Mittel für Dritte-Welt-Frauen sein, um politische und epistemische Handlungsmacht zu erlangen.“ (Stone-Mediatore zitiert nach Moser 2005: 134). Erfahrungen sind nicht Quellen wahren Wissens, sondern vielmehr politische Strategien zur Veränderung des dominanten Wissens und zur Beteiligung Marginalisierter an der Wissensproduktion. Immer noch bleibt jedoch die Frage, wessen Erfahrungen hierbei herangezogen werden sollen oder müssen. Moser spricht sich hierbei für das Privilegium der Erfahrungen von Frauen aus, deren Überleben permanent gefährdet ist – sie können ein epistemologisches Privileg genießen (vgl. Moser 2005: 135).
Führt Leiden allerdings automatisch zu reinem und unschuldigem Wissen?

„Wenn erfahrungsbezogene, feministische Theologie nachhaltig gesellschaftsverändernde und frauenbefreiende Kraft entwickeln will [...] muss sie einen möglichst inklusiven Begriff von Frauen-Erfahrungen entwickeln, der gerade die Unterschiede innerhalb der Erfahrungen von Frauen, Erfahrungen von (Mit-) Täterin-Sein, von Dominanz und Privilegien in die feministisch-theologische Reflexion mit einbezieht.“ (Moser 2005: 135)

Kritisiert werden von Moser, Bezug nehmend auf die Wissenschaftlerin Marcella Althaus-Reid,

„[...] feministisch-theologische Projekte wie die Etablierung weiblicher Gottesbilder – welche, wie Althaus-Reid feststellt, interessanterweise meist mit Reproduktion verbunden sind, z.B. Gott als Mutter- oder die Etablierung einer Christa am Kreuz. Derartige Repräsentationen mögen die Theologie bereichert haben, würden aber eine dualistische symbolische Ordnung der Geschlechter reproduzieren.“ (Moser 2005: 140)

Althaus-Reid entwickelt die „indecent theology“, die eine Auflösung der dualistischen Geschlechterordnung anstrebt. Ansätze aus der Queer Theory werden übernommen, um nicht nur die Konstruktion der Geschlechter zu thematisieren, sondern darüber hinaus auf die soziale Konstruktion von Sexualität einzugehen. Althaus-Reid kommt dabei zum Schluss, dass das Christentum eigentlich nur als ein Projekt der geschlechtsspezifischen Unterwerfung anzusehen ist. Als Beispiel führt sie hier etwa die in Kolonien von MissionarInnen eingeführte Zwangsheterosexualität.

Ein Randbereich der Religionswissenschaften hat sich also sehr gründlich mit feministischen Theorien auseinandergesetzt und versucht durch einen feministischen Blickwinkel Veränderungen innerhalb religiöser Traditionen zu ermöglichen. Als Fragezeichen bleibt allerdings weiterhin bestehen was auch Mary Daly offenbar bewegt hat, kann eine Religion, die auf geschlechtsspezifischen Unterscheidungen und Diskriminierungen grundlegend basiert überhaupt mit feministischen Forderungen in Einklang gebracht werden. Der Ansatz religiöse Lehren und Praktiken aus der Erfahrung von Frauen heraus zu betrachten ist sicherlich ein wichtiger Schritt, um zu mehr Gender-Gerechtigkeit zu führen. Die feministischen Religionswissenschaften stellen auf jeden Fall einen sehr spannenden Ansatzpunkt dar und würden mit Sicherheit auch für engagierte glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen Wege aufzeigen, um sich intensiv mit Gender auseinanderzusetzen. Allerdings weist sowohl der nächste Abschnitt dieses Kapitels, als auch meine abschließende Analyse darauf hin, dass das Interesse an feministischer Religionswissenschaft in Organisationen mit konfessionellem Hintergrund gering ist. Immer noch dominiert zu einen ein heterosexuelles, duales Geschlechtsbild und in diesem eine klare männliche Vormachtstellung. Meine Forschungsfrage bezüglich der Gender-Konzepte in glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen wäre leichter zu beantworten, wenn in diesen Organisationen Bezüge oder gar eine gewisse Nähe zu den feministischen Religionswissenschaften erkennbar wäre. Eine solche Auseinandersetzung oder Annäherung lässt sich bislang allerdings weder von mir noch von einigen namhaften AutorInnen feststellen, wie ich in den letzten Kapitel dargestellt habe.

5.4 Ausblick

Heftige Kritik an der vermehrten Einbindung religiöser Organisationen in die Entwicklungszusammenarbeit übt, neben den zahlreichen bereits genannten Stimmen, auch der bekannte Wirtschaftswissenschaftler Amartya Sen. Vor allem religiösen Führungspersönlichkeiten sollte nicht eine Bühne in der EZA geliefert werden, die sich über ihre religiösen Kompetenzen hinaus bewegen. Die religiösen Werte zu stark zu betonen, würde dazu führen, dass andere, nicht-religiöse Werte an Bedeutung verlieren.

„The efforts to recruit mullahs and the clergy to play a role outside the immediate province of religion could, of course, make some difference in what is preached in mosques or temples. But it also downgrades the civic initiatives people who happen to be Muslim by

religion can and do undertake (along with others) to deal with what are essentially political and social problems.” (Sen zitiert nach Clarke/ Jennings 2008: 262)

Aus den Fällen in denen die Zusammenarbeit mit religiösen AkteurInnen bereits institutionalisiert wurde lassen sich erste Erfahrungen ziehen. Etwa an Hand des Beispiels Weltbank. Es kam, wie bereits erwähnt, unter der Präsidentschaft von Wolfensohn zu einer verstärkten Zusammenarbeit, diese beschränkte sich jedoch auf relativ große Organisationen, die zum einen die notwendigen Kapazitäten hatten und zum anderen eine internationale Vertretung, um mit der Weltbank in Verbindung treten zu können. Die Begegnungen fanden auch stets auf höchster Ebene statt, dominiert von Männern. Lokale und kleinere Organisationen wurden nicht in den Dialog involviert. Thematisch gesehen wurde die Zusammenarbeit klar von der Weltbank dominiert. Keinerlei Initiativen kamen von den religiösen VertreterInnen. Die asymmetrischen Machtstrukturen zwischen globalem Norden und Süden, zwischen GeberInnen und EmpfängerInnen, zwischen institutionalisierten Religionen und informellen religiösen AkteurInnen setzte sich somit auch in diesem Fall fort und büßt dadurch auch viel an transformativem Potential und möglichen Entwicklungsalternativen ein (vgl. Holenstein 2010: 74). Daraus lässt sich schließen, dass jene Ansätze, die darauf bauen, dass von religiösen Organisationen revolutionäre und alternative Entwicklungsstrategien ausgehen wohl enttäuscht werden. Die grundsätzliche Machtungleichheit, die das Feld der Internationalen Zusammenarbeit prägt wird von religiösen AkteurInnen nicht durchbrochen, vielmehr kann davon ausgegangen werden, dass die etablierten, und somit mächtigen Religionen Teil der, auf ökonomischer und politischer Macht aufbauenden, dominanten Institutionen bilden. Es gibt zwar durchaus innerhalb dieser Religionen Einzelne oder Gruppen, wie etwa einige feministische ReligionswissenschaftlerInnen, die diese Ungleichheiten erkennen und verändern wollen, ihre Stimmen werden allerdings im dominanten Diskurs nicht gehört. Trotzdem bleibt, meiner Ansicht nach die Notwendigkeit weiterhin bestehen sich mit dem Thema religiöser AkteurInnen in der EZA auseinanderzusetzen. Die bisherige Arbeit hat hier auch gewisse Ansätze herausgearbeitet die im Hinblick auf Gender potentiell emanzipatorische Ansätze aufzeigen. Religion gänzlich auszublenden stellt sich für mich weiterhin nicht als tragbare Option dar, da ihre Bedeutung und ihr Einfluss auf Menschenleben ungebrochen bleibt. und die Vorstellung einer Gesellschaft, die von religiösen Einflüssen unabhängig ist auch problematische Züge aufweist. Wie Amartya Sen bin ich aber der Ansicht, dass religiöse Identitäten, neben anderen, berücksichtigt werden sollen.

„The very distinction between religious and secular is a product of the Enlightenment that was used in orientalism to draw a sharp opposition between irrational, religious behaviour of the Oriental and rational secularism, which enabled the westerner to rule the Oriental.“ (Van der Veer zitiert nach Clarke/ Jennings 2008: 266)

5.5 Zukunft der Entwicklungszusammenarbeit mit glaubensbasierten Organisationen

Westliche GeberInnen befinden sich oftmals in einer schwierigen Situation, wenn es zu entscheiden gilt, mit welchen glaubensbasierten Organisationen zusammengearbeitet wird. Stark missionarisch agierende Organisationen werden für gewöhnlich von öffentlichen säkularen GeberInnen als Partnerinnen abgelehnt. Ihre stärker werdende Rolle lässt sich allerdings nicht ignorieren, und ihr durchaus weitreichender Einfluss sowie ihre Mittel machen es notwendig, sich eingehender mit ihnen auseinanderzusetzen. Die Zusammenarbeit und das bessere Verständnis der Arbeit der glaubensbasierten Organisationen kann zudem den Vorteil bringen neue EmpfängerInnen zu erreichen.

„In the past, donors with a secular world view often failed to connect with, or even alienated, large groups of intended beneficiaries because of their failure to understand the faith tradition and its political and cultural import or to acknowledge and engage with representative organizations.“ (Clarke 2008: 41)

Einige AutorInnen plädieren dafür, glaubensbasierte Organisationen nicht als Ausnahmen in der internationalen Entwicklungszusammenarbeit anzusehen.

„[...] faith-based organizations are not alone in having their values, motives and actions questioned by outside observers. Faith-based organizations do not form a ‘sector’ in the sense of all agencies adopting a single, shared value system, in the same way that secular development organizations take a myriad of forms and adopt a wide range of values. Moreover, the faith-based organization does not operate in a separate realm from principles of social justice, human rights, notions of equity and equality.“ (Clarke/ Jennings 2008: 269)

Als Anleitung, wie die EZA und Entwicklungsforschung grundsätzlich mit den Dimensionen Religion und Spiritualität oder Glaube umgehen soll, nennt Ver Beek den Umgang mit indigenem Wissen. Literatur, die hervorhebt, wie wichtig es ist, indigenes Wissen über Ökologie, Gesundheit und Landwirtschaft kennen zu lernen und vor allem zu respektieren, kann auch Ausgangspunkt für die Befassung mit Spiritualität sein (vgl. Ver Beek 2000: 41f).

Bei aller Offenheit, die den religiösen AkteurInnen in der EZA entgegengebracht werden soll darf allerdings nicht vergessen werden, dass es eine Vielzahl anderer nicht-religiöser AkteurInnen gibt, die ebenso alternative Ansätze für Entwicklung hervorbringen. Das angebliche Potential der glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen darf nicht dazu führen, dass ausschließende, sexistische und rassistische Anschauungen und Praxen kritiklos akzeptiert werden. Religion ist als eine identitätsstiftende Institution für Menschen anzuerkennen und zu respektieren ebenso aber auch andere Aspekte der menschlichen Identität. In Bezug auf eine gendergerechte Entwicklung und eine Verwirklichung genderkritischer Ansätze, die über rein rechtliche Gleichstellung hinausgeht, stehen glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen wohl kaum zur Verfügung.

6. ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT DER KATHOLISCHEN KIRCHE IN ÖSTERREICH

Bisher hat sich diese Diplomarbeit auf theoretischer Ebene mit Fragen der Beziehungen zwischen den umfassenden Konzepten Religion, Gender und Entwicklung auseinandergesetzt. Bereits in der Einleitung zu dieser Arbeit wurde erwähnt wie breit dieses Thema ist, aus diesem Grund erschien es mir auch notwendig mich auf eine spezifische glaubensbasierte Entwicklungsorganisation zu konzentrieren, um an Hand dieser eine kritische Analyse ihrer Gender-Konzepte vorzunehmen. Ich werde im Folgenden genauer auf die katholische Entwicklungszusammenarbeit und die Dreikönigsaktion eingehen. Die katholische Kirche weist im Hinblick auf Gender-Gerechtigkeit einige Besonderheiten auf, die ich präsentieren möchte, das stellt auch einen wichtigen Schritt für die Beantwortung meiner Forschungsfrage dar, da die Dreikönigsaktion als katholische Organisation natürlich von deren Perspektiven geprägt ist. Inwiefern sich die Gender-Konzepte der Dreikönigsaktion von denen der offiziellen katholischen Kirche in Österreich unterscheiden wird sich bei der Darstellung der Ergebnisse meiner Diskursanalyse im abschließenden Kapitel herausstellen.

6.1 Geschichte der katholischen Entwicklungszusammenarbeit

Religiöse Institutionen sind, wie ich bereits festgehalten habe, sowohl im Entwicklungsdiskurs als auch in der Praxis der Entwicklungszusammenarbeit mittlerweile zu bedeutenden AkteurInnen geworden. Diese Rolle lässt sich auf zwei Ursachen zurückführen: Zum einen entwickelte sich historisch gesehen ein Großteil der bedeutenden Entwicklungsorganisationen aus der Tradition der christlichen Missionen heraus. Zum anderen sehen viele der religiösen Institutionen es als ihre „Pflicht“ an Menschen in Not zu helfen. Ich möchte im folgenden Kapitel einen Überblick über die Grundlagen der Entwicklungszusammenarbeit der katholischen Kirche geben wie sie auch für die Dreikönigsaktion wirksam sind.

In den Entwicklungsanstrengungen katholischer Institutionen lässt sich seit dem zweiten Vatikanischen Konzil eine Veränderung feststellen. Insgesamt kam es seit der Industriellen Revolution zu einem graduellen Neuverständnis der Aufgaben der katholischen Kirche. Die neuen sozialen Problemlagen, wie sie durch die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Veränderungen in diesem Zeitalter auftraten, führten zur Entwicklung der katholischen Soziallehre. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird verstärkt von Partnerschaft

gesprochen, im Gegensatz zu einer paternalistischen Hilfspvorstellung, die vorher auch offen herrschte. Allerdings sollte nicht außer Acht gelassen werden, dass Entwicklungsbemühungen keineswegs von Missionsarbeit zu trennen sind. Für viele glaubensbasierte Organisationen wäre es unmöglich ihre Entwicklungsarbeit von religiöser und pastoraler Arbeit zu trennen. Ich gehe bei der Präsentation der Ergebnisse meiner Diskursanalyse noch näher darauf ein, möchte aber bereits an dieser Stelle vorwegnehmen, dass auch die Dreikönigsaktion Missionsarbeit als Teil ihres Auftrags interpretiert. Ihre Entwicklungskonzepte beruhen auf einem „ganzheitlichen“ Verständnis, das soziale, politische, wirtschaftliche und natürlich auch kulturelle und religiöse Aspekte miteinbezieht (vgl. Faschingeder 2007: 29f). „The development activities of religious communities (such as advocacy, participation in political debate, or the delivery of social services) are not ‘add ons’ that came with the development age; they are a part of what a religious community understands itself to be. There are profound links between worship and development activities.“ (Deneulin/ Bano 2009: 73). Mission ist ein Kernelement des Christentums, aus dem jedoch oftmals Spannungen entstehen zwischen der sozialen Verantwortung, die sie sich gewillt sehen zu übernehmen, und der Arbeit der Missionen sowie der theologischen Arbeit (vgl. Deneulin/ Bano 2009: 74f). „[...] action on behalf of justice and participation in the transformation of the world is a constitutive dimension of the preaching of the gospel.“ (Deneulin/ Bano 2009: 75f). Der Begriff „Mission“ ist eng verbunden mit Kolonialismen; Kolonialismus und Christentum gingen häufig Hand in Hand. So war es das „Recht“ der imperialistischen Mächte ganze Gesellschaften und Kontinente zu übernehmen und gleichzeitig die eigene Religion – das Evangelium – der dort ansässigen Bevölkerung aufzuzwingen. Ihren Anfang nahm die Missionsarbeit der katholischen Kirche daher auch gleich zu Beginn des imperialistischen Zeitalters in Übersee, durch die Eroberung Amerikas 1492 (vgl. Bosch zitiert nach Deneulin/ Bano 2009: 76).

6.2 Römisch-katholische Kirche in Österreich und EZA

Der Einfluss der katholischen Kirche Österreichs im globalen Süden blickt ebenso auf eine lange Tradition zurück, Armutsbekämpfung wurde historisch betrachtet auch offen mit Missionsarbeit verbunden. Vor etwa 160 Jahren wurden die Päpstlichen Missionswerke gegründet, in Österreich wurde 1947 die Missions-Verkehrs-Arbeitsgemeinschaft (MIVA) ins Leben gerufen. Weitere bekannte Initiativen der katholischen Kirche, die sich im Laufe der 1950er Jahren herausbildeten und auf die ich später noch genauer eingehen werde, sind die

Sternsingersammlungen der Jungschar, sowie Sammlungen der Katholischen Männer- sowie Frauenbewegung. Ab 1961 beschränkte sich die katholische Entwicklungszusammenarbeit nicht länger auf Spendensammlungen, sondern entsandte erstmals auch „EntwicklungshelferInnen“, was zur Gründung des Österreichischen Entwicklungshelferdienstes (ÖED) führte, aus dem später Horizont 3000 entstand. Geprägt war die Gründung der zahlreichen kirchlichen Hilfsorganisationen in den 1950er Jahren vor allem durch das globalisierte Bild der „hungernden Massen“. Die europäischen Erfahrungen mit dem Marshall-Plan nach dem zweiten Weltkrieg weckten die Hoffnung, dass die Problematiken Hunger und „Unterentwicklung“ durch gezielte Maßnahmen bald beseitigt werden könnten. Eine Hoffnung, die jedoch auch in der katholischen Kirche spätestens in den 1970er Jahren verloren ging, da die negativen Ergebnisse der Entwicklungsbemühungen der ersten Dekaden deutlich wurden. Die Spendensammlungen der Kirchen wurden erstmals hinterfragt, angelehnt am säkularen Diskurs über die Ursachen und vor allem Interdependenzen von "Unterentwicklung“. Ausdruck fand der neu entstandene Diskurs innerhalb der katholischen Organisationen in neuen Leitlinien und vor allem im verstärkten Bewusstsein der Bedeutung entwicklungspolitischer Bewusstseinsbildung sowie Dialogen zu Entwicklungspolitik mit verschiedenen gesellschaftlichen Gruppierungen. Dadurch verstärkte sich auch die Zusammenarbeit zwischen staatlicher und kirchlicher EZA, eine Entwicklung, die sich auch in den 1990er Jahren fortsetzte (vgl. Semler 1999: 72-75).

Die private österreichische Entwicklungszusammenarbeit ist stark von den Kirchen, insbesondere der römisch-katholischen Kirche geprägt. Ein bedeutender Anteil der Entwicklungszusammenarbeit wird von den Kirchen geleistet, der finanzielle Beitrag steht hier den öffentlichen Aufwendungen für Entwicklungszusammenarbeit nur wenig nach. Bei der Betrachtung des privaten Entwicklungszusammenarbeitssektors in Österreich ist vor allem auffällig, dass eine Vielzahl der Einrichtungen von der Kirche getragen wird oder sich aus einer kirchlichen Initiative heraus entwickelt hat. „Institutionsgeschichtlich betrachtet, kann man formulieren, dass die katholische Kirche eine zentrale Rolle für die Konstituierung des privaten Entwicklungszusammenarbeit-Sektors spielte.“ (Faschingeder 2003: 177).

Die unterschiedlichen Einrichtungen und Initiativen, die in Zusammenhang mit der Kirche in Österreich zu sehen sind, bilden allerdings keine homogene Gruppe. Inhaltlich gesehen verläuft die Bandbreite von Initiativen, die anhand marxistischer Gesellschaftsanalysen arbeiten, bis hin zu solchen, die Vorgaben der internationalen Entwicklungseinrichtungen unhinterfragt übernehmen (vgl. Faschingeder 2003: 178). Es ist hierbei bedeutend festzuhalten, dass auch kirchliche Entwicklungszusammenarbeitseinrichtungen staatlich

gefördert werden, aus der sogenannten „Kirchensteuer“ wird nur ein geringer Anteil für Entwicklungsbemühungen aufgewendet.

Faschingeder klassifiziert Einrichtungen zum einen als Teil der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit, wenn diese kirchliche Anerkennung finden, das heißt, wenn sie gemäß dem Kirchenrecht angesehen sind. Zum anderen gibt es die Möglichkeit, jene AkteurInnen als Teil der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit zu betrachten, die Teil der Koordinierungsstelle der österreichischen Bischofskonferenz für internationale Entwicklung und Mission (KOO) bilden. Die Koordinierungsstelle ist eine Facheinrichtung der Österreichischen Bischofskonferenz und koordiniert die EZA-Bemühungen von über 24 Mitgliedsorganisationen sowie von über 60 Missionsorden. Sie repräsentiert die entwicklungspolitischen Anliegen der katholischen Kirche in Österreich gegenüber der Öffentlichkeit, der Regierung und anderen AkteurInnen. Auf internationaler Ebene koordinieren sich die katholischen Kirchen über die Dachorganisation der katholischen Hilfswerke CIDSE (Coopération Internationale pour le Développement et Solidarité) in Brüssel, deren Mitglied die Koordinierungsstelle ist (vgl. Hödl 2007: 69).

Neben diesen Institutionen gibt es jedoch auch eine Vielzahl kleinerer Initiativen, die häufig in Gemeinden stattfinden und von Flohmärkten bis hin zu langjährigen Partnerschaften reichen. Gerald Faschingeder unterteilt die Mitgliedsorganisationen der KOO zum einen in Trägerorganisationen und zum anderen in Durchführungsorganisationen, wobei eine klare Unterscheidung oftmals nicht ganz einfach ist. „Die Unterscheidung kann aber daran festgemacht werden, dass die Trägerorganisationen über Eigenmittel aus Spendensammlungen oder Kirchenbeitragsmitteln verfügen, die Durchführungsorganisationen jedoch nicht.“ (Faschingeder 2003: 179). Als größte Durchführungsorganisation gilt in Österreich Horizont 3000, unter deren Trägerorganisationen vor allem die Spenden sammelnden Hilfswerke der Katholischen Aktion, wie etwa die Dreikönigsaktion der Katholischen Jungschar, hervorstechen (vgl. Faschingeder 2003: 179).

6. 3 Mission der Katholischen Kirche Österreich

Missionshilfswerke in Österreich bildeten Teil der zahlreichen katholischen Vereine und wurden nach dem Vorbild der Missionsvereine in Frankreich gebildet. Aus den unterschiedlichen Vereinen in Österreich bildete sich die Missio Austria heraus, die auch heute noch über ein beträchtliches Spendenaufkommen verfügt. Darüber hinaus ist sie eine der wenigen Organisationen, die relativ viel Bildungsarbeit in Österreich betreibt. Gegen

Ende des 19. Jahrhunderts waren die Missionswerke bedeutende Einrichtungen bei der Bewusstseinsbildung der katholischen Bevölkerung. Ihre Zeitschriften waren, durch die relativ hohe Auflage, maßgeblich bei der Herausbildung von Vorstellungen, wie das Leben in Ländern des globalen Südens verläuft und somit auch mitverantwortlich für Stereotypen und rassistische Vorurteile, die produziert wurden (vgl. Faschingeder 2003: 180f). In den zwei Jahrzehnten vor dem Zweiten Weltkrieg erfuhr das Missionswesen in Österreich seinen Höhepunkt und bildete sogar einen Teil der österreichischen Außenpolitik.

Inhaltlich gesehen sind die verschiedenen Organisationen, die Teil der katholischen EZA bilden, relativ heterogen, vor allem der Caritas attestiert Faschingeder einen kritischen Charakter, vornehmlich wenn es um Fragen der Migration und Flüchtlingsbetreuung geht. Allerdings sieht er insgesamt ein geringfügiges kritisches Potential der kirchlichen Entwicklungsorganisationen. „[...] das öffentlich-politische Engagement [ist] nicht die Hauptstärke der kirchlichen Organisationen [...] und viele VerantwortungsträgerInnen [stehen] der Kritik von Staat und Gesellschaft über moralische Appelle hinaus eher distanziert gegenüber [...].“ (Faschingeder 2003: 185).

Die Unterscheidung in der Projektarbeit zwischen öffentlicher und kirchlicher Entwicklungszusammenarbeit fällt auf den ersten Blick schwer. Die KOO unterteilt ihre Maßnahmen in vier Bereiche: Entwicklungszusammenarbeit, Pastoralarbeit, Katastrophenhilfe und entwicklungspolitische Bildungsarbeit, wobei die Entwicklungszusammenarbeit den größten Anteil darstellt. Unter Entwicklungszusammenarbeit ist hierbei zu verstehen was in der öffentlichen bilateralen Entwicklungszusammenarbeit als technische Hilfe bezeichnet wird (vgl. Faschingeder 2003: 186f). Was natürlich die kirchliche Entwicklungszusammenarbeit deutlich von der staatlichen EZA unterscheidet, ist die Pastoralarbeit. Einerseits ist diese, wie erwähnt, auf das Erbe der Missionshilfe zurückzuführen, andererseits versteht sich die Entwicklungszusammenarbeit teilweise als Teil der Pastoralarbeit bzw. ist von dieser nicht zu trennen. „[...] drückt dies aber auch das Selbstverständnis einiger kirchlicher Organisationen aus, die Sorge um das religiöse Heil, worauf Pastoralarbeit schlussendlich zielt, mit dem Einsatz für soziale Anliegen zu verbinden.“ (Faschingeder 2003: 187)

Nicht alle Organisationen, die in Zusammenhang mit der Kirche stehen, halten an der Pastoralarbeit fest. Horizont 3000 etwa führt in der Eigenbezeichnung keinen Hinweis auf ihr „katholisches Erbe“ und konzentriert sich ausschließlich auf Entwicklungszusammenarbeit. Pastoralarbeit ist von der eigentlichen Missionsarbeit zu trennen, es geht hierbei vor allem

darum, die Ortskirchen im globalen Süden bei ihrer Arbeit zu unterstützen und diesen ein eigenständiges Arbeiten zu ermöglichen.

„Das Ziel der internationalen Pastoralarbeit ist die Unterstützung von Pastoral (Seelsorge) und Mission. „Pastoral“ beschreibt den Aufbau von und die Sorge um kirchliche(n) Gemeinden, „Mission“ dagegen die Verkündung des Evangeliums an Menschen, die nicht zur Kirche gehören.“ (KOO in Faschingeder 2003: 187).

Der Anteil der Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit am Gesamtvolumen der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit ist als relativ klein zu beschreiben. Dieser Umstand hängt mit der vorher bereits beschriebenen Schwerpunktsetzung auf Projektarbeit zu Lasten der politischen Lobbyarbeit zusammen. Zudem lässt sich darauf hinweisen, dass sich die kirchliche EZA entlang der Sektordarstellung des DAC orientiert; somit sind die Unterschiede zwischen nicht-kirchlicher und kirchlicher EZA wenig sichtbar, ein Umstand, der beim Ansuchen um öffentliche Förderungen mit Sicherheit eine große Rolle spielt. Paradigmenwechsel und Trends, die in der internationalen EZA immer wieder auftauchen, werden auch in den kirchlichen Institutionen wahrgenommen und zumindest formell meist übernommen.

„Auf theoretischer Ebene orientierte man sich an jenen Begriffen, die auch die internationale Theoriediskussion beherrschten: Nachhaltigkeit, Gender, Empowerment, Partizipation, Armutsbekämpfung wurde mal tatsächlich operationalisiert, mal als Etikett einer eigentlich unveränderten Arbeit gebraucht.“ (Faschingeder 2003: 189)

6.4 Leitlinien und Ziele der katholischen Entwicklungszusammenarbeit

Die Entwicklungszusammenarbeit der Kirche wurde, wie bereits erwähnt, stark vom Zweiten Vatikanischen Konzil geprägt. Bei diesem wurde auf den internationalen Entwicklungsdiskurs Bezug genommen und auch die kirchliche „Entwicklungshilfe“ sowie Missionsarbeit einer Reflexion unterzogen. Gefordert wurden in einigen Texten vor allem die Entsendung von ExpertInnen sowie eine Veränderung des internationalen Wirtschaftssystems zugunsten der Länder des globalen Südens. Zeitgleich mit der Kritik am Wirtschaftsliberalismus und dem Diktat des Wirtschaftswachstums wuchs auch die Befreiungstheologie in den Ländern Südamerikas. Mit teils marxistischer Theorie wird von der Befreiungstheologie eine Gesellschaftsanalyse unternommen. Sprachlich gesehen sind deutliche Verbindungen zu anderen kritischen Stimmen außerhalb der Kirche zu ziehen, etwa zu

DependenztheoretikerInnen und ImperialismuskritikerInnen. Die Forderungen der Befreiungstheologie gingen weit über die offiziellen Forderungen der katholischen Kirche in Lateinamerika, aber vor allem auch in Rom, hinaus (vgl. Faschingeder 2003: 191f). Der Erfolg dieser Umorientierung in Lateinamerika blieb jedoch größtenteils aus, immer noch dominierten die Interessen der Großgrundbesitzer und der repressiven Regimes. „Die katholische Kirche in ihrer Gesamtheit kann nur schwerlich als eine sozialpolitisch progressive Kraft bezeichnet werden können, so wirksam viele der kritischen Überlegungen auch waren und sind.“ (Faschingeder 2003: 192).

Die Initiativen der katholischen Kirchen fördern vorrangig Projekte, die christliche Werte und Vorstellungen vermitteln; es sollen die Bedürfnisse der Ärmsten erfüllt werden, eine möglichst breite Bevölkerung angesprochen und eine hohe Beteiligung der Zielgruppe erreicht werden sowie zu einer Verbesserung der Alltagssituation beigetragen werden (vgl. Hödl 2007: 63). Es geht darum, Strukturen, welche die eigenständige Entwicklung von Gesellschaften behindern, zu verändern, vor allem wirtschaftliche Abhängigkeiten und Ungleichgewichte müssen angesprochen werden. Jedoch ist auch eine interkulturelle Ebene zu beachten, hier sieht sich die katholische Kirche im Vorteil. Die katholische Kirche bringt, so der ehemalige Vorsitzende der Dreikönigsaktion Heinz Hödl, in ihrer religiös geprägten Entwicklungszusammenarbeit einen gewissen Vorsprung mit sich, da in vielen der Zielländer eine Trennung zwischen Sakralem und Säkularem nicht üblich ist. Die zweckrationale Vernunft, die nicht nur das wirtschaftliche Leben „des Westens“ und somit der einflussreichen GeberInnen prägt, stößt im globalen Süden oftmals auf Unverständnis (vgl. Hödl 2007: 63f).

6.5 Entwicklungszusammenarbeit der katholischen Kirche und Gender

Die katholische Kirche definiert Geschlechter, was nun genau Frauen und Männer voneinander unterscheidet, aufgrund gewisser Eigenschaften, die jeweils einem Geschlecht zugeschrieben werden. Das Bild der Frau, wie es von der katholischen Kirche entworfen wird, gilt als überholt, einengend und engstirnig. Frauen können sich in der heutigen Zeit mit den zugeschriebenen Charakteristika und Werten nicht mehr identifizieren. Es ist allerdings, so die Autorin Andrea Steiner, festzuhalten, dass bei Frauen immer noch eine engere Bindung zu Kirchen, auch zur katholischen Kirche vorherrscht und religiöse Traditionen durch ihre Rolle als Mütter auch an nachfolgende Generationen weitergegeben werden. Steiner sieht in der

Rolle der Frau als Übermittlerin religiöser Werte die Ursache für eine grundlegende Forderung der katholischen Kirche an Frauen, nämlich dass sie für die Kindererziehung zuständig seien und daher ihren Lebensmittelpunkt im Haushalt hätten. Frauen engagieren sich sowohl in den offiziellen Institutionen der Kirche, soweit es ihnen erlaubt ist, als auch in kirchlichen Organisationen stärker als Männer (vgl. Steiner 2006: 94f).

„So fällt das Engagement für (...) die kirchlich-sozialen Verbände Caritas und Innere Mission verstärkt dem weiblichen Geschlecht zu. Dies wurde durchaus von den Männern gebilligt und gefördert. Wollten sie auch selbst sich nicht mehr von der Kirche gängeln lassen, galt eine religiöse Erziehung immer noch als Garant einer im traditionellen Sinne weiblichen Sozialisation, die Bedürfnisse der Frau auf Selbstbestimmung in bezug [sic!] auf Sexualität, Bildung, Beruf und auf emanzipatorische Ideen überhaupt im Keim ersticken konnte.“ (Ohlenhsen zitiert nach Steiner 2006: 95)

Religiöse Werte spielen jedoch in der Gesellschaft von heute nur mehr eine sehr kleine Rolle, in Familien werden diese kaum noch gepflegt und weitergegeben. Frauen in der katholischen Kirche können sich, so Steiner, mit traditionellen Rollenbildern nur noch bedingt identifizieren. In der evangelischen Kirche wurde Frauen nach dem Zweiten Weltkrieg der Zugang zu offiziellen Ämtern innerhalb der Kirche zugestanden, die katholische Kirche hingegen hält bis heute Frauen von solchen Positionen fern. Steiner selbst glaubt jedoch, dass Frauen in der katholischen Kirche keineswegs eine schwache Position zugewiesen wird; auch eine Sexualitätsfeindlichkeit, die von sehr vielen KritikerInnen geäußert wird, weist sie zurück. Frauen auf ihre Rolle als Ehefrauen und Mütter zu beschränken, beurteilt Andrea Steiner ebenso als unproblematisch. Ihrer, als essentialistisch zu beurteilenden, Ansicht nach ist es viel mehr ein Problem, dass es sich nicht alle Frauen leisten können zuhause zu bleiben und dass die Einzigartigkeit der Frau nicht ausreichend gewürdigt wird.

„[...] der Staat [hat] sich nicht nur von der Kirche gespalten, sondern scheinbar auch von der Familie. Anstatt Weiblichkeit als etwas Besonderes, Einzigartiges zu sehen, versucht die Frau sich immer mehr dem Manne anzugleichen und männliche Werte zu übernehmen. Jene Werte, welche die Weiblichkeit ausmachen werden abgelehnt und vernachlässigt.“ (Steiner 2006: 97)

Andrea Steiner behauptet nicht nur, dass es universelle weibliche Werte oder eine gültige Weiblichkeit gebe, die alle Frauen verbindet, sondern reduziert Frauen eindeutig auf Mütter. Die Kategorie Frau wird von ihr niemals hinterfragt und bedarf ihrer Ansicht nach keiner weiteren Definition oder Reflexion. „Viele Frauen leugnen auch ihre ureigenen weiblichen

Werte, suchen sie in einer anderen Art und Weise anderswo, oder kennen sie oft gar nicht.“ (Steiner 2006: 98) Weibliche Werte, wie sie von Andrea Steiner angeführt werden und ihr zufolge auch von der katholischen Kirche hochgehalten werden, sind vor allem solche, die sich auf die Mutterrolle beziehen – Wärme, Vergebung, Sanftheit. Steiner zufolge mangelt es in der heutigen Gesellschaft an einer Weitergabe dieser „angeborenen“ weiblichen Werte (vgl. Steiner 2006: 98). Der verstorbene Papst Johannes Paul II. bezeichnete in seinem Brief *„Dank sei euch Frauen“* die Frau als Mutter, Tochter, Braut, Schwester und berufstätige Frau, die es schaffe eine bedeutende Rolle in Wirtschaft, Kultur, Politik und Kunst zu spielen (vgl. Steiner 2006: 98). Frauen werde, so Steiner ableitend aus diesem Brief, nicht nur die Mutterrolle zugeschrieben, jedoch wird durchaus strikt zwischen „Weiblichem“ und „Männlichem“ getrennt. Die vielfältigen Eigenschaften, die Frauen zu Frauen machen, beruhen aber zu einem Großteil auf dem „Mütterlichen“. Aus diesem ursprünglich Mütterlichen, das Frauen prägt, wachsen auch all die anderen Rollen heraus, die Frauen einnehmen (vgl. Steiner 2006: 99f).

Eine Erbschuld der Frau weist die katholische Kirche zurück; Frauen und Männer seien einander gleichgestellt und sollen die gleichen Rechte genießen. Die eigentliche Berufung der Frau liegt, so Johannes Paul II., darin „[...] die Ordnung der Liebe im Leben sichtbar zu machen, für sie einzutreten, sie zu schützen und zu verteidigen, in Familie und Beruf.“ (Johannes Paul II zitiert nach Steiner 2006: 101)

Die katholische Kirche hat bisher keine entsprechenden Leitgedanken und Rollenbilder für moderne Frauen der heutigen Zeit entworfen. Vor allem die Verbindung von Familie und Beruf stellt für Frauen eine große Herausforderung dar, auf welche die katholische Kirche noch keine Antwort gefunden hat. Die Kirche setzt in ihrem Frauenbild noch immer nahezu gänzlich auf die Mutterrolle, womit viele Frauen ein Problem haben.

„Frauen wehren sich gegen solche Geschlechtsstereotypen, die ein bestimmtes Bild von Weiblichkeit transportieren. So kann sie mit dem Idealbild der Jungfrau und Mutter Maria nichts mehr anfangen. Denn viele Frauen sehen Maria als geschlechtslose, sündenlose Jungfrau und Mutter, als Himmelskönigin und Fürsprecherin, aber nicht als eine Frau, die etwas mit ihnen gemein hat.“ (Beck-Gernsheim/ Steiner zitiert nach Steiner 2006: 102f)

Die katholische Kirche habe sich so sehr auf die Rolle der Frau als Mutter konzentriert, dass sich Frauen unter Druck gesetzt fühlten. Kritik an den von der Kirche propagierten Rollenbildern wird auch an der Sperre des Priesteramtes für Frauen geübt. Grundsätzlich, so Steiner, gehe es darum, die Geschlechterrollen der katholischen Kirche an die heutigen

gesellschaftlichen Gegebenheiten anzupassen. Vor allem sollte es ein Ziel sein, Reproduktionsarbeit, die vor allem von Frauen geleistet wird, als vollwertigen Beruf anzuerkennen. Die Entwicklung und Veränderung des Frauenbildes verläuft in der katholischen Kirche sehr viel langsamer als in anderen Bereichen der Gesellschaft (vgl. Steiner 2006: 107). Die Kritik von Andrea Steiner orientiert sich nicht an feministischen Konzepten, welche die sozial konstruierte Natur der Geschlechter in Frage stellen, ihr geht es durchaus darum an Geschlechtseinteilungen „Frau“ und „Mann“ auch festzuhalten. Sie spricht beiden Geschlechtern „angeborene“ Eigenschaften zu, will aber, dass „Frauen“ genauso gewürdigt werden, wie „Männer“. Ihre Argumentation bestärkt mich weiterhin in meinen Hypothesen, da ich hier keine emanzipatorisches Potential sehe und wie gesagt auch keine Anknüpfung an weitreichendere feministische Theorie.

Die katholische Kirche hat es in den frühen Sozialenzykliken zur Entwicklung vermieden, spezifisch auf Bevölkerungsgruppen einzugehen; so finden Frauen erst in den 1987 und 1991 publizierten Rundschreiben Erwähnung. Hierbei wird nicht auf die besondere Situation von Frauen im Entwicklungsprozess Rücksicht genommen, sondern ihre Aufgaben und Rollen in christlichem Sinne für Entwicklung werden hervorgehoben. Frauen werden in diesen Rundschreiben nicht als eigenständige Akteurinnen, die mit spezifischen Problemlagen konfrontiert sind, genannt, sondern immer nur in ihren Rollen als Mütter, Ehefrauen, Töchter und ebenso Märtyrerinnen oder Jungfrauen (vgl. Semler 1999: 21f).

Ebenso wie in den offiziellen Dokumenten der Katholischen Amtskirche werden Frauen auch in den entwicklungspolitischen Konzepten der österreichischen katholischen Kirche vor 1980 nicht explizit erwähnt. Im 1990 veröffentlichten „Sozialhirtenbrief“ wird auf die neue gesellschaftliche Position der Frau in Österreich Stellung genommen, die nicht mehr allein auf den familiären Bereich zu reduzieren ist. Ausdrücklichere Erwähnung finden Frauen in den KOO-Leitlinien aus dem Jahr 1997.

Das Geschlechterbild der katholischen Kirche lässt sich auf Schöpfungsberichte aus der Bibel zurückführen, beschrieben wird hier die Schöpfung von zwei Geschlechtern, die zwar gleich in Würde sind, jedoch unterschiedlich und sich ergänzend. Eva, die Frau, wird allerdings nach Adam geschaffen und zu seiner Unterstützung. „Die Kombination aus der zeitlichen Reihenfolge der Schöpfung mit der Erzählung des Sündenfalls begründete eine exegetische Tradition, die der Frau eine geringere Würde, als dem Mann zuschreibt.“ (Riegel 2010: 32)

In der heutigen Exegese wird eine Erbschuld der Frau zwar zurückgewiesen, diese Auslegung bildete allerdings jahrhundertlang die Grundlage für gesellschaftliche Marginalisierung von

Frauen. Ulrich Riegel führt aus, dass nach Auffassung der katholischen Kirche nicht nur zwei unterschiedliche, aber sich ergänzende natürliche Geschlechter existieren, sondern dass diese auch unterschiedliche natürliche Fähigkeiten und Bestimmungen haben, die einander ergänzen (vgl. Riegel 2010: 32). Riegel führt das essentialistische Geschlechterbild der katholischen Kirche, wie es in der Bibel festgehalten wurde, nicht unbedingt auf religiöse Grundwerte zurück, sondern sieht sie vielmehr als Ausdruck der Geschlechterverhältnisse zur Zeit der Niederschrift. Geschlechterrollen, abseits der Schöpfungsberichte in der Bibel, spiegeln eine Vielzahl von Funktionen wider, die Frauen und Männer eingenommen haben, alle gekennzeichnet durch das auch damals vorherrschende patriarchale Gesellschaftssystem. Ulrich Riegel verortet die katholische Kirche im bürgerlichen Ideal, die Frauen und Männern quasi natürliche Rollen und Tätigkeiten zuweist: Frauen die reproduktiven Arbeiten und Männern die erwerbstätigen öffentlichen Arbeiten (vgl. Riegel 2010: 35). In frühchristlichen Gemeinden nahmen auch Frauen führende Positionen ein, wurden jedoch mit der zunehmenden Ausdehnung und Hierarchisierung der Kirche hinausgedrängt. Die streng patriarchale Ordnung der Kirche sowie ihre frauenfeindlichen Auswüchse führt Ulrich Riegel auf die androzentrische Perspektive bei der Auslegung der religiösen Texte zurück, die zudem in streng patriarchalen Gesellschaftsformen verfasst wurden (vgl. Riegel 2010: 37).

6.6 Gender und Frauen in der Praxis der katholischen Entwicklungsorganisationen

Die staatliche EZA Österreichs hat sich relativ spät entwickelt, vor allem unter der Federführung des ehemaligen Außenministers und Bundeskanzlers Bruno Kreisky. Ab 1982 beschäftigte sich die staatliche EZA auch mit der „Frauenfrage“ in der EZA, maßgeblich geleitet durch das Frauenjahrzehnt der Vereinten Nationen und die 1983 veröffentlichten OECD-Richtlinien zu „*Frauen und Entwicklung*“, die 1989 durch die „*Forward Looking Strategies for the Advancement of Women*“ der Vereinten Nationen revidiert wurden, Dadurch war auch Österreich verpflichtet, sich diesen Leitlinien zu verschreiben und erklärte „Frauen“ zu einem Schwerpunkt der nationalen EZA-Strategie.

In der Entwicklungspolitik der katholischen Kirche in Österreich wurden Frauen erst in den späten 1990er Jahren zu einem expliziten Thema, als in den Leitlinien der KOO 1997 ein Kapitel dem Thema „Gleichwertigkeit von Frau und Mann“ gewidmet wurde. Renate Semler weist hierbei jedoch auf die Tatsache hin, dass die Katholische Frauenbewegung, als Mitgliedsorganisationen der KOO, bereits von Beginn an ihre Aktivitäten auf „Frauenförderung“ legte (vgl. Semler 1999: 53f).

In ihrer Analyse zur Situation von Frauen und Männern in der Gesellschaft spricht sich die Koordinierungsstelle zwar für eine Gleichwertigkeit von Frau und Mann in Familie, Wirtschaft, Politik und Gesellschaft aus und spricht auch von einer notwendigen Analyse des sozio-kulturellen Umfeldes, welches die Rollen von Frauen und Männern untersucht. Die Situation in der eigenen Kirche wird jedoch mit keinem Wort angesprochen, auch nicht, wie unterschiedlich bestimmte Vorstellungen von Frauen und Männern weltweit sein können und inwiefern die katholische Kirche Österreich bestimmte Rollenbilder und Vorstellungen produziert und reproduziert (vgl. Koordinierungsstelle 1997: 18).

Die KOO orientierte sich in Bezug auf Gender in Entwicklungsprojekten an den Leitlinien der internationalen Finanzinstitutionen und des OECD/DAC (Development Assistance Committee). Projekte werden je nach integrierter Genderrelevanz und spezifischer Genderrelevanz eingeteilt. Projekte, die von allgemeiner oder integrierter Genderrelevanz waren, mussten folgende Kriterien ganz oder teilweise erfüllen.

- „Die Gleichbehandlung der Geschlechter ist ein ausdrückliches Ziel im Projekt/Programm
- Direkte Konsultationen mit Frauen bei Projektplanung und -gestaltung haben stattgefunden
- Frauen der Zielgruppe sind aktiv an der Projektumsetzung beteiligt
- Barrieren für die Teilnahme von Frauen sind erkannt und entsprechende Maßnahmen sind vorgesehen
- Frauenförderung ist ein signifikantes zusätzliches Projektziel.“ (Faschingeder 2003: 190)

Bei den Projekten mit spezifischer Genderrelevanz handelte es sich um „Frauenprojekte“, das heißt, entweder sind Frauen Hauptzielgruppe des Projektes oder Programms oder es zielt spezifisch auf die Gleichstellung der Geschlechter ab. In der Planung des Projektes muss dann auch eine Genderanalyse durchgeführt worden sein (vgl. Faschingeder 2003: 190).

Diese Leitlinien zeigen deutlich auf, dass das Konzept Gender durch die KOO eigentlich lediglich als Worthülse verwendet wird. Über das transformative, politische Potential wird hinweggesehen und, was noch auffälliger ist, Gender wird offenbar einfach mit Frauen gleichgesetzt. Projekte, die eine Genderrelevanz aufweisen, beschäftigen sich mit Frauen. Die Kritik an der Zweigeschlechtlichkeit, die einem genderkritischen Ansatz inhärent ist, wird

vollkommen ignoriert; das Verständnis, dass die Kategorien „Frauen“ und „Männer“ lediglich Konstruktionen sind, fehlt augenscheinlich bei der KOO.

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass die katholische EZA in Österreich weiterhin einem zweigeschlechtlichen Weltbild anhängig ist. Die potentiell kritischen Beiträge zur Situation von Frauen und Männern in der katholischen Kirche, wie sie etwa von Andrea Steiner vorgebracht werden, unterstreichen diese Tatsache sehr gut. Kritik wird nicht geübt, weil feministische Theorien neue Ansätze über die Konstruktion der Geschlechter hervorgebracht haben, sondern eigentlich aus Eigeninteresse. Steiner schildert, dass Frauen eine sehr wichtige Rolle für die Kirche spielen, da sie sich einerseits noch stärker mit dieser verbunden sehen und andererseits durch ihre Rolle als Mutter bedeutend sind für den Weiterbestand der Glaubensgemeinschaft. Daraus lässt sich auf folgen, warum die katholische Kirche keinerlei Interesse daran hat traditionelle Geschlechterbilder in Frage zu stellen, da das die gesamte Existenz der Kirche gefährden könnte. Es scheint also ob die Kirche erkannt hat, dass es notwendig ist Frauen gegenüber gewisse Eingeständnisse zu machen, um ihre eigene Rolle in der Gesellschaft zu sichern. Somit kann auch meine Forschungsfrage in Bezug auf die katholische EZA in Österreich schon teilweise beantwortet werden. Gender wird in den Leitlinien verwendet, jedoch ist die Verwendung des Begriffs eindeutig zu kurz gegriffen und die eigentlichen Kernelemente genderkritischer Theorie werden ausgeblendet. Ich würde daher sagen, dass die katholische Kirche in Österreich keine Gender-Konzepte für ihre Arbeit im globalen Süden verwendet, sondern lediglich auf die Begriffe zurückgreift, da diese zur Norm in der internationalen Zusammenarbeit geworden sind. Noch weniger treten Ansätze aus dem Anti- bzw. Post-Development zu Tage, eine kritische Reflexion über den eigentlichen Sinn der Entwicklungszusammenarbeit bzw. deren Auswirkungen, Interessen und Akzeptanz im globalen Süden findet keinen Raum. Wiederum lässt sich das auf das Eigenverständnis der katholischen Kirche zurückführen. Da Mission ein intrinsischer Teil der Kirche ist, um den eigenen Fortbestand zu sichern, würden Anti-Development Ansätze die Kirche in ihren Grundsätzen erschüttern, ganz ähnlich wie es diese Ansätze für die gesamte EZA tun.

Im nächsten Kapitel gehe ich auf die Arbeit der Dreikönigsaktion ein, einerseits stelle ich die Entstehungsgeschichte und Arbeitsstrukturen vor und andererseits auch ihre Motive für ihr Handeln weltweit.

7. DIE DREIKÖNIGSAKTION

7.1 Geschichte und Struktur

Ich habe in den vorangegangenen Kapiteln ausführlich zum einen die theoretischen Grundlagen für die von mir durchgeführte Diskursanalyse dargestellt, und zum anderen aktuelle Debatten und die historische Entstehungsgeschichte der Beziehung zwischen Religion und Entwicklung nachgezeichnet. Die Darstellung dieses Kontexts trägt dazu bei, den Diskurs des von mir untersuchten christlichen Hilfswerks in den letzten fünf Jahrzehnten einzuordnen und dessen Entwicklung zu untersuchen. In diesem Kapitel werde ich eine kurze Beschreibung der Dreikönigsaktion präsentieren, um im nachfolgenden Kapitel auf die Ergebnisse der Kritischen Diskursanalyse einzugehen.

Die Dreikönigsaktion ist das Hilfswerk der Katholischen Jungschar in Österreich und mittlerweile zu einem der wichtigsten Spendensammlungen für Entwicklungsbemühungen in Österreich geworden. Das singende Spendensammeln rund um den 6. Jänner eines jeden Jahres lässt sich auf vorchristliche Brauchtümer in Europa zurückführen, sowie in der jüngeren Geschichte auf gewisse Privilegien, die SchülerInnen und StudentInnen schon zu Beginn der Neuzeit genossen; sie hatten die Möglichkeit an gewissen festgesetzten Sonn- und Feiertagen kleine Einkünfte für sich selbst zu ersingen. Sie verkleideten sich hierbei auch als Dreikönige, eine Tradition, die sich bald in Großteilen Europas ausbreitete.

Mitte des 20. Jahrhunderts wurde diese Tradition in Österreich institutionalisiert und erneuert; so wurde im Winter 1954/55 erstmals eine offizielle Sternsingeraktion durch die Kinderorganisation der römisch-katholischen Kirche in Österreich abgehalten, um für die Projekte der MIVA Spenden zu sammeln. Der Name Dreikönigsaktion wurde erstmals 1959 gebraucht. Mit dem stetigen Anstieg der gesammelten Spenden setzten die Verantwortlichen in der Jungschar auch ihren Wunsch durch, selbst über den Verwendungszweck der gesammelten Spenden entscheiden zu können. Ab dem Jahr 1961 wurden auch Richtlinien bezüglich der Vergabe von Spendengelder festgelegt, die den Nutzen und die Qualität der unterstützten Projekte sichern sollte. Es wurde ein Komitee ins Leben gerufen, welches sich aus VertreterInnen aus allen österreichischen Diözesen zusammensetzte und demokratisch über die Vergabe der Mittel Entscheidungen traf (vgl. Herret 2007: 38ff).

Die Dreikönigsaktion kann von ihrer organisatorischen Struktur her nicht als homogen bezeichnet werden; so wird der Hauptteil der Aktivitäten, vor allem während des jährlichen Spendensammelns von ehrenamtlichen MitarbeiterInnen und natürlich Kindern durchgeführt, allerdings ist die DKA durchaus auch von der streng hierarchischen Struktur der katholischen Kirche beeinflusst. Eingebettet ist die DKA in die Kinderorganisation der katholischen Kirche – die Jungschar fungiert als Trägerin der DKA (vgl. Herret 2007: 42ff). Basis für die Dreikönigsaktion bilden hierbei die Pfarren; in etwa 98 Prozent der Pfarren österreichweit wird das jährliche Sternsingen durchgeführt. Die Rolle der DKA wird auf Ebene der Pfarren allerdings nur vage wahrgenommen, die Sammelaktionen werden hauptsächlich als traditionelle Pfarraktionen der lokalen Kirchen gesehen. Das Bindeglied zwischen der Pfarrebene und der Bundesebene ist die Diözesanebene; hier konfiguriert sich die DKA auch als Hilfswerk, und darüber hinaus sind hier Schlüsselstellen der Organisation angesiedelt. Die Diözesanleitungen sind verantwortlich für die Durchführung der DKA auf diözesaner Ebene. Diese Aufgaben umfassen die Organisation der Sternsingeraktivitäten mit den Pfarren sowie die Entscheidung über Bildungsmaßnahmen und Öffentlichkeitsarbeit auf Diözesanebene (vgl. Herret 2007: 63f). Auf Bundesebene gibt es seit 1965 hauptamtliche MitarbeiterInnen der DKA, die vor allem für die Bearbeitung der Projektanträge, organisatorische und finanzielle Belange sowie Anwaltschaft und Bildungsarbeit verantwortlich sind. Hauptaufgabe ist jedoch die Begleitung der unterstützenden Hilfsprojekte; das Bundesbüro trifft eine Vorauswahl der eingereichten Projektanträge, letztendlich entscheidet das Interdiözesane Komitee der Jungschar über zu finanzierenden Projekte (vgl. Herret 2007: 70f).

Die DKA hat für den Einsatz der Spendenmittel eine Auswahl von neun Schwerpunktländern getroffen, jedoch werden mit beinahe 50 Ländern Partnerschaften aufrechterhalten. Der Großteil der Partnerorganisationen, etwa 60 Prozent sind Organisationen mit katholischem Hintergrund; die durchführenden Organisationen setzen sich aus Institutionen wie Dachorganisationen, die mehrheitlich koordinative Tätigkeiten durchführen, bis hin zu Kleininitiativen zusammen (vgl. Herret 2007: 73ff).

Die DKA sammelt in ihrem Selbstverständnis nicht nur Spenden für Menschen, die in Armut in Ländern des globalen Südens leben, sondern versteht ihre Arbeit durchaus auch in evangelischem Sinne als „[...]Überbringung der] befreiende[n] Botschaft vom Frieden Christi auch zu den Menschen im Süden unserer Welt.“ (Herret 2007: 46) Die DKA selbst sieht in der Wiederbelebung der alten Tradition des Sternsingens vor allem den Auftrag zur Mission als treibende Kraft.

Die katholische Kirche und ebenso die DKA wenden sich trotz des historisch sehr negativ belasteten Konzepts der Missionierung nicht von diesem ab, sondern sehen darin immer noch eine ihrer Hauptaufgaben. Zur Zeit der Gründung der DKA in den 1950er Jahren spiegelten geförderte Projekte klassische Missionsprojekte wider.

„Das in diesen Tagen vorherrschende eurozentristische Kirchenbild beherrschte das Missionsverständnis der Pioniertage der Sternsingeraktion in den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts. Die reiche, lehrende und gebende Kirche Europas steht auf der einen Seite, die jungen Kirchen auf der armen, lernenden und empfangenen Seite der Mission.“ (Herret 2007: 48)

Die EZA der DKA war in den 1950er und 1960er Jahren, ebenso wie der Großteil der säkularen EZA, geprägt von Bemühungen zur Befriedigung der Grundbedürfnisse und zeigte sich in Form groß angelegter Projekte zum Aufbau der Infrastruktur. Finanziert wurden hierbei jedoch Einrichtungen der Ortskirchen im globalen Süden, wie Schulen und Kirchen. Bedeutsam war in dieser Zeit zudem, dass österreichische „EntwicklungshelferInnen“ vor Ort beschäftigt werden mussten, um die Projekte zu leiten und zu überwachen. Die internationale Entwicklungspolitik unterlag in den 1970er Jahren großen Veränderungen, auch in der katholischen Kirche blieben die vor allem ideologischen Neuerungen nicht ohne Effekt. Es etablierte sich ein kritischer Zugang zur Effektivität und Relevanz bisher geleisteter EZA – eine Neuausrichtung, die auch in der DKA ihre Spuren hinterließ: So wurden materielle Infrastrukturprojekte zugunsten vermehrter Bildungsprojekte gekürzt. Während für die säkulare Entwicklungspolitik vor allem DependenztheoretikerInnen aus dem globalen Süden entscheidende Impulse gaben, waren es in der katholischen EZA vor allem die Befreiungstheologen aus Lateinamerika.

„Evangelisierung als gesellschaftsverändernde Kraft war das neue Schlagwort. Eine Befreiung von gesellschaftlichen und politischen Missständen sollte die Rahmenbedingungen für die Erlösung schaffen, für ein Leben in Würde für Alle, nicht nur im Jenseits, sondern bereits hier auf Erden. Diese Option für die Armen, die Entrechteten, die Marginalisierten und Stimmlosen prägt die Ideologie und die Projektarbeit der Dreikönigsaktion bis heute.“ (Herret 2007: 50)

Die vor allem in der Jungschar rezipierten kritischen Zugänge, nicht nur zur EZA, sondern generell zu sozialen, wirtschaftlichen und politischen Ungerechtigkeiten weltweit, führten zu vermehrter Finanzierung von Projekten, die sich mit der Stärkung der Menschenrechte, Rechtsentwicklung und Umweltschutz auseinandersetzten. Gleichzeitig beteiligte sich die DKA auch in Österreich kritisch am Diskurs zu Entwicklung und strukturellen Ungleichgewichten. Christian Herret zufolge ist die Arbeit der DKA in den vergangen

Jahrzehnten zudem von der „Krise“ der EZA weltweit mitgeprägt und von ständiger Reflexion über die eigene geleistete EZA beeinflusst (vgl. Herret 2007: 51).

7.2 Die Projektrichtlinien

Die von den Sternsängern gesammelten Spenden werden für Projekte aufgewendet, die sich in vier verschiedene Kategorien unterteilen lassen. 2004 wurden von der DKA hierzu Leitlinien geschaffen, die vor allem den hohen Grad an Partizipation und Nachhaltigkeit, sowie deren Wirkung auf eine möglichst breite Zielgruppe und eine ganzheitliche Herangehensweise betonen sollen. Die Projekte gliedern sich in Pastoralprogramme, Bildungs- und Sozialprojekte sowie Projekte zu Rechtsentwicklung, Minderheitenschutz und Umweltschutz. Die DKA unterstützt nur Projektanträge, die von Organisationen aus dem globalen Süden eingereicht werden; zumeist weisen auch diese Implementierungsorganisationen konfessionellen Hintergrund auf (vgl. Herret 2007: 51ff).

8. DIE DREIKÖNIGSAKTION IM DISKURS ZU GENDER UND ENTWICKLUNG

8.1 Kritische Diskursanalyse

In den vorherigen Kapiteln wurde zum Teil der historische, vornehmlich jedoch der aktuelle Diskurs zu Entwicklung und Religion, genauer gesagt zur Bedeutung von Entwicklungsorganisationen mit konfessionellem Hintergrund für die EZA, aus einer genderkritischen Perspektive dargestellt. Meine Forschungsfrage leitete mich durch diesen Prozess, um die Berührungspunkte der Diskurse zu Religion und Entwicklung wie auch der genderkritischen feministischen Entwicklungsdiskurse auszuloten. Für meine eigene empirische Forschung habe ich nun abschließend eine kritische Diskursanalyse zur Dreikönigsaktion unternommen. Da jedoch die Materialmenge für eine solche Untersuchung zu groß ist, habe ich mich für die Analyse auf einige ausgewählte Publikationen der Dreikönigsaktion der Katholischen Jungschar Österreich beschränkt. Die von mir unternommene Diskursanalyse ist dementsprechend keine Analyse des gesamten Diskurses zur Arbeit der Dreikönigsaktion, und ebenso wenig natürlich eine umfassende Untersuchung des Verhältnisses von Gender zu glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen. Es ist lediglich die Analyse eines Bruchstückes dieser einzelnen Diskursstränge, der allerdings auch dazu dienen kann, Prognosen über den weiteren Diskurs anstellen zu können. Darüber hinaus bietet er die Möglichkeit, die Entwicklung des Diskurses der DKA zu Gender und EZA nachzuzeichnen. Eine Kritische Diskursanalyse untersucht, wie ich in der Einleitung bereits genauer dargelegt habe, was zu einem bestimmten Zeitpunkt von bestimmten AkteurInnen sagbar bzw. nicht sagbar war. Der Diskurs, als Ausdruck der diskursiven Praxis, nach Foucault, ist aber nicht nur die Wiedergabe der Realität, sondern erschafft selbst Wirklichkeiten und prägt wiederum gesellschaftliche Interaktion. Ich stelle also in diesem Kapitel unter anderem dar, wie sich die Ausdrücke diskursiver Praxis der DKA zum Themenfeld Gender bzw. Geschlechter und grundsätzlich Entwicklung über einen gewissen Zeitraum verändert oder nicht verändert haben, und blicke dabei vor allem auf die Auswirkungen, die dieser Diskurs gehabt haben könnte.

Die Darstellung der Dreikönigsaktion im vorigen Kapitel gibt Aufschluss über die Entstehungsgeschichte sowie Strukturen und Arbeitsweise der Organisation. Ich möchte im Folgenden die Ergebnisse meiner Kritischen Diskursanalyse präsentieren, die zu einem Großteil den Methoden Siegfried Jägers und Margarethe Jägers folgen (Jäger, Margarete 2008, Jäger, Siegfried 2004).

Geleitet wurde ich bei der Analyse durch folgende untergeordnete Forschungsfragen: *Wie wird das Konzept Gender in den Publikationen der DKA angeführt?* Davon ausgehend habe ich mir, trotz der theoretischen Schwierigkeiten und Widersprüchlichkeiten, die eine Verwendung dieser Begriffe mit sich bringt, die Frage gestellt, *wie Frauen und Männer in den Publikationen dargestellt werden.* Weitere Fragen waren die folgenden: *Wie wird der Zusammenhang zwischen Religion und Entwicklung dargestellt? Wie werden nun die Verbindungen zwischen Geschlecht und Religion und wiederum deren Verhältnis zu Entwicklung dargestellt?*

Für die Feinanalyse habe ich mich nach Durchsicht und grober Strukturanalyse eines Großteils der Publikationen der Dreikönigsaktion zum einen auf Jahresberichte bzw. Jubiläumsberichte, aus den Jahren 1969 bis 2010, konzentriert, und zum anderen auf sogenannte Themenhefte, im Besonderen auf ein Themenheft aus dem Jahr 1993, das den Titel „Für die Würde aller Frauen“ trägt. Die Auswahl dieser spezifischen Publikationen basierte einerseits auf der Tatsache, dass diese Texte frei zugänglich sind und andererseits auf der Möglichkeit so die Veränderung des Diskurses über einen relativ langen Zeitraum hinweg untersuchen zu können. Die beiden frühen Publikationen, aus den Jahren 1969 und 1984 waren die ersten Berichte, die mir zur Untersuchung zugänglich waren, das Themenheft aus dem Jahr 1993 wählte ich auf Grund dessen spezifischer Ausrichtung auf Frauen. Zudem wählte ich einige Jahresberichte aus den 1990er und 2000er Jahren aus um neueres Material von der Dreikönigsaktion untersuchen zu können. Jahres- sowie Jubiläumsberichte sind als Publikationen zu verstehen, die grundsätzliche Positionen der Organisation bezüglich ihrer Weltanschauung geben. Der Inhalt der Berichte wird zwar aus vielen verschiedenen Beiträgen zusammengetragen und trotzdem dienen sie als geeignete Grundlage, um grundsätzliche Überzeugungen des Hilfswerks zu Entwicklung ausfindig zu machen.

In Hinblick auf die Präsentation meiner Analyse habe ich abschließend eine vergleichende und zusammenfassende Analyse der bereits durchgeführten groben Strukturanalysen sowie der Feinanalyse vorgenommen.

8.2 Ergebnisse der Kritischen Diskursanalyse

8.2.1 Das Verhältnis zwischen Entwicklung und Gender

Bei der Aufarbeitung der Jahresberichte und Jubiläumsberichte der Dreikönigsaktion wurde ich geleitet von der Frage, in welcher Beziehung Gender und Entwicklung in Entwicklungsorganisationen mit konfessionellem Hintergrund zueinander stehen.

Feministische Theorieansätze zu Gender und Entwicklung dienten hier als Linse für die Bearbeitung der Texte. Die erste Hürde bei der Analyse des ausgewählten Materials stellte sich durch begriffliche Mängel. Im gesamten untersuchten Material wurde der Begriff „Gender“ kein einziges Mal erwähnt. Das Fehlen dieses Begriffs ist natürlich in einer Publikation aus dem Jahr 1969 wenig überraschend, da sowohl im säkularen Diskurs zu Entwicklung als auch im wissenschaftlichen und im feministischen Diskurs dieser Begriff damals kaum verwendet wurde (vgl. Parpart u.a. 2000, Knapp 2001, Degele 2008). Die Abwesenheit des Begriffs im letzten publizierten Jahresbericht aus dem Jahr 2010 hingegen ist erstaunlich. Wie ich bereits in den einleitenden Kapiteln dieser Arbeit, die als Darstellung des diskursiven Kontexts dienen, festgestellt habe, ist der wissenschaftliche, aber auch der alltägliche säkulare Diskurs zu Entwicklung ohne die Verwendung des Begriffs Gender eigentlich nicht vorstellbar (vgl. Momsen 2010: 2ff). Ich spreche hier nicht über die unterschiedlichen Auffassungen des Konzepts Gender und auch nicht von der Umsetzung des theoretischen Konzepts in der praktischen Entwicklungszusammenarbeit. Ich habe in den einleitenden Kapiteln bereits auf Stimmen Bezug genommen, die heftige Kritik am inflationären Gebrauch des Begriffs Gender und vor allem an der vereinfachenden Anwendung und Interpretation der zu Grunde liegenden Konzepte üben (vgl. Hanak 2003). Trotz der Problematiken, die im Zuge des Aufgreifens des Konzepts Gender außerhalb theoretischer Kreise entstehen, ist es für mich unverständlich, dass eine Entwicklungsorganisation sich nicht mit diesem Konzept auseinandersetzt. Die Diskursanalyse untersucht, wie erwähnt, die sprachliche Ebene und erweist sich als ausgezeichnete Methode, um Machtverhältnisse aufzudecken, die bereits durch sprachlichen Ausdruck wirksam werden. Für die Analyse ist dabei nicht nur das tatsächlich Gesagte bzw. in diesem Fall Geschriebene von Bedeutung, sondern ebenso das Unterlassene, eine Tatsache, die sich in meinen Untersuchungen also als bedeutend herausstellte.

Es ist mittlerweile, wie ich es sowohl durch mein Studium der Internationalen Entwicklung als auch durch die Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Texten und eigenen praktischen Erfahrungen im EZA-Sektor erfahren habe, bei einem Großteil der AkteurInnen im Entwicklungsfeld üblich, Gender als Querschnittsthema zu betrachten. Durch Initiativen wie etwa *Gender Mainstreaming* ist es darüber hinaus auch zur Praxis geworden, Gender in Sektoren abseits des Entwicklungsfeldes als relevantes Thema anzusprechen.

Die gänzliche Abwesenheit des Begriffs „Gender“ in den Publikationen der DKA führte in meiner Analyse dazu, dass ich mit den Kategorien „Mann“ bzw. „Frau“ weiterarbeiten musste. Ich arbeite in dieser Diplomarbeit mit dem feministischen Konzept Gender; somit dienen mir einige feministische Ansätze zu Gender und Entwicklung als theoretische

Grundlage (vgl. Momsen 2003, Degele 2008, Hanak 2003). Ich habe anhand dieser Theorien bereits dargelegt, dass Gender zum einen dazu verwendet wird, Machtverhältnisse herauszuarbeiten; zum anderen stellt Gender auch die Norm der Zweigeschlechtlichkeit in Frage. Aus diesem Grund ist es schwierig in meiner Analyse wiederum auf die Kategorien „Frauen“ und „Männer“ zurückgreifen zu müssen, da ich diese als konstruiert auffasse. Die Dreikönigsaktion ist jedoch, wie im Zuge dieser Analyse augenscheinlich wird, eindeutig von einem dualen Geschlechtsbild geprägt, das auch ganz klar von einer heterosexuellen Norm ausgeht. Daher war es für mich nur möglich die Geschlechterverhältnisse, sowohl innerhalb der Organisation als auch in ihrer Arbeit im globalen Süden, mittels der Kategorien „Frau“ und „Mann“ herauszuarbeiten. Darüber hinaus untersuche ich aber auch andere Machtverhältnisse abseits der direkten Auseinandersetzung mit Geschlechtern, da Gender nicht nur Ungleichheiten zwischen „Frauen“ und „Männern“ thematisiert sondern viel grundsätzlichere Machtgefüge analysiert, die auch „gegenderte“ Züge aufweisen können. Hierbei beziehe ich mich auch auf Thesen, die in den Anti-Development bzw. Post-Development Ansätzen entwickelt wurden.

Die Absenz des Begriffs „Gender“ lässt den Rückschluss zu, dass sich die Dreikönigsaktion zumindest auf sprachlicher Ebene wohl kaum an feministischen Konzepten und Theorien orientiert. Wie ich im Folgenden darstellen werde, lässt sich aus den untersuchten Publikationen der DKA auch nicht folgern, dass das Konzept Gender in den theoretischen Zugängen, wie auch in der Praxis wirklich Eingang gefunden hat.

8.2.2 Zielgruppe der Publikationen

Grundsätzlich richten sich die Jahresberichte und Jubiläumsberichte sowie das spezielle Themenheft der Dreikönigsaktion vornehmlich an SpenderInnen und UnterstützerInnen der Dreikönigsaktion. Diese Publikationen dienen als Information für Interessierte, die sich über die Aktivitäten, die finanzierten und durchgeführten Projekte und somit den Einsatz der Spendengelder informieren möchten. Es handelt sich nicht um wissenschaftliche Publikationen und auch nicht um umfangreiche Projektberichte. Diese Tatsache spielt auch für die Diskursanalyse eine bedeutende Rolle, da die Publikationen der Dreikönigsaktion als Teil verschiedener Gesamtdiskurse zu verorten sind, die jeweils geprägt sind von unterschiedlichen Diskurssträngen und auch Diskursebenen. Im Hinblick auf die Diskursebenen sind die Publikationen als nicht-wissenschaftliche Beiträge einzuordnen. In der Theorie der Diskursanalyse (Jäger, Siegfried 2004) wird aber davon ausgegangen, dass diese nicht-wissenschaftliche Ebene, so genannte Interdiskurse, im Diskurs auch von anderen

Ebenen, etwa Wissenschaftlichen (Spezialdiskursen), beeinflusst werden. Genau diese verschiedenen Diskursebenen sind auch Teil meines Forschungsinteresses, da untersucht wird wie sich wissenschaftliche feministische Theorien auf den Diskurs und somit auch auf die Praxis der Dreikönigsaktion ausgewirkt haben. Festgestellt wurde im Zuge der Diskursanalyse aber, dass sich die Publikationen oftmals nur auf oberflächliche Art und Weise mit Gesellschaften im globalen Süden auseinandersetzen, Projekte werden in aller Kürze und relativ einfach, unterhaltsam und berührend dargestellt, die Einflüsse aus eben genannten Diskursebenen sind deshalb auch schwer erkennbar. Wie bereits vorhin festgehalten wurde, scheint die feministische wissenschaftliche Diskursebene des Diskursstrangs zu Gender und Entwicklung nicht auf Diskursebene der Dreikönigsaktion Eingang gefunden zu haben.

Die Dreikönigsaktion ist für ihre Arbeit auf Spenden aus der österreichischen Öffentlichkeit angewiesen. Die Publikationen dienen somit auch als Danksagung an bisherige SpenderInnen, sollen aber auch Motivationsgrundlage für weitere Spenden sein. Den LeserInnen muss deutlich vor Augen geführt werden, dass der Einsatz für die von der Dreikönigsaktion ausgewählten Zielgruppen von unmittelbarer Notwendigkeit ist. „Wenn es um Unterstützung für Menschen in der „Dritten Welt“ geht, ist das Engagement der Menschen in Österreich bewundernswert. Oft kommen wir gar nicht aus dem Staunen heraus, wie groß der Einfallsreichtum der Spenderinnen und Spender ist.“ (DKA Jahresbericht 2001: 10). Die Publikationen stellen einen Aufruf zur Solidarität mit den Menschen des globalen Südens dar. In der ältesten untersuchten Publikation, aus dem Jahr 1969, wird hier vor allem auf die gemeinsame Identität als ChristInnen verwiesen. Hierbei ist noch anzuführen, dass die Spenden in den ersten Jahren der Sternsingersammlungen direkt für österreichische Missionare, die im globalen Süden tätig waren, ausgegeben wurden.

Solidarität mit anderen ChristInnen war also vor allem in den frühen Publikationen die am häufigsten angewendete Strategie, um einerseits LeserInnen von der Legitimität der Aktivitäten zu überzeugen und andererseits, um weitere Spenden zu lukrieren. Die Organisation beruft sich somit auf eine gemeinsame und verbindende Identität mit Menschen im globalen Süden. Gleichzeitig agiert die DKA, wie es oftmals von KritikerInnen dargestellt wird, klar ausgrenzend. Vor allem in den frühen Jahren profitierten, den Publikationen folgend, ausschließlich Menschen von den Spendengeldern, die selbst Teil der Glaubensgemeinschaft bildeten.

„Die Dreikönigsaktion der Katholischen Jungschar Österreichs schaut auf 30 Jahre ihrer Tätigkeit zurück, und ich darf dazu namens aller österreichischen Diözesen den herzlichsten Dank für die geleistete Arbeit aussprechen. In diesen 30 Jahren haben unzählige

Kinder erfahren, wie sie an der Zukunft der Kirche in der gesamten Welt mitarbeiten können. Die Spenden aus Österreich sind bis heute ein wichtiger Beitrag für die materielle Grundlage der unterstützten Diözesen.“ (König zitiert nach DKA 1984: 5).

8.2.3 Das Verhältnis Religion und Entwicklung – Missionsarbeit

Die Arbeit der Dreikönigsaktion steht, wie andere kirchliche Initiativen, in der Tradition der Mission, die vor allem im Zuge kolonialer und imperialistischer Unternehmungen forciert wurde. Die DKA wurde 1954 ins Leben gerufen, eine Phase, die für viele unter Kolonial“herr“schaft stehende Staaten von großer Bedeutung war; das Ende der Kolonialzeit führte allerdings zu keinem Ende der Missionsarbeit.

„Als vor 30 Jahren die Dreikönigsaktion beschlossen wurde, hat kaum jemand geahnt, in welcher wichtigen Geschichtsepoche sie hineinfallen würde. Ich möchte aufzeigen, wie sich in diesem Aktionszeitraum der Missionsrahmen und das Missionsverständnis geändert haben, Mission selbst aber nicht aufgelöst wurde, sondern die bleibende, spannende Herausforderung geblieben ist.“ (Bühlmann zitiert nach DKA 1984: 8).

Eine Verbindung zwischen Missionsarbeit und Kolonialismus wird in den Berichten der DKA zwar gezogen, allerdings wird in den Publikationen eine Schuld der katholischen Kirchen zurückgewiesen. In gewisser Hinsicht lässt sich auf Grund der verwendeten Formulierungen sogar interpretieren, dass die DKA zwar nicht abstreitet, dass Mission und Kolonialismus zeitgleich verliefen, aber durchaus dass Missionsarbeit im Dienste des Kolonialismus stand und dass auch die Kirche von kolonialer Machtübernahme profitierte.

„Mission geschah fast immer im Rahmen des Kolonialismus, anfangs entlang des Römischen Reiches, dann in den riesigen Räumen der spanischen und portugiesischen Besitzungen, schließlich auch in den französischen, britischen, deutschen, belgischen und holländischen Kolonien. Da die Missionare vorwiegend aus der betreffenden Kolonialmacht stammten, hinterließ das zum Teil den Eindruck, Missionierung und Kolonialismus seien Hand in Hand gegangen.“

Im Jahr 1969, aber auch noch im Jahr 1984, war es demnach für die DKA möglich, die Rolle der Kirche in Kolonialzeiten verklärt darzustellen. Die Organisation zeigte sich wenig einsichtig, dass die Unabhängigkeit von Staaten zum einen, stark umkämpfte politische Prozesse und zum anderen legitim waren. Im Hinblick auf Missionsarbeit veränderte der Entkolonialisierungsprozess wenig an der Praxis der DKA, diese wurde weiterhin als notwendig erachtet. Eine Veränderung im Diskurs der Organisation zu Mission findet erst in

den späten 1990er Jahren wirklich Einzug in die Publikationen. Im Jahr 1999 zeigt die DKA hier doch Bedauern, dass auch vieles falsch gemacht wurde, aber trotzdem an der Missionsarbeit festgehalten werde:

„Immer wieder haben Menschen durch die Jahrhunderte in allen Teilen der Welt die Frohe Botschaft in Wort und Tat verkündet. Durch Schulen, Spitäler und andere Sozialwerke standen auch Missionarinnen und Missionare seit jeher im Dienste der Menschen. Wir müssen allerdings bekennen und bedauern, dass viele Fehler begangen worden sind und die Verkündigung des Evangeliums auch anderen Interessen gedient hat.“ (DKA 1999: 4).

Grundsätzlich fehlt das politische Moment in den älteren Berichten über die neu unabhängigen Staaten, die Organisation präsentiert die Unabhängigkeitsbewegungen in den 1960er Jahren als beinahe unpolitische und sogar passive Prozesse. Das Augenmerk liegt in den Publikationen vor allem auf den Auswirkungen, die durch diese neue Unabhängigkeit für die Kirche in Europa auftraten. „In den letzten Jahrzehnten ist der Entkolonialisierungsprozeß größtenteils zum Abschluß gekommen. Das konfrontierte Mission ganz neu mit selbstständigen Staaten und brachte viele Chancen mit sich.“ (DKA 1984: 8). Fragwürdig ist die Darstellung nach Ende des Kolonialismus vor allem in Bezug auf den Machtverlust der europäischen Kirche. Sie nahm nicht mehr die alleinige zentrale Stellung ein, sondern musste Macht an Ortskirchen abtreten. Es wurde als Problem dargestellt, dass die Mehrheit der ChristInnen nun außerhalb Europas bzw. außerhalb des direkten europäischen Einflussgebiets leben. In den frühen Publikationen ist noch stärker zu erkennen welche politische Macht die katholische Kirche weltweit spielte, bzw. wie sie sich gegen einen Verlust dieser Macht, in diesem Fall im globalen Süden zur Wehr setzte. „Wir [die europäische katholische Kirche] haben also unsere Vormachtstellung verloren und müssen uns folglich mehr und mehr im Rahmen der Weltkirche sehen und verstehen.“ (DKA 1984: 9). In den jüngeren Publikationen hingegen wird die Kirche zwar immer noch als wichtiger globaler Player dargestellt, allerdings nicht mehr als (geo-)politisch einflussreiche Macht, sondern mehr als weltweite moralische Instanz. Die DKA sieht in der neuen zumindest quantitativen Stärke der katholischen Kirchen des globalen Südens aber auch eine Chance. „Von diesen Jungen Kirchen geht eine Dynamik aus, die wichtige Impulse und Inspiration für die Zukunft der Gesamtkirche gibt.“ (DKA 1984: 9).

Der globale Süden, vorrangig Afrika, wird in den älteren Publikationen als passiv und als Kontinente des Hungers, des Leids und der Ausbeutung beschrieben (vgl. DKA 1984: 9). Die Hilfsbedürftigkeit der Menschen in diesen Kontinenten wird in diesen Berichten nicht in

Zusammenhang mit Kolonialismen bzw. post-kolonialen Abhängigkeitsverhältnissen gebracht, bei denen die Kirche eine große Mitschuld trug.

Die DKA leistet, nach eigenen Angaben, politische Bewusstseinsbildung, vor allem auch in Österreich. In dieser Hinsicht ist auch eine deutliche Veränderung im Diskurs der Organisation zu vermerken. Zwar wird auch in neueren Publikationen keine dezidierte Kritik geübt an AkteurInnen bzw. Institutionen, die Mitschuld tragen an globalen Ungerechtigkeiten und politische, ökonomische und wirtschaftliche Problemlagen in Ländern des globalen Südens werden weiterhin relativ undifferenziert dargestellt, allerdings wird doch angemerkt, dass Hunger, Armut, wirtschaftliche Abhängigkeit usw. durchaus bekannte Ursachen haben.

„Dabei muss man sich auch bewusst sein, dass Armut, Arbeitslosigkeit, Ausgrenzung, Kriege und Auseinandersetzungen, nicht „einfach vom Himmel gefallen sind“ – es gibt Ursachen und Gründe für die vielfältigen Ungerechtigkeiten, Zerstörungen und Benachteiligungen.“ (DKA 2003: 4). Die DKA unterlässt es allerdings an dieser Stelle auf diese Ursachen und Gründe auch einzugehen und nennt weder konkret wer oder was als Ursache mitverantwortlich ist, noch Auswege aus Ungerechtigkeit, Ungleichheit und Armut.

In der Jubiläumspublikation zu 30 Jahren DKA (1984) wird eindringlich die Notwendigkeit beschrieben, mit der die Mission immer noch betrieben werden muss. Das Christentum müsse weiter verbreitet werden. Missionsarbeit erstreckte sich hierbei allerdings nicht nur auf Gesellschaften im globalen Süden, sondern auch im „Westen“ müssten mehr Anstrengungen unternommen werden, um das Christentum zu stärken. Die DKA entwickelte hier sogar einen Begriff für Menschen in Europa, die nicht mehr als christlich gelten – „nachchristliche Menschheit“. An diesem Zustand müsse die DKA demnach etwas verändern. Die DKA präsentierte sich damals als anderen, nicht-christlichen Lebensweisen überlegene Gemeinschaft und zeigte sich tief überzeugt von ihrem missionarischen Auftrag. Allerdings lässt sich auch in diesem Bericht bereits ein Umdenken erahnen, wiederum zwar nicht was die grundsätzliche Notwendigkeit des Missionierens angeht, aber doch was die Überlegenheit des christlichen Glaubens betrifft (vgl. DKA 1984: 8).

Sprachlich gesehen agierte die DKA in den Publikationen aus den Jahren 1969 und 1984 sehr paternalistisch und autoritär: So wurde an einer Stelle von der Notwendigkeit der Missionierung gesprochen und folgende Formulierung verwendet: „Daß in Afrika und Asien noch missionarische Tätigkeit, das heißt, Erstverkündigung des Evangeliums an Fernstehende, nötig ist, muß nicht lange bewiesen werden. Weite Missionsgebiete liegen noch brach.“ (Bühlmann zitiert nach DKA 1984:10). Bei einer solchen sprachlichen Formulierung

kann nicht davon ausgegangen werden, dass es der DKA in jener Zeit um Entwicklungszusammenarbeit ging, schon gar nicht um partizipative, gleichberechtigte Entwicklung bei der GeberInnen und EmpfängerInnen auf Augenhöhe stehen. Die DKA schien einen Ansatz zu verfolgen, der klar von oben herab funktionierte und von der Organisation vorgegebene Ziele verfolgte. Ganz eindeutig sah es die DKA als ihre Pflicht, Mission zu betreiben. Grenzen zu NichtchristInnen sollten, den Formulierungen der DKA folgend, überschritten werden, um auch sie zu bekehren. Eine Verbesserung der Lebensrealität von Gesellschaften im globalen Süden erscheint aus dieser Perspektive zweitrangig bzw. wäre, dem Verständnis der damaligen DKA nach, eine solche Verbesserung nur mit einem Übertritt zum Christentum erreichbar (vgl. DKA 1984: 10). Das Hilfswerk hat sich hier über die Jahrzehnte, ebenso wie ein Großteil der säkularen Entwicklungsorganisationen, zumindest auf sprachlicher Ebene, verändert, hin zu einem partizipativeren Zugang, der vor allem auf die Eigeninitiative der Betroffenen setzt. „Ganz wichtig ist uns, dabei zu betonen, dass es unsere Partnerinnen und Partner in den Entwicklungsländern sind, die die Projekte entwerfen, durchführen und verantworten. Die Menschen selbst müssen bestimmen und entscheiden, wie sich ihre Lebenssituation verbessern kann.“ (DKA 2003: 4). Deutlich wird trotz diesem neuen Fokus auf „Ownership“ der Betroffenen, dass es sich um eine ungleiche Hilfs- und auch Machtbeziehung handelt, und dass EZA eine notwendige moralische Aufgabe darstellt. Anti-Development bzw. Post-Development Ansätze, wie ich sie bereits an früherer Stelle beschrieben habe, kritisieren grundsätzlich Entwicklungszusammenarbeit, wie auch das Konzept Entwicklung und sprechen von einer Meistererzählung (vgl. Hacker 2007). Die DKA stellt Entwicklung bzw. EZA nicht in Frage, sondern sieht sie immer noch als sinnvolles und wirksames Instrument gegen globale Ungerechtigkeit.

Die DKA versteht sich auch heute noch eindeutig als Bewahrerin christlicher und heimischer Traditionen. An vielen Stellen wird das Sternsingen als zu bewahrendes Brauchtum beschrieben (vgl. DKA 1999: 4). Das Sternsingen dient aber auch der Bewusstseinsbildung, nicht nur bei den Kindern und Jugendlichen, sondern auch in den Haushalten, die besucht werden. Es geht dabei aber vor allem um die Betonung der christlichen Pflicht, Armen beizustehen und karitativ tätig zu sein, aber auch um eine politische Bewusstseinsbildung für globale Strukturen der Ungerechtigkeit und Ungleichheit. „In einer globalisierten Welt suchen wir nach Möglichkeiten zur Überwindung der Spaltung in Arm und Reich. Das Erkennen ungerechter Weltstrukturen und die Suche nach möglichen Alternativen müssen auch bei uns in Österreich stattfinden.“ (DKA Jahresbericht 2001: 8).

Die DKA sieht das Christentum, vor allem in Afrika, vermutlich jedoch auf globaler Ebene, einer Vielzahl von Bedrohungen ausgesetzt, zum einen von Menschen, die Religion grundsätzlich zurückweisen, sich keiner Religion zugehörig fühlen, zum anderen, und das natürlich aus einer klaren Konkurrenzsituation heraus, von anderen Religionen. Aus diesem Grund ist vermutlich auch die Missionsarbeit so wichtig (vgl. DKA 2010: 20).

Die DKA erwähnt im Jubiläumsbericht zu „30 Jahre Dreikönigsaktion“ aus dem Jahr 1984 das Ende der Kolonialzeit, setzt diese aber vor allem in Zusammenhang mit der Arbeit der Kirche. Hierbei wird zwar anerkannt, dass die katholischen Kirchen im globalen Süden nun über mehr Unabhängigkeit verfügen, allerdings wird diese Entwicklung nicht nur positiv dargestellt: Die neugewonnene Unabhängigkeit der Staaten erschwere sogar die Arbeit der Kirche. Auf visueller Ebene verschärft sich der gewonnene Eindruck, dass die DKA im Jahre 1984 nicht gänzlich glücklich mit der gewonnenen Unabhängigkeit der ehemaligen Kolonialstaaten war. Das Kapitel zur neuen Situation der Missionsarbeit im globalen Süden wird begleitet von einer Fotografie auf der ein weißer älterer Mann, offenbar ein Priester, auf einem Stuhl in einem vermutlich afrikanischen Land sitzt (vgl. DKA 1984: 8). Rund um den weißen Priester sitzt eine Gruppe junger schwarzer Männer, die dem Priester zuhören. Suggestiert wird eine klare Autorität des weißen Priesters sowie eine höhere Position des Priesters bezüglich Gesellschaft und vermutlich auch Intellekt. Darüber hinaus besteht die Runde ausschließlich aus Männern. Das Bild lässt sich dahingehend interpretieren dass ein Weltbild zeigte, das damals noch auf rassistischen und sexistischen Annahmen basierte und die Überlegenheit des „weißen Mannes“ in Form eines kirchlichen Würdenträgers darstellt.

Mission als Thema ist in allen Publikation prägend; in den zuletzt erschienenen Berichten wird auf diesen oft kritisierten Arbeitsbereich religiöser Entwicklungsorganisationen zwar weniger stark eingegangen als in den ersten Publikationen, er ist allerdings nach wie vor präsent und weiterhin Teil der Arbeitsaufgaben. Im Jubiläumsbericht „15 Jahre Dreikönigsaktion“ aus dem Jahr 1969 wird der Einsatz der DKA im globalen Süden sogar als „Missionshilfe“ bezeichnet, die Begriffe „Entwicklung“ oder „Entwicklungshilfe“ werden nicht einmal genannt. Die Zielländer der Initiativen aus Österreich werden auch als „Missionsländer“ bezeichnet. Die Missionierung ist hier eindeutig auch Ziel und Grundlage der Aktivitäten der katholischen Kirche Österreichs. Missionierung wird als Notwendigkeit dargestellt und ganz klar als Teil der ‚Hilfe‘, die geleistet wird. Der Begriff „Mission“ oder auch „Missionierung“ ist, wie erwähnt, in den späteren Publikationen weniger präsent, jedoch wird der Diskurs über Missionsarbeit weiterhin auch in den Publikationen der DKA fortgeführt. Der Jahresbericht 2010 etwa geht bereits einleitend auf die Funktion des

Sternsingens ein, der beschrieben wird als „ein Segen, der um die Welt geht und in die ganze Welt – zu allen leidenden Menschen in Entwicklungsländern – hinausgetragen wird“ (vgl. DKA 2010).

Missionsarbeit bleibt für die katholische Kirche, und somit auch für die DKA, sowohl im globalen Süden als auch im „Westen“ eine bedeutende Aufgabe, auch um sich gegen andere Religionen bzw. atheistische Tendenzen zu „erwehren“. Ein Blick auf die Prioritätensetzung der DKA aus dem Jahresbericht 1990 legt den Rückschluss nahe, dass die technische Entwicklungszusammenarbeit damals noch eine geringe Rolle bei der Ressourcenverteilung spielte. Weiterhin lag damals ein Schwerpunkt auf Pastoral- und Evangelisierungsarbeit. So steht zwar Bildung und Ausbildung an erster Stelle, allerdings wird hier vor allem die Katechistenausbildung genannt, zudem wird die Entwicklungsarbeit als Teil der Pastoralarbeit beschrieben (vgl. DKA 1990: 19ff). Auch 1999 bekennt sich die DKA weiterhin zur Mission: „Mission und Entwicklung bilden in der Arbeit der Dreikönigsaktion daher eine Einheit, die sowohl die existenziellen Bedürfnisse als auch den Menschen als Ebenbild Gottes unter Wahrung seiner kulturellen Identität einschließt.“ (DKA 1999: 4). Im Jahresbericht 2010 werden Projekte aus dem nördlichen Afrika sowie dem Mittleren Osten angeführt, deren Ziel es ist, die christlichen Gemeinschaften vor Ort zu stärken. Aus dieser Projektbeschreibung geht auch einer der seltenen direkten Hinweise auf Geschlechterverhältnisse hervor (vgl. DKA 2010: 20). Es sollen vor allem Frauen und Kinder der christlichen Glaubensgemeinschaft in diesen Regionen gefördert werden. Es lässt sich hier eine Parallele zu den Thesen Caroline Sweetmans (1998) ziehen, die angibt, dass die katholische Kirche Frauen in ihren Rollen als Mütter und Hausfrauen halten wolle, weil dadurch die Weitergabe der christlichen Traditionen in Familien gewährleistet werde. Zur Stärkung der christlichen Religion gegenüber anderen Glaubensgemeinschaften ist es hier von großer Bedeutung, Frauen und Kinder an den Glauben zu binden.

8.2.3 Die DKA und Entwicklung

Im Laufe der Jahre hat sich die Funktion des Sternsingens kaum verändert: Zum einen geht es darum, den Ortskirchen im globalen Süden ihr Wirken zu ermöglichen oder zu erleichtern, wobei diese Funktion mit den Jahren an Bedeutung verloren hat. Zum anderen geht es natürlich um Entwicklungszusammenarbeit. Weitere Funktionen sind, wie auch aus dem Bericht aus dem Jahr 2010 hervorgeht, die Bewusstseinsbildung in Österreich und die Bewahrung des Sternsingens als traditionelles Brauchtum.

Der Begriff „Entwicklung“ wird in den Publikationen der DKA zwar nicht gänzlich weggelassen, wie Gender, doch wird in den Berichten zumeist von Hilfe, Zusammenarbeit, Partnerschaft und Mission gesprochen. Das eigentliche Ziel der Arbeit der DKA im globalen Süden wird durch die fehlende Definition des Entwicklungsbegriffs nicht gänzlich geklärt. Diese fehlende Definition kann allerdings der DKA nicht alleinig angelastet werden, da bereits in den einleitenden Kapiteln dieser Arbeit dargestellt wurde wie vielfältig und trotzdem vage das Konzept „Entwicklung“ verwendet wird. Wie bei vielen anderen AkteurInnen der internationalen Zusammenarbeit könnte auch die DKA hinter diesem spezifischen Begriff ein weites Feld an Interessen und Auslegungen, sowie ideologischen Standpunkten verstecken.

Der christliche Glaube steckt als treibende Kraft hinter den Spenden der ÖsterreicherInnen für die Dreikönigsaktion. Die DKA nützt somit die eigene Glaubensgemeinschaft, um die Arbeit und das Bestehen der Organisation zu sichern: „Die Dreikönigsaktion unterstützt ihre Arbeit in der Überzeugung, dass die befreiende Botschaft der Bibel Option für die Kleinen, Entrechteten, Stimmlosen, Zukurzgekommenen, an den Rand Gedrängten und Schwachen bedeutet.“ (DKA 1999: 12). Gleichzeitig wird den LeserInnen der Publikationen suggeriert, dass es möglich ist, durch ihre Spenden globale Veränderungen zu bewirken. Aus Sicht der Organisation ist es natürlich notwendig, die Hoffnung auf Veränderung am Leben zu erhalten, da immer neue Spenden benötigt werden. Globale Verantwortlichkeiten und strukturelle Ursachen, vor allem politischer und wirtschaftlicher Natur, werden hierbei allerdings weitgehend ausgeblendet, der Zusammenhang zwischen Menschen, die in Ländern des globalen Südens in Armut leben und der im Gegensatz dazu stehende Wohlstand der SpenderInnen des globalen Nordens wird nicht thematisiert. Armutsbekämpfung als Wunder zu bezeichnen, wie etwa in einem Editorial aus dem Jahresbericht 2010, verschleiert diese Zusammenhänge zu sehr, die Formulierung scheint in dieser Hinsicht sehr unglücklich gewählt zu sein, wobei angemerkt werden muss, dass die Bezeichnung Wunder in Anführungszeichen gesetzt ist. „Mit ihren Sternsingerspenden setzen die Österreicher/innen jedes Jahr ein gewaltiges Zeichen der Solidarität und ermöglichen auf diesem Weg viele kleine „Wunder“ in der Armutsbekämpfung.“ (Eder zitiert nach DKA Jahresbericht 2010: 2). Es scheint aber nicht das vorrangige Ziel der DKA, durch diese Publikationen zu einem Reflexionsprozess über eigene Verantwortlichkeiten der LeserInnen anzustoßen, sondern wie bereits erwähnt sollen diese vor allem als Motivationsgrundlage für weitere Spenden dienen.

Die Publikationen der DKA sind entwicklungspolitisch gesehen wenig aussagekräftig; sie vermeiden es zumeist, komplexe Sachverhalte darzulegen und bedienen sich in vielen Fällen altbekannter Themen und Darstellungen. Sprachlich arbeiten sie über eine lange Zeitspanne hinweg sehr unkritisch, der Ausdruck „Dritte Welt“ wird auch in späten Publikationen noch verwendet. Strukturelle Ursachen für Armut, Unterdrückung und Ungleichheiten werden meiner Ansicht nach nicht ausreichend besprochen, sondern lediglich auf beschreibende Art und Weise dargestellt. Politische Forderungen nach Veränderung sowie Reflexionsprozesse über die eigene Rolle der Organisation, sowohl als Teil der streng hierarchischen Institution katholische Kirche als auch als Akteurin aus dem globalen Norden, fehlen zur Gänze. Die Publikationen aus den 1990er Jahren und aus den vergangenen Jahren erkennen zwar an, dass vermehrt politische Lösungswege gefunden werden müssen, allerdings besitzen diese Aussagen wenig transformatives Potenzial. Das Frauen gewidmete Themenheft aus dem Jahr 1993 sieht die Förderung und Stärkung von Frauen weltweit und die Entwicklung von Gesellschaften und Staaten zwar als politische Aufgabe, benennt jedoch weder konkrete Forderungen noch AkteurInnen.

Die Publikationen der Dreikönigsaktionen weisen immerhin deutliche Parallelen zum säkularen Entwicklungsdiskurs der letzten fünf Jahrzehnte auf. Zwar wird das zentrale Konzept Gender nicht erwähnt, andere Paradigmen finden jedoch Eingang in die Entwicklungsbemühungen der Katholischen Jungschar. Die 1950er und 1960er Jahre waren geprägt von Projekten zum Aufbau der Infrastruktur in Ländern des Südens. Unter diesem Aspekt können auch die Investitionen der Spenden bis in die 1970er Jahre (vgl. DKA 1984), vor allem in Fahrzeuge und Bauten, gesehen werden. In den vergangenen Jahren haben im Gegensatz dazu Lobbyarbeit sowie Bewusstseinsbildung als Kernbereiche der Arbeit der DKA zugenommen (vgl. DKA 1990).

Entwicklung ist weder begrifflich noch inhaltlich einfach zu definieren, allerdings gibt es seit den 1990er Jahren einen etwas breiteren Konsens darüber, dass Entwicklung über positives wirtschaftliches Wachstum hinausgehen muss. Die kirchliche Lehre hat sich hier bereits relativ früh auf ein umfassenderes Verständnis von Entwicklung geeinigt. Nach Eigendarstellung ist es nun eine der wichtigsten Aufgaben der DKA, Anwaltschaft zu übernehmen für Menschen, die selbst nicht gehört werden bzw. sich kein Gehör verschaffen können, und für die Anliegen dieser Menschen auch Lobbyarbeit zu betreiben. Darüber hinaus sieht sich die katholische Kirche selbst auch als Teil der Zivilgesellschaft, übt Kritik an staatlichen Entwicklungsbemühungen und weist auf Lücken und vor allem Kürzungen hin (vgl. DKA 2010: 2).

Im einleitenden Kapitel habe ich Huber und Lutkehaus (1999) zitiert, welche die Missionsgeschichte als „gendered mission“ beschreiben. Sie gehen hier ein auf die Veränderungen der Geschlechterverhältnisse, die von den Kolonialherren, sowie auch den MissionarInnen durchgesetzt wurden. Ebenso kann aber auch von der EZA als „gendered cooperation“ gesprochen werden. Besonders problematisch wird, meiner Ansicht nach, die Auseinandersetzung mit Geschlechterverhältnissen, wenn sie, wie im Falle der DKA, kaum angesprochen werden, die Organisation jedoch eigentlich ganz klare Vorstellungen von Geschlechtern und ihren jeweiligen Rollen hat.

8.2.4 DKA ohne Gender – „Frau“ und „Mann“

Das Frauen gewidmete Themenheft aus dem Jahr 1993 setzt sich als einzige der von mir analysierten Publikationen direkt mit dem Thema Geschlechterverhältnisse auseinander, wiederum jedoch ohne auch nur den Begriff „Gender“ zu erwähnen. Auffällig ist auch in diesem Heft, wie in den übrigen Publikationen, dass Männer als spezifische Kategorie kaum erwähnt werden. Es wird zwar von Priestern gesprochen, jedoch werden „Männer“ etwa als Zielgruppe einer gewissen Initiative oder eines Projektes nicht gesondert erwähnt. „Frauen“ hingegen werden, insbesondere natürlich im ihnen gewidmeten Themenheft nicht mittels etwaiger Berufsgruppen beschrieben, sondern dezidiert als Zielgruppen bzw. besonders Bedürftige angeführt.

Die DKA nutzt das Themenheft und auch spätere Publikationen um über bisherige Entwicklungsbemühungen kritisch zu reflektieren. Im Jahresbericht 2010 ist auch eine etwas entwicklungskritischere Haltung, die sich vor allem gegen den automatischen Modernisierungs- und Fortschrittsgedanken wendet, spürbar. Am augenscheinlichsten dargestellt wird dies an Hand der Unterstützung für die indigene brasilianische Bevölkerung Xingu in ihrem Kampf gegen den Bau des Staudamms am Belo Monte. Kritik wird in diesem Beispiel an einer globalen Weltwirtschaft geübt, welche die Interessen von lokalen Gesellschaften in ihrem Gewinnstreben außer Acht lässt (vgl. DKA Jahresbericht 2010: 23f). Anhand verschiedener Fälle werden von der DKA auch geschlechtsspezifische Auswirkungen einer liberalisierten und global agierenden Wirtschaft hervorgehoben, etwa durch das Beispiel industrialisierter Landwirtschaft. Frauen als Beschäftigte genießen weniger Rechte als Männer und werden schlechter entlohnt; Diskriminierung erfolgt in diesem Beispiel jedoch

nicht nur auf Grund des Geschlechts, sondern die multiplen Identitäten der Arbeiterinnen, ihre Hautfarbe und ihr sozialer Status tragen ebenso dazu bei. Dies ist ein anschauliches Beispiel, um aufzuzeigen, was Feministinnen aus dem globalen Süden seit Jahren hervorheben: Es gibt nicht nur eine homogene Kategorie Frau und nicht nur eine Identität Frau, sondern eine Vielzahl von Charakteristika, die eine Person ausmachen. Genauso wird das Beispiel auch verwendet, um einen weiteren Kritikpunkt zu verdeutlichen, der schon lange von feministischen Bewegungen angeführt wird: die doppelte und auch dreifache Belastung der Frauen, der sie durch die Integration in die Lohnarbeit ausgesetzt sind, ohne eine Entlastung bzw. Entlohnung für reproduktive Arbeiten zu erhalten (vgl. DKA 2010: 24). Die Befassung mit sexistischen und rassistischen Ungleichheitsverhältnissen lässt allerdings nur bedingt den Schluss zu, dass die DKA hier an postkoloniale oder feministische Kritik anschließt und ist wohl eher dahingehend zu interpretieren, dass die theoretische feministische Auseinandersetzung auf realen Problemlagen aufbaut. Es lässt sich jedoch feststellen, dass das Frauen gewidmete Themenheft aus dem Jahr 1993 insgesamt eine kritischere Perspektive einnimmt als andere Jahresberichte oder frühe Jubiläumsberichte. Wie auch im oben zitierten Beispiel aus dem Jahresbericht 2010 wird eine kritische Verbindung zwischen einem weltweit agierendem und dominierendem kapitalistischen Wirtschaftssystem und der Unterdrückung und Diskriminierung von Frauen gezogen. Eine Verbindung zwischen Kapitalismus und Patriarchalismus, die auch in der feministischen Kritik gegenüber Modernisierungstheorien zum Vorschein trat (Oechsler/ Geissler 2010). Die reproduktiven Rollen von Frauen werden als systemimmanent und vor allem systemerhaltend identifiziert. Diese Erkenntnis wird in der Publikation der DKA allerdings nicht als Anstoß für Kritik an diesem umfassenden und durch einen hohen Grad an Ungleichheit gekennzeichneten System gewertet, sondern ist lediglich Ausgangspunkt für die Forderung die geleistete Arbeit der Frauen anzuerkennen.

„Wenn wir in Afrika von den Frauen sprechen, verfallen wir oft in einen Widerspruch Einerseits verherrlichen wir ihre hingebungsvolle Art als Mutter, unterstreichen ihre Rolle als Stütze der Gesellschaft und fordern ihren spezifischen Beitrag aufgrund ihres Frau-Seins. Auf der anderen Seite verweigern wir ihnen die Gleichstellung undbürden ihnen die schwersten Lasten im Alltag auf. Ihre einzige Belohnung ist Demütigung.“ (DKA 1993: 12).

Die DKA setzt mit dem Themaheft aus dem Jahr 1993 einen Schritt, auch in Richtung eines alternativen Entwicklungskonzepts, welches nicht lediglich Wirtschaftswachstum nach nördlichem Vorbild propagiert, aber es entsteht trotzdem der Eindruck, dass vor einer zu radikalen Kritik zurückgeschreckt wird. Auffällig ist des Weiteren in dieser Publikation, dass

Religion bzw. die Kirche oder christliches Handeln stark im Hintergrund steht, eigentlich kaum erwähnt wird. Es ist auch eine der wenigen Publikationen, die einen reflektiven Zugang zum Thema Religion einnehmen, der auch thematisiert wie Religionen als gesellschaftliche Institutionen Macht ausüben, und auch in Verbindung mit anderen dominierenden sozialen Institutionen stehen können. „Kultur, Religion, Ideologie legen ihnen [Frauen] Ketten an, geschmiedet in der Welt der Männer.“ (DKA 1993: 24).

Im Vergleich mit anderen untersuchten Publikationen ist dieser weitgehend fehlende Bezug auf christliche Werte bzw. Lehren auch als Motivation bzw. Ausgangspunkt bestimmter Forderungen oder Darstellungen auffällig. Das Themaheft erweckt somit auch den Eindruck eine „objektive“ Darstellung der Situation von Frauen im globalen Süden anzustreben. Diese Publikation unterscheidet sich von den anderen untersuchten auch im Hinblick auf Kolonialgeschichte und Missionierung. Wie in dieser Analyse dargestellt spielt die Missionsarbeit auch heute noch eine wichtige Rolle für die DKA. Das Themaheft geht auf diesen Aspekt der Arbeit der DKA allerdings nicht ein und positioniert sich sogar relativ kritisch gegenüber Missionierungstätigkeiten im Zuge kolonialistischer Unternehmungen am Beispiel der Philippinen. „Die Spanier brachten das Christentum und erklärten ihre kulturellen Vorstellungen, Werte und Normen zum obersten Maßstab.“ (DKA 1993: 5). Im Zuge dessen werden auch vor-koloniale Geschlechterverhältnisse beschrieben, wobei angemerkt wird, dass diese von viel egalitärer Natur waren, Frauen auch viel mehr Rechte besaßen. „Vor der Eroberung durch die Spanier genossen die Frauen auf den Philippinen viele Rechte, um die sich heute weltweit Frauengruppen und Organisationen bemühen.“ (DKA 1993: 5).

Obwohl die Publikation in manchen Hinsicht also als beeinflusst von feministischen Erkenntnissen und Konzepten zu verstehen wäre, werden wichtige Aspekte feministischer Ansätze nicht erwähnt. Das Thema Sexualität etwa wird von der DKA in dieser Publikation eigentlich nicht thematisiert. Lediglich ein kurzer Abschnitt, der sich mit der Problematik der Prostitution auf den Philippinen auseinandersetzt kann mit diesem Thema in Verbindung gebracht werden. Hinweise auf alternativ gelebte Sexualität, abseits der Vorstellung einer heterosexuellen, monogamen Beziehung gibt es nicht.

Das Themenheft aus dem Jahr 1993 stellt für meine Diskursanalyse nicht nur die wichtigste Quelle dar, weil sie sich im Besonderen auf Frauen aus aller Welt konzentriert, sondern auch, weil sie, im Gegensatz zu den Jahres- und Jubiläumsberichten, den Schwerpunkt hauptsächlich auf Gesellschaften und Lebenssituationen im globalen Süden legt. Geschlechterverhältnisse, auch innerhalb der eigenen Organisation, werden in den übrigen Publikationen eigentlich kaum angesprochen. In „15 Jahre Dreikönigsaktion“ aus dem Jahr

1969 wird eine deutliche geschlechtergetrennte Arbeitsteilung innerhalb der Sternsingeraktion dargestellt. In den ersten Jahren wurden die Sammelaktionen lediglich von Buben durchgeführt, Mädchen wurden nur am Rande beteiligt. Ihnen wurden andere, weniger öffentliche Rollen zugewiesen: die Vorbereitung und das Basteln für den Weihnachtsmarkt oder das Nähen der Kostüme für die Dreikönige. Auch der Einsatz der Spendengelder wird nach Geschlechtern aufgeschlüsselt, so profitieren zunächst österreichische Priester und Missionare von den Spendengeldern, später auch Novizinnen, etwa durch den Bau eines Klosters in Indien. Die Jubiläumsausgabe von 1969 beinhaltet einen Teil, der als *Echo aus aller Welt* titulierte wird; dieser dient dazu, Danksagungen aus aller Welt für das Spendenaufkommen der ÖsterreicherInnen zu übermitteln und darzulegen wie nötig diese Spenden in den jeweiligen Ortskirchen waren. Dieses Echo setzt sich beinahe ausschließlich aus den Stimmen von Männern zusammen, lediglich eine österreichische Ordensschwester aus dem Studienhaus für Novizinnen in Indien kommt zu Wort. Der Beitrag der sogenannten ‚Mädelschar‘ wird, auf sprachlicher Ebene, als weniger professionell und vor allem im Hintergrund agierend, im Gegensatz zu dem der ‚Bubenschar‘, dargestellt. „Sie wissen [die BesucherInnen der Weihnachtsmärkte], daß die Mädchen mit ihren Bastelarbeiten einen Beitrag zur Linderung der geistigen und materiellen Not in den Entwicklungsländern leisten wollen.“ (DKA 1969: o.S.).

Die Dreikönigsaktion hat sich zwar, ebenso wie der säkulare Entwicklungssektor, seit den 1950er Jahren deutlich verändert. Die Geschlechterrollen sind aber weiterhin klar unterteilt und eindeutig zu unterscheiden. Die rechtliche Gleichstellung der Geschlechter, auch auf politischer, wirtschaftlicher, kultureller und sozialer Ebene, wird zwar eingefordert, aber gleichzeitig wird festgestellt, dass es nicht Ziel sei, Frauen und Männer, die eindeutig zuordenbare und unterscheidbare Kategorien seien, gleichzumachen. Frauen hätten demnach, spezifische Werte und Fähigkeiten, die auch Achtung gewinnen sollen (vgl. DKA 1993: 1f). In Anlehnung an die UN-Weltfrauenkonferenz in Nairobi 1985 wird im 1993 erschienen Themenheft „Für die Würde aller Frauen“ hervorgehoben, dass Solidarität und Fürsorge als spezifisch weibliche Werte verstärkt auch in die Entwicklungszusammenarbeit einfließen sollen. Diese, auch visuelle, Hervorhebung steht eindeutig im Einklang mit den, von mir in einem anderen Kapitel präsentierten, Frauenbildern in der katholischen Kirche. Durch den Bezug auf die Frauenkonferenz der Vereinten Nationen gewinnen solche Zuschreibungen für die DKA weiter an Legitimität. Darüber hinaus kann dieses Beispiel auch aufzeigen wie religiöse AkteurInnen im Diskurs zu Gender und Entwicklung tragende Rollen einnehmen.

Bereits an einer anderen Stelle wurde erwähnt, dass der zunehmende Einfluss vor allem darauf folgend im Jahr 1995 in Beijing bemerkbar war (vgl. Baden/Goetz 1997).

Die DKA greift in dieser Publikation zwar Themen auf, die auch in feministischen Bewegungen zentrale Auseinandersetzungspunkte darstellten und darstellen. Ungleichheiten in rechtlichen Belangen, ungerechte Arbeitsteilung, nicht entlohnte und gewürdigte reproduktive Arbeiten, wie auch fehlende politische Repräsentierung und Partizipation (vgl. DKA 1993). Trotzdem beruft sich die DKA in diesem Heft nicht auf Feminismen als bedeutende Bewegungen und spricht nur beiläufig patriarchale Strukturen als Ursachen an. Lediglich das Kapitel zu Lateinamerika im Themenheft 1993 nimmt einen etwas eindeutigeren politischen Charakter an und setzt sich auch kurz mit dem Patriarchat als weltweit agierendes System der Unterdrückung auseinander. Allerdings erstreckt sich dieses Bewusstsein nicht über die gesamte Publikation und genauso wenig kommt sie in später erschienen Jahresberichten zum Ausdruck. Es entsteht vielmehr der Eindruck, dass die katholische Kirche in Lateinamerika eine Sonderstellung einnimmt, da sie grundsätzlich politisch aktiver agiert und durchaus transformative Forderungen gestellt hat, etwa auch im Hinblick auf die Rechte von marginalisierten Bevölkerungsgruppen (vgl. DKA 1999: 16f).

Gewalt dient, sowohl in der Publikation aus dem Jahr 1993 als auch im Jahresbericht 2010, als ein Thema, das vor allem mit Frauen in Verbindung gebracht wird, wobei Frauen hier eindeutig die Rolle des Opfers zugesprochen wird, was statistisch gesehen auch der Realität entspricht. Täter und Täterinnen spielen in der Auseinandersetzung überraschenderweise keine Rolle. Wie auch in anderen Institutionen wird der Diskurs zu Gewalt in den Publikationen der DKA mit fehlenden Rechten in Verbindung gebracht. Der *rights - based approach* wird seit einiger Zeit in der Entwicklungszusammenarbeit verfolgt, Diskriminierung von Frauen oder Minderheiten wird als Verletzung der Menschenrechte bezeichnet. „Hier ist es besonders wichtig, geschlechtsbezogen zu arbeiten, denn immer noch werden die Menschenrechte von Millionen Kindern verletzt, nur weil sie Mädchen sind.“ (DKA 2010: 16). Dieser Ansatz ist als solcher nicht zu kritisieren, aber an dieser Stelle hätte die DKA auch die Möglichkeit gehabt auf weitere Ungerechtigkeiten einzugehen, die auf dem traditionellen zweigeschlechtlichen, heterosexuellen Geschlechtsbild aufbauen bzw. näher zu hinterfragen welche Ursachen eine Nichtachtung der Rechte von Frauen hat und wiederum wie diese auch in Zusammenhang mit der eigenen Religion in Verbindung gebracht werden könnte. Es fehlt zudem auch ein Hinweis wie sich die DKA gegenüber den Rechten von

Menschen positioniert, die sich nicht als „Frauen“ und „Männer“ definieren wollen und inwiefern sich die DKA für die Durchsetzung der Menschenrecht für diese Personen einsetzt.

Eine der wichtigsten Aufgaben und Funktionen von Frauen bleibt die der Mutter; dies geht aus allen analysierten Publikationen hervor. Frauen werden oftmals in Zusammenhang mit Kindern erwähnt, Väter hingegen nicht. Auch visuell gesehen spielt die Mutter in den Publikationen der DKA eine hervorstechende Rolle, am auffälligsten im Themenheft „Für die Würde aller Frauen“. In diesem sind, bis auf wenige Ausnahmen, nur Frauen abgebildet, oftmals in Begleitung von Kindern und Babys. Ganz anders präsentiert sich die früheste analysierte Publikation aus dem Jahr 1969. Visuell gesehen stehen zum einen Darstellungen der Heiligen Drei Könige auf Gemälden oder Fotografien im Vordergrund und zum anderen kirchliche WürdenträgerInnen, vom Kardinal über den Bischof bis zur Ordensschwester.

Das Jahr 1993 bildet, wie bereits erwähnt, auch für die Dreikönigsaktion Anlass, um über die vergangenen Jahrzehnte der Entwicklungsbemühungen zu reflektieren; in der Literatur zu Entwicklung werden die 1980er Jahre oftmals als ‚verlorene Dekade‘ bezeichnet. Ähnliche Darstellungen lassen sich auch aus dem Themenheft der DKA herauslesen, obwohl sich die Publikation bemüht, eine Aufbruchsstimmung zu signalisieren, vor allem was die Stärkung von Frauen weltweit anbelangt. Untermauert wird die Notwendigkeit dafür vom säkularen Diskurs, etwa wie ihn die Vereinten Nationen führen, der, in Zahlen ausgedrückt, deutliche Aussagen zulässt. Frauen seien überproportional stark von Armut betroffen, Opfer von Gewalt und rechtlich, politisch und wirtschaftlich benachteiligt (vgl. DKA 1993: 1ff). Eine Lösung, Frauen aus diesen bedrückenden Verhältnissen zu befreien, passiere durch die Unterstützung der DKA, so die Botschaft an LeserInnen. Es geht darum, Solidarität zu zeigen; war es in frühen Jahren der Organisation die Solidarität mit ÖsterreicherInnen, die im globalen Süden für die Kirche tätig waren, ist es im Jahr 1993 Solidarität mit Frauen weltweit. Frauen bilden in dieser Darstellung eine homogene Einheit, sie sind vielleicht unterschiedlich stark von spezifischen Problemen betroffen, aber doch als eine Kategorie, die grundsätzlich unterdrückt wird, fassbar. Täterinnen, Schuldige, Unterdrückerinnen, Reiche spielen in dieser Darstellung von Frauen weltweit keine Rolle. Aktivistinnen aus dem globalen Süden hatten durchgehend parallel zum Mainstream-Entwicklungsdiskurs Kritik auch an feministischen Bewegungen geübt, die es sich herausnahmen, für alle Frauen weltweit zu sprechen. Die DKA, so könnte es interpretiert werden, nimmt sich diese Kritik im Themenheft zu Herzen. Es sollen Frauen zu Wort kommen, die ansonsten nie gehört werden. In feministischen Theorien ist es durchaus üblich, mit den Erfahrungen von Frauen zu arbeiten und daraus

Forderungen an Veränderung zu stellen. Dabei wird von einigen Aktivistinnen und Theoretikerinnen vorgeschlagen die Erfahrungen der Frauen zu thematisieren, die am stärksten um ihr Überleben kämpfen müssen. Aus diesem Blickwinkel betrachtet könnte interpretiert werden, dass die DKA Frauen zu Wort kommen lässt, die solche Erfahrungen machen und gemacht haben, doch können die Texte der DKA-Publikation nicht gänzlich überzeugen. Die Auswahl der Themengebiete und Texte für das Themenheft bleibt den MitarbeiterInnen in Österreich überlassen. Darüber hinaus ist es in einigen Fällen nicht möglich, konkrete AutorInnen der Texte bzw. ÜbersetzerInnen der Texte ins Deutsche ausfindig zu machen; ebenso wenig ist klar, ob die Reportagen und Lebensgeschichten reale Menschen widerspiegeln. Aus diesen Gründen stellen die Jahres- und Jubiläumsberichte sowie das Themenheft weitgehend nur einen Versuch dar, Menschen zu Wort kommen zu lassen, die ansonsten nicht gehört werden und dienen vor allem dazu, Mitleid und Solidarität unter potenziellen SpenderInnen in der Leserschaft zu wecken.

Männer werden in der Gesamtheit der Publikationen, wie bereits hervorgehoben, nicht spezifisch als zu unterstützende Gruppe präsentiert. Grundsätzlich ist auffallend, dass Männer eigentlich nicht einmal genannt werden, sondern lediglich über ihre jeweilige gesellschaftliche Funktion – zumeist ihre Berufe, etwa als Priester – Erwähnung finden. Heteronormativität und Heterosexualität hingegen werden deutlich als weltanschauliche Ideale und einzige Lebensrealität präsentiert. Es wird eindeutig am Konzept der Zweigeschlechtlichkeit festgehalten und Sexualitäten abseits der Heterosexualität werden mit keinem Wort erwähnt. Frau und Mann werden als gegensätzlich, sich aber ergänzende Einheiten beschrieben. Im Diskurs der DKA erscheint es somit zu keinem Zeitpunkt notwendig bzw. grundsätzlich sagbar, dass es Kritik an einem Festhalten „natürlicher Zweigeschlechtlichkeit“ und „natürlicher Heterosexualität“ gibt. Lebensrealitäten außerhalb eines als „konservativ“ zu beschreibendes Weltbildes, dessen Grundlage eine heterosexuelle Kernfamilie bildet, spielen im analysierten Diskurs der DKA nicht. Dieses starre Festhalten verändert sich auch über die jahrzehntelange Arbeit der DKA keine Rolle. Frauen werden gleiche Recht und Pflichten wie Männern zugesprochen und es wird auch anerkannt, dass es gewisse Verbindungen zwischen einem weltweit agierendem kapitalistischen System, patriarchalen Gesellschaftsstrukturen und Gewalt und Ungerechtigkeit gibt; jedoch erwecken die Publikationen der DKA nicht den Eindruck, dass radikalere Veränderungen und Entwicklungen der Geschlechterverhältnisse angestrebt werden, ebenso wenig wie diese Erkenntnisse dazu führen, dass die DKA grundsätzlichere Kritik an einem System übt, das auf ungerechten und ungleichen Machtverhältnissen zwischen Nord und Süd aufbaut.

Kritische Stimmen sehen Entwicklungszusammenarbeit seit jeher als eine Beziehung zwischen globalem Norden und globalem Süden, die vor allem zum Vorteil des Nordens verläuft. Sie hinterfragen die Sinnhaftigkeit und Effektivität der Entwicklungsbemühungen, beschreiben Entwicklung als Mythos bzw. als große Erzählung unserer Zeit (vgl. Hacker 2007). Eine Tatsache, die nicht negiert werden kann, ist die klar paternalistische und dominierende Haltung der GeberInnen gegenüber den EmpfängerInnen. EntwicklungsexpertInnen sind überzeugt davon, über mehr Wissen, Erfahrung, über mehr Kapazitäten zu verfügen, um Menschen im globalen Süden bilden, stärken, fördern, ermächtigen und vieles mehr zu können. Alle Organisationen, die im Entwicklungssektor tätig sind, arbeiten unter diesen Prämissen der Überlegenheit, so auch die glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen. Die DKA beschreibt in ihren Publikationen, dass ChristInnen über besonders gute Fähigkeiten verfügen Menschen in Not zu helfen. „Christlich motiviertes Handeln kommt Menschen in Not zugute, ungeachtet der religiösen und ethnischen Zugehörigkeit.“ (DKA 1999: 12). Eine deutliche Veränderung zu dem was noch 1969 publiziert wurde, wonach die Spenden ausschließlich Katholiken im globalen Süden zugutekamen.

Die DKA sieht sich durchaus selbst in der Position, Kritik an Entwicklungsbemühungen, vor allem anderer Organisationen, teilweise auch staatlicher, zu üben. Im Jubiläumsbericht zu 30 Jahren DKA wird recht heftige Kritik an anderen Organisationen geübt, die Patenschaften anbieten. Es werden hierbei zwar keine Organisationen namentlich erwähnt, jedoch wird das Patenschaftssystem als ineffektiv, sogar kontraproduktiv beschrieben (vgl. DKA 1984: 37f). Auch die Konkurrenz mit säkularen Entwicklungsorganisationen wird hervorgehoben, welche, laut der DKA, nicht unbedingt eine ebenso gute und kompetente Leistungen erbringen können. Die DKA übt Kritik an einzelnen AkteurInnen innerhalb der Entwicklungsmaschinerie, aber, wie bereits dargestellt, keine Kritik an strukturellen Problemen. Es ist hier anzumerken, dass Kritik an Entwicklungsbemühungen, die zu neuen Abhängigkeiten führen, durchaus angebracht sind, allerdings wäre gerade an dieser Stelle eine Reflexion über die eigene geleistete Arbeit der DKA angebracht gewesen.

Einen weiteren Hinweis auf die Haltung der DKA gegenüber den EmpfängerInnen lässt sich an Hand des Beispiels der geleisteten Arbeit im pazifischen Raum ablesen. MissionarInnen werden hier als ForscherInnen beschrieben, die zum ersten Mal die melanesische Kultur, Religion und Sprache erforschen und dokumentieren (vgl. DKA 1993). Ich ziehe hier klare Parallelen zu Edward Saids Orientalismuskritik (1978). Das Fremde, Exotische wird interpretiert und eigenen, „westlichen“ Vorstellungen folgend festgehalten. Die Mitglieder der dokumentierten Kultur werden nicht nur nicht als eigentliche „ExpertInnen“ dargestellt,

sondern vielmehr als „Unwissende“, die über die eigene Kultur belehrt werden müssen. Der Grund für die Erforschung, Interpretation und Dokumentation der Kulturen sei der ‚Übergang zu moderner Lebensweise‘, womit auch die Christianisierung gemeint ist. Vorchristliche Gesellschaften werden mit vormodernen Gesellschaften gleichgesetzt. Parallelen können hier zur Modernisierungstheorie in der Entwicklungsforschung und EZA gezogen werden, obgleich die Modernisierung in diesem Fall und aus der Perspektive der DKA nicht mit einer Abkehr von der Religion einhergeht, sondern mit der Bekehrung zum Christentum. Eine traditionelle indigene Kultur und Religion wird zurückgelassen, um sich einer modernen Lebensweise inklusive Christentum zuzuwenden.

Eine weitere interessante Erkenntnis lässt sich aus den spezifischen Kapiteln zu Melanesien ziehen. Die DKA widmet sich in diesem geographischen Gebiet nicht nur der „Erforschung und Dokumentation“ der Kultur, sondern vor allem auch dem Thema Ehe und Familie. Es erscheint grundsätzlich etwas widersprüchlich, dass sich gerade die katholische Kirche in der Kompetenz sieht, zu diesen Themengebieten Bildungs- und Informationsarbeiten zu leisten. Wenn allerdings wiederum bedacht wird, welche Geschlechtervorstellungen die katholische Kirche propagiert, wird natürlich augenscheinlich, warum es für die DKA von höchstem Interesse ist, Projekte zu den Themen Familie und Ehe zu führen. Die Organisation versucht zum einen an einem traditionellem Familienbild festzuhalten, das streng heteronorm und eindeutig zweigeschlechtlich ist, und zum anderen an einem Ideal der Familie, in dem die Mutter als Erzieherin und Pflegerin präsent ist. Nur so ist es für die Kirche möglich, ihr gesamtes Weltbild und ihr eigenes Fortbestehen zu sichern, da Frauen als zentrale Figuren sowohl für die unbezahlten Arbeiten in den Familien und Kirchen als auch als Multiplikatorinnen des christlichen Glaubens in der kleinsten gesellschaftlichen Einheit, der Familie, gebraucht werden.

8.3 Resümee

Sowohl Siegfried Jäger als auch Margarete Jäger beschreiben die Kritische Diskursanalyse als geeignete Methode für feministische Forschung, da bereits auf sprachlicher Ebene Ungleichheiten und Machtverhältnisse sichtbar werden und feministische Forschung gerade diese aufzudecken versucht. Meine Analyse stellt, wie eingangs erwähnt, lediglich ein Bruchstück des zu analysierenden Diskurses dar, es lassen sich jedoch bereits dadurch Schlüsse über das durch die Publikationen der DKA vermittelte Geschlechterbild in der Organisation ableiten.

Meine Analyse hat zum einen ergeben, dass sich die DKA nicht nur auf sprachlicher Ebene dem Konzept Gender nicht zuwendet, sondern dass sich auch auf theoretischer und praktischer Ebene kaum Hinweise auf eine Auseinandersetzung mit diesem feministischen Konzept finden lassen. Geschlechter werden klar als zwei definierbare Einheiten interpretiert, die gegensätzlich sind, sich jedoch ergänzen. Die DKA vertritt somit zum einen ein eindeutig zweigeschlechtliches Weltbild und zum anderen eine heteronormative Vorstellung von Sexualität. Frauen und Männer bilden, dem Diskurs der DKA folgend, nicht nur zwei trennbare Kategorien, sondern ihnen werden auch gewisse Fähigkeiten und Eigenschaften zugeschrieben, die wiederum prägend für ihre Lebensaufgaben zu sein scheinen. Dabei werden natürlich Männern und Frauen gleiche Rechte und Pflichten zugeschrieben.

Darüber hinaus könnten Frauen und Männer weltweit als relativ homogene Einheiten erfasst werden, die mit mehr oder weniger ähnlichen Problemlagen konfrontiert sind.

Es gibt im frühen Diskurs der DKA allerdings nicht nur eine klare Hierarchie zwischen den Geschlechtern, die Männer in den entscheidenden Positionen des öffentlichen und wirtschaftlichen Lebens sieht und Frauen in den unbezahlten, reproduktiven Sektoren, sondern auch eine Hierarchie zwischen globalem Norden und globalem Süden. Diese lässt sich erkennen an Hand der Überlegenheit, die vor allem in der Vergangenheit der Organisation selbst, aber auch den katholischen Würdenträgern zugesprochen wurde. Diese Hierarchie und letztendlich dieser Machtunterschied wird sehr deutlich in der sprachlichen Beschreibung ganzer Gesellschaften und Lebensrealitäten, aber auch in den beschriebenen Projekten, wobei hier natürlich eine Veränderung über die Jahrzehnte festzustellen ist. Des Weiteren ist eine paternalistische, von oben herab agierende Haltung in der gesamten EZA nichts ungewöhnliches, sondern könnte über weite Strecken sogar schlechthin als Kennzeichen von Entwicklungsbemühungen aus dem globalen Norden genannt werden. In den neuesten Berichten ist ganz klar eine Veränderung im Diskurs zu vermerken, Paradigmen, die im säkularen Entwicklungsdiskurs Eingang fanden werden auch in der DKA aufgenommen, etwa ein „rights-based approach“ oder das Konzept „Ownership“.

Die DKA übt durchaus Kritik an Entwicklungsbemühungen, die lediglich neue Abhängigkeiten schaffen und an einem Automatismus des Fortschritts und der Modernisierung festhalten. Gleichzeitig wäre an diesen Stellen eine Reflexion über die eigene Rolle im Entwicklungs-„Business“ passend gewesen.

Ich habe nun dargelegt, wie sich der Diskurs der DKA über die Jahrzehnte entwickelt und verändert hat und wo solche Veränderungen auch ausblieben. Die DKA ist eine Teilorganisation der Katholischen Jungschar Österreich und somit auch Teil der gesamten katholischen Kirche. Eine Diskursanalyse gibt Einblick in das Sagbare bzw. Nicht-Sagbare zu

einem bestimmten Zeitpunkt bei bestimmten AkteurInnen und ist somit auch Ausdruck der Macht, die in den Händen einiger AkteurInnen bzw. Institutionen liegt. Es liegt bei der Analyse der Publikationen der DKA der Schluss nahe, dass es vor allem auch gesamtkirchliche Normen gibt, die den Diskurs aller Teilorganisationen bzw. vielleicht auch der gesamten Glaubensgemeinschaft prägen. Es ist mittels der Publikationen der DKA nicht feststellbar, ob die Macht hier bei der DKA liegt, oder ob diese vielmehr im Rahmen des Sagbaren bzw. Nicht-Sagbaren der katholischen Kirche agiert. Die DKA zeigt sich jedenfalls über weite Teile unkritisch gegenüber der Institution der katholischen Kirche, woraus der Schluss gezogen werden kann, dass die DKA die Vorstellungen der Kirche mitträgt und teilt. Vor allem die Vorstellungen über Länder und Gesellschaften des globalen Südens, aber auch der Geschlechterverhältnisse im Süden wie auch in Österreich, werden produziert und reproduziert und spiegeln dabei nicht unbedingt reale Verhältnisse wider, beeinflussen allerdings LeserInnen, PartnerInnen, EmpfängerInnen und andere AkteurInnen, die mit der DKA in Zusammenhang stehen

9. SCHLUSSWORT UND AUSBLICK

Es ist kein leichtes Unterfangen die sehr weitläufigen Themengebiete Religion, Gender und Entwicklung im Rahmen einer Diplomarbeit zusammenzuführen. Deutlich wurde in dieser Arbeit allerdings, dass die Berührungspunkte vielfach vorhanden sind und dass durchaus noch Notwendigkeit besteht, sich diesen in Zukunft wissenschaftlich zu widmen, vor allem auch deshalb, weil sich, wie ich in den vorangegangenen Kapiteln dargestellt habe, der Schluss ziehen lässt, dass die Bedeutung religiöser AkteurInnen in der EZA auch in Zukunft nicht nachlassen wird.

Gender ist ein ausgezeichnetes Konzept, um sich diesen Berührungspunkten zu widmen, da die EZA und die Religion geprägt sind durch offensichtliche und verdeckte Machtunterschiede. Es ist darüber hinaus ein Konzept, das es, vor allem auf Grund des unablässig eingesetzten Drucks von AktivistInnen und ForscherInnen aus Nord und Süd, geschafft hat, nicht nur die Entwicklungszusammenarbeit und Forschung der vergangenen Jahrzehnte zu prägen, sondern alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens zu durchdringen. Leider ist im Zuge dieses *Mainstreamings* auch viel vom politischen und transformativen Potential des Gender-Ansatzes verloren gegangen; trotzdem denke ich, dass das Konzept weiterhin überaus bedeutsam ist, um zum einen Ungleichheiten aufzudecken, wo sie nicht gesehen werden sollen und zum anderen, um politischen Druck für Veränderung auszuüben.

Ich habe für diese Diplomarbeit eine Forschungsfrage entwickelt und Hypothesen aufgestellt, die mich im Zuge der Forschungs-, Recherche- und Schreibtätigkeit begleitet und angeleitet haben. Meine Forschungsfrage kann ich nicht für alle glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen beantworten, da ich dargelegt habe, dass diese keine homogene Gruppe darstellen. Die durchgeführte kritische Diskursanalyse, basierend auf zahlreichen Publikationen der Dreikönigsaktion, erlaubt es mir jedoch, diese Frage in Bezug auf die analysierten Berichte der Organisation zu beantworten. Es lässt sich auf Grund der analysierten Publikationen die Schlussfolgerung ziehen, dass sich die DKA sowohl in ihrer Entwicklungsarbeit im globalen Süden als auch in ihrer inneren Struktur nicht an feministischen Theorien zu Entwicklung orientiert. Das Konzept Gender scheint in der Organisation bisher nicht rezipiert worden zu sein, bzw. hat Gender keinen Eingang in die Arbeit der Organisation gefunden. Sehr grundlegende Forderungen, wie sie auch von Feministinnen geäußert wurden, was etwa die öffentliche, politische und wirtschaftliche Partizipation und Repräsentierung von Frauen betrifft, werden unterstützt, die DKA geht

allerdings nicht so weit, auch innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft Gleichberechtigung und Gleichstellung zwischen Frauen und Männern zu fordern. Immer noch bedient sich die DKA in den analysierten Publikationen weitgehend eher essentialistischer und vereinfachender Zuschreibungen über die Fähigkeiten und vor allem Rollen von Frauen und Männern.

Deutlich wird in den untersuchten Berichten, dass die Dreikönigsaktion festhält an der Vorstellung einer „Natürlichkeit der Geschlechter“. Mann und Frau bilden deutlich unterscheidbare Kategorien, die wie gesagt mit bestimmten biologischen und auch sozialen Charakteristika belegt sind. Soziale und biologische Geschlechter als menschliche Konstruktionen zu verstehen, die historisch und kulturell bedingt sind, liegt eindeutig nicht im Verständnis der DKA. Vielmehr wird ganz klar von einer zweigeschlechtlichen und heterosexuellen Norm aller Menschen ausgegangen. Im Weltbild der DKA sind Frauen und Männer demnach unterschiedlich ergänzen sich jedoch. Bemühungen zur rechtlichen Gleichstellung der Geschlechter sollen nicht das Ziel haben diese „gleichzumachen“.

Eine Organisation, die Teil der römisch-katholischen Kirche ist, wird stark geprägt von den grundsätzlichen Haltungen und Standpunkten gegenüber gesellschaftlichen Fragen, auch in Bezug auf Geschlechterverhältnisse. Die Dreikönigsaktion distanziert sich in ihren Publikationen nicht von der streng hierarchischen und sexistischen Struktur, welche die Gesamtkirche prägt. Meine Hypothese, wonach sich die Organisation in ihrer Entwicklungsarbeit nicht an feministischen Theorien zu Gender und Entwicklung orientiert, wurde in dieser Arbeit weitgehend bestätigt. Weder der Begriff noch das Konzept Gender ist in den von mir analysierten Publikationen zu finden. Auch meine Hypothese bezüglich des transformativen und gesellschaftsverändernden Potentials der DKA in Bezug auf Geschlechterverhältnisse wurde grundsätzlich bestätigt. Trotzdem sollte festgehalten werden, dass die DKA, wie es vor allem im 1993 erschienen Themenheft dargestellt wird, in ihren Projekten durchaus auch Initiativen unternimmt, welche die Lebenssituation von Frauen im globalen Süden verbessern und für ihre Grundrechte eintreten sollen. Es ist aus diesem Grund nicht eindeutig festzustellen, ob die DKA durch ihre Entwicklungsbemühungen im globalen Süden positive oder negative Auswirkungen auf die Geschlechterverhältnisse hat. Wenige Entwicklungsorganisationen schaffen es, die radikalen und vor allem sehr politischen Forderungen der feministischen Forschung in die alltägliche Arbeit ihrer Organisation umzusetzen. Die Umsetzung genderkritischer Ansätze in die Praxis stellt eines der größten Probleme in der EZA, aber auch in anderen Sektoren, dar. Diese Problematik wird vor allem auch ersichtlich, wenn man einen Blick auf die Vereinnahmung des Konzepts

„Empowerment“ wirft. Ein genderkritisches Bewusstsein zu schaffen ist ein andauernder Prozess, der immer wieder aufs Neue geführt werden muss.

Die Dreikönigsaktion orientiert sich in ihrer Arbeit allerdings auch nicht postkolonialen bzw. Anti-Development Ansätzen, wie ich sie im Zuge dieser Arbeit kurz dargestellt habe. Vor allem in Bezug auf die koloniale Geschichte der Missionsarbeit herrscht in der Organisation anscheinend noch zu wenig Bewusstsein. Ältere Publikationen weisen Vorwürfe einer Mitschuld an Kolonialismus und Imperialismus geradezu von sich, und auch neuere Publikationen gehen nur am Rande auf dieses Thema ein. Vielmehr bildet Missionsarbeit immer noch einen wichtigen Aspekt der Aktivitäten der Dreikönigsaktion und wird als notwendige Unternehmung dargestellt.

Die DKA präsentiert sich in ihren Publikationen somit teilweise sehr weit weg von Diskursen, welche die EZA und Entwicklungsforschung in den vergangenen Jahrzehnten geprägt haben. Zwar wurden einige Paradigmen auch in die Arbeit der Organisation übernommen, etwa was die Erfüllung der Grundbedürfnisse angeht oder auch ein multidimensionales Verständnis von Entwicklung, aber die DKA ist hierbei offensichtlich sehr selektiv vorgegangen und hat nur Diskursstränge aufgegriffen, die nicht in Konflikt mit ihrer Weltanschauung treten.

Trotzdem ist an diesem Punkt nicht die Schlussfolgerung zu ziehen, dass eine glaubensbasierte Entwicklungsorganisation wie die DKA ein „unbrauchbarer“ Partner für Entwicklungsbemühungen sei. Neben anderen Identitäten ist auch die religiöse Identität von Menschen zu respektieren und ihre religiösen Überzeugungen bezüglich ihres Lebensstils sind in Entwicklungsbemühungen zu integrieren. Es stehen allerdings weiterhin folgende grundsätzliche Fragen im Raum, die weiterhin wissenschaftlich erforscht werden müssen: Warum wird Entwicklungszusammenarbeit betrieben? Warum betreibt die DKA Entwicklungszusammenarbeit? Wem nützt die Entwicklungszusammenarbeit wirklich? Und schlussendlich was kann getan werden, damit Entwicklungszusammenarbeit endlich nicht mehr nötig ist?

10. ZUSAMMENFASSUNG

Die Entwicklungszusammenarbeit und auch Entwicklungsforschung ist ein Feld, das wie kein anderes vor allem durch (versteckte) Interessen dominiert wird. Im Grunde gibt es keine allgemeingültige Definition von Entwicklung und auch die eigentlichen Ziele von Entwicklung sind nicht immer klar ersichtlich. Trotzdem, oder vielleicht gerade deshalb genießt Entwicklung weiterhin den Ruf eines altruistischen Unterfangens, welches moralisch legitim und auf jeden Fall zu unterstützen ist. Zahlreiche sehr unterschiedliche AkteurInnen sind im Entwicklungsfeld tätig, nicht mehr nur Nationalstaaten und deren Agenturen, sondern private Unternehmen genauso wie eine Vielzahl von Nichtregierungsorganisationen, unter ihnen viele religiöse Einrichtungen. Die so genannten glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen sind in den vergangenen Jahren in das Zentrum des Entwicklungsdiskurses geraten und haben dabei sehr kontroverse Reaktionen ausgelöst.

Feministische Theorien zu Gender und Entwicklung haben in den vergangenen Jahrzehnten wichtige Impulse für Veränderung in der Entwicklungsforschung und Entwicklungszusammenarbeit gegeben. Diese Diplomarbeit setzt sich nun auf Basis feministischer Theoriekonzepte zu Gender und Entwicklung mit glaubensbasierten Entwicklungsorganisationen auseinander. Ziel ist es grundsätzlich zu verstehen wie religiöse Organisationen als neue AkteurInnen in der EZA wahrgenommen werden, welche Besonderheiten sie von säkularen Entwicklungsorganisationen unterscheiden und vor allem welche Auswirkungen ihre Arbeit auf Auffassungen von Gender im globalen Norden und Süden haben.

Das Konzept Gender wurde in feministischen Kreisen entwickelt, zum einen, um die Frauenforschung weiterzuentwickeln und damit die Komplexität des „Frau-seins“ besser erfassen zu können, andererseits aber auch um die duale, heterosexuelle Geschlechternorm – „Frau, „Mann“ – zu durchbrechen. Den feministischen Theorien folgend sind Geschlechter soziale Konstruktionen. Mittels Gender-Theorien ist es möglich Machtunterschiede aufzudecken, nicht nur zwischen den konstruierten Geschlechtern, sondern auch auf anderen Ebenen. Aus diesem Grund sind Gender-Theorien auch geeignet, um Situationen und AkteurInnen der EZA zu untersuchen, da diese durch sehr ungleiche Machtverhältnisse dominiert wird.

Im Zuge dieser Diplomarbeit werden daher die komplexen Beziehungen zwischen Gender, Religion und Entwicklung untersucht, basierend auf feministischen Theorien. Zunächst wird

kurz auf die Entstehungsgeschichte der modernen Entwicklungszusammenarbeit eingegangen auch deren zahlreiche Verbindungen zu Imperialismus und Kolonialismus in die auch die christlichen Kirchen verstrickt waren. Hierbei werden spannende Wechselwirkungen zwischen Mission und Gender aufgedeckt. Des Weiteren setzt sich die Diplomarbeit mit feministischen Theorien auseinander und zeichnet hierbei die wichtigsten Einflüsse auf die Entwicklungsforschung und Praxis nach. Auf diesem Kapitel aufbauend wird untersucht welche Rolle religiöse AkteurInnen in der Entwicklungszusammenarbeit spielen und vor allem auch wie sich ihre Arbeit auf Geschlechtergerechtigkeit nicht nur im globalen Süden sondern auch im Norden auswirkt. Die wissenschaftlichen Meinungen bezüglich einer verstärkten Einbindung und Kooperation mit religiösen AkteurInnen sind unterschiedlich. Einerseits wird darauf hingewiesen, dass Religionen identitätsstiftend wirken und vor allem im globalen Süden auch Orte sind an denen ansonsten Marginalisierte sich einbringen können. Andererseits wird aber auch der ausschließende Charakter religiöser Gemeinschaften hervorgehoben. Die größte Gefahr sehen eine Vielzahl von AutorInnen für Frauen und die bereits gewonnen Fortschritte in der Geschlechtergerechtigkeit, da Religionen oftmals als bremsende, konservative und auch sexistische Institutionen verstanden werden.

Um zu untersuchen mit welchen Konzepten von Gender glaubensbasierte Entwicklungsorganisationen arbeiten und inwiefern feministische Theorien Einfluss auf die Arbeit dieser Organisationen nehmen musste eine Einschränkung vorgenommen werden. Aus diesem Grund setzt sich diese Arbeit konkret mit dem katholischen Hilfswerk Dreikönigsaktion der katholischen Jungschar Österreich auseinander. Es wird einerseits die Organisationen vorgestellt, sowie auch ihre Motive für ihre Tätigkeiten im globalen Süden und ihre strukturelle Einbettung in die katholische Kirche und andererseits methodisch mittels einer kritischen Diskursanalyse untersucht wie sich die DKA mit Gender-Konzepten auseinandersetzt. Für diese Diskursanalyse werden Publikationen der DKA aus den letzten 50 Jahren herangezogen. Ergebnisse dieser kritischen Diskursanalyse zeigen, dass es nicht ersichtlich ist, dass sich die DKA bisher mit feministischen Konzepten zu Gender und Entwicklung auseinandergesetzt hat. Die Publikationen legen den Schluss nahe, dass die DKA auf einem Geschlechterbild aufbaut, das von einer heterosexuellen und zweigeschlechtlichen Norm ausgeht. Zwar werden auch Forderungen unterstrichen, die in feministischen Kreisen ihren Ursprung hatten, etwa rechtliche Gleichstellung, gerechte Teilhabe an Wirtschaft, Politik und Kultur von Frauen und Männern. Radikalere und transformative feministische Ansätze, die auch für die EZA wichtig sein könnten werden aber nicht aufgenommen.

11. ABSTRACT (English)

Development cooperation and Development studies are unlike other fields dominated mostly by hidden interests. It is difficult to agree on one common definition of what Development actually means and the goals it strives to achieve. Nevertheless Development is seen as something necessary and legitimate, it even seems to have become somewhat of a moral obligation. A number of very diverse players are now active in the Development field, it is no longer dominated solely by nation states, but also by private corporations and a vast amount of non-governmental organisations, among these also religious organisations. These so called Faith-based Organisations (FBO) have come to the centre of development discourse recently and have triggered rather controversial opinions.

Feminist theories about gender and development have led to important changes in development cooperation in the past decades. This thesis takes a look at FBOs based on feminist theories and tries to find out what role they play in the development field, what makes them special compared to secular organisations and foremost what effects do they have on gender equality in the global North and South.

Gender theories were developed in feminist studies, on the one hand to broaden the field of women's studies and on the other hand to get a better grasp of what it actually meant to be a „woman“. Gender understands the categories of „men“ and „women“ to be socially constructed. The concept of gender can be used to analyse situations of power imbalances, not just between genders, but also on other levels. Therefore gender is also a viable tool to better understand development cooperation, as this is a field which is strongly affected by very unbalanced power relations.

This thesis takes a look at the complex relations and interdependencies of religion, gender and development. Starting off with a brief historical recount of development cooperation and its historical roots and ties to Christian churches and imperialism and colonialism. This leads to some very interesting insights concerning the gendered nature of Christian missionary work itself. Following this chapter I take a look at core feminist theories, key concepts and controversial topics. Furthermore I will highlight the important influences feminist theories have had on the field of development studies and cooperation. Based on this I take a closer look at how the new players – FBOs – are viewed in the eyes of academics from the field of development studies. Key issues will be the question what makes them so different from secular organisations and most importantly what influence will they and their work have on gender

relations. Academics strongly differ in their opinions regarding an increased cooperation with FBOs, on the one hand it can be argued that religion is part of what makes up the identity of a person, religious organisations are also said to be places where those otherwise unheard can have a voice, but it is also highlighted how religions can act in a very exclusive manner. Critics regard the potentially harmful effect and influence FBOs have on women's rights and gender equality to be the most crucial. Religions are often understood to be conservative, backward and even sexist institutions.

Analysing the concepts of gender FBOs use in their work is a very big task, therefore this thesis concentrates solely on one Austrian organisation. Taking a look at publications by the Austrian "Dreikönigsaktion" of the Austrian "Jungschar" (catholic Youth Organisation) gives insight into how and whether this religious organisation has incorporated any of the feminist thinking regarding gender and development. The thesis describes the organisation itself, how it is embedded within the Catholic Church of Austria and what motivates it to work in the global South. As a method a critical discourse analysis was chosen, as this is known to be a valid method for feminist academic work. The analysed publications cover a time frame of approximately 50 years. Findings show that the "Dreikönigsaktion" has not incorporated feminist theories on gender and development into its work. The publications lead to the assumption that the FBO builds on an understanding of gender, which is both heterosexual and only allows for two possible genders. The organisation does pursue goals first voiced in feminist discourse such as equal rights for men and women or equal participation in political, economic and cultural life. However more radical and transformatory concepts developed by feminist theories were not regarded. This not only means a loss for the organisation itself, but more importantly for their work in development.

12. LITERATURVERZEICHNIS

Baden, Sally/ Goetz, Anne Marie (1997): Who Needs [Sex] When You Can Have [Gender] ? Conflicting Discourses on Gender at Beijing. In: Feminist Review. Debating Discourses, Practising Feminisms. Palgrave Macmillan Journals, 3-25.

Balchin, Cassandra (2007): The F-Word and the S-Word. Too much of one and Not Enough of the Other. In: Development in Practice: Vol. 17, No. 4/5, 532–538.

Becker-Schmidt, Regina/ Knapp, Grudrun-Axeli (2001²): Feministische Theorien zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag.

Beek, ver Kurt Alan (2000): Spirituality: A development taboo. In: Development in Practice. Vol. 10. Nr 1, 31–43.

Behnke, Cornelia/ Meuser, Michael (1999): Geschlechterforschung und qualitative Methoden. Opladen: Leseke + Budrich.

Blätterbinder, Christina (2009): Chancen und Grenzen von Religion und Spiritualität in der EZA. Analyse des Reflexions- und Arbeitspapiers. „Rolle und Bedeutung von Religion und Spiritualität in der Entwicklungszusammenarbeit“ (DEZA) und des Weltbankberichtes “Mind, Heart and Soul in the Fight against Poverty“. Wien: Univ. Diplomarbeit.

Bowie, Fiona (1993): Making Women Visible. In: Bowie, Fiona/ Kirkwood, Deborah/ Ardener, Shirley (eds.): Women and missions: past and present: anthropological and historical perceptions. Oxford: Berg Publishers, 1 – 18.

Bradley, Tamsin (2009): A call for clarification and critical analysis of the work of faith-based development organizations (FBDO). In: Progress in Development Studies. Volume April 2009. Nr. 9, 101-114.

Buijs, Govert (2004): Religion of Development. Religion and Development. In: Harskamp, van Anton/ Kumar Giri, Ananta/ Salemnik, Oskar (Hg.): The Development of Religion. The Religion of Development. Eburon: Eburon, 101 – 110.

Bühler, Pierre (2008): Einleitung. In: Höfplinger, Anna-Katharina/ Jeffers, Ann/ Pezzoli-Olgiati, Daria (Hg.): Handbuch Gender und Religion. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 23 – 28.

Clarke, Gerard/ Jennings Michael (Hg. 2008): Development, Civil Society and Faith-based Organizations. Bridging the Sacred and the Secular. Hampshire/ New York: Palgrave Macmillan.

Clarke, Gerard (2007): Agents of transformation? donors, faith-based organisations and international development. In: Third World Quarterly. Vol. 28, Nr. 1, 77 – 96.

Code, Lorraine (Hg. 2000): Encyclopedia of Feminist Theories. London: Routledge.

Cornwall, Andrea (2010): Introductory overview - buzzwords and fuzzwords: deconstructing development discourse. In: Cornwall, Andrea/ Eade, Deborah (Hg.): Deconstructing Development Discourse. Buzzwords and Fuzzwords. Rugby: Practical Action Publications.

Degele, Nina (2008): Gender/ Queer Studies. Eine Einführung. Paderborn: Wilhelm Fink.

Deneulin, Severine/ Bano, Masooda (2009): Religion in Development: Rewriting the Secular Script. London/ New York: Zed Books.

Disch, Estelle (ed. 2006⁴): Reconstructing Gender. A Multicultural Anthology. New York: McGraw-Hill.

Dreikönigsaktion der Katholischen Jungschar Österreich (2010): Jahresbericht.

Dreikönigsaktion der Katholischen Jungschar Österreich (2001): Jahresbericht.

Dreikönigsaktion der Katholischen Jungschar Österreich (1999): Jahresbericht.

Dreikönigsaktion der Katholischen Jungschar Österreich (1993): Themaheft: Für die Würde aller Frauen.

Dreikönigsaktion der Katholischen Jungschar Österreich (1990): Jahresbericht.

Dreikönigsaktion der Katholischen Jungschar Österreich (1984): Kirche unterwegs. 30. Dreikönigsaktion der Katholischen Jungschar Österreichs.

Dreikönigsaktion der Katholischen Jungschar Österreich (1969): 15 Jahre Dreikönigsaktion.

Exenberger, Andreas (2007): Religion: Hemmschuh oder Motor für Wachstum in einer globalisierten Welt? – Die Befunde von Ökonomen und Ökonominen. In: Faschingeder, Gerald/ Six, Clemens (Hg.): Religion und Entwicklung. Wechselwirkungen in Staat und Gesellschaft. Wien: Mandelbaum Verlag, 89 – 131.

Faschingeder, Gerald (2007): Entwicklungsproduktive Religiösitäten und Entwicklung als religiöse Idee. In: Faschingeder, Gerald/ Six, Clemens (Hg.): Religion und Entwicklung. Wechselwirkungen in Staat und Gesellschaft. Wien: Mandelbaum Verlag, 15- 59.

Faschingeder, Gerald (2003): Vom Pfarrflohmarkt bis zur professionellen NRO. Die Entwicklungszusammenarbeit der römisch-katholischen Kirche in Österreich. In: Areu Fialho Gomes, Bea de/ Hanak, Irmi/ Schicho, Walter (Hg.): Die Praxis der Entwicklungszusammenarbeit. Akteure, Interessen und Handlungsmuster. Wien: Mandelbaum; Edition Südwind, 177 – 194.

Hacker, Hanna (2007²): Sex – Gender – Development. Eine Einführung in Diskurse zu “Geschlecht” und “Entwicklung”. In: Kolland, Franz, Gächter, August (Hg.): Einführung in die Entwicklungssoziologie. Themen, Methoden, Analysen. Wien: Mandelbaum Verlag.

Hanak, Irmi (2003): Der Gender-Ansatz in der Entwicklungszusammenarbeit – über das schwierige Verhältnis zwischen feministischem Anspruch und geberdominierter Praxis. In: Gomes, Bea de Abreu Fialho/ Hanak, Irmi/ Schicho, Walter (Hg.) Die Praxis der Entwicklungszusammenarbeit. Akteure, Interessen und Handlungsmuster, 65-76.

Harper, Sharon/ Clancy, Kathleen (1998): ‚The way to do is to be‘: Exploring the interface between values and research. In: Sweetman, Caroline (Hg.): Gender, Religion and Spirituality. Focus on Gender. Oxford: Oxfam, 73 – 80.

Harskamp, van Anton/ Kumar Giri, Ananta/ Salemnik, Oskar (2004): The Development of Religion. The Religion of Development. Eburon: Eburon.

Heller, Birgit (2008²): Religionen: Geschlecht und Religion – Revision des homo religious. In: Becker, Ruth/ Kortendiek, Beate (Hg.) Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 705- 710.

Herret, Christian (2007): Die Rolle von kirchlichen NGO in der österreichischen Entwicklungspolitik am Beispiel der Dreikönigsaktion, dem Hilfswerk der Katholischen Jungschar. Wien: Univ. Diplomarbeit.

Hödl, Heinz (2007): Political Empowerment. Die Entwicklungszusammenarbeit der Katholischen Kirche. In: ÖFSE (2007): Österreichische Entwicklungspolitik. Zivilgesellschaft und Entwicklung. Wien: ÖFSE, 61 – 70.

Höpflinger, Anna-Katharina/ Jeffers, Ann/ Pezzoli-Olgiati, Daria (Hg. 2008): Handbuch Gender und Religion. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Holenstein, Anne-Marie (2010): Religionen – Potential oder Gefahr?: Religion und Spiritualität in Theorie und Praxis der Entwicklungszusammenarbeit. Wien: LIT Verlag.

Hovland, Ingie (2008): Who's afraid of religion? : tensions between "mission" and "development" in the Norwegian Mission Society In: Clarke, Gerard/ Jennings, Michael (Hg.): Development, civil society and faith-based organisations : bridging the sacred and the secular. – Hampshire/ New York: Palgrave Macmillan, 171-186.

Huber, Mary Taylor/ Lutkehaus, Nancy C. (1999): Introduction: Gender Missions at Home and Abroad. In: Huber, Mary Taylor/ Lutkehaus, Nancy C. (eds.) Gendered Missions: women and men in missionary discourse and practice. Michigan: University of Michigan Press, 1 – 38.

Hug, Theo/ Poscheschnik, Gerald (2010): Empirisch forschen: die Planung und Umsetzung von Projekten im Studium. Wien: Huter & Roth Verlag.

James, Rick (2011): Handle with care: engaging with faith-based organizations in development. In: *Development in Practice*. Vol. 21, Nr. 1, 109 – 117.

Jäger, Margarete (2008²): Diskursanalyse: Ein Verfahren zur kritischen Rekonstruktion von Machtbeziehungen. In: Becker, Ruth/ Kortendiek, Beate (Hg.) *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 378- 383.

Jäger, Siegfried/ Zimmermann, Jens (Hg. 2010): *Lexikon. Kritische Diskursanalyse*. Münster: Unrast Verlag.

Jäger, Siegfried (2004): *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*. Münster: Unrast Verlag.

Kim, Kristeen (2007): *Concepts of Development in the Christian Traditions: A Religious and Development Background Paper*. Religions and Development Research Programme.

King, Ursula (2008): Gender-kritische (Ver-) Wandlungen in der Religionswissenschaft. Ein radikaler Paradigmenwechsel. In: Höfplinger, Anna-Katharina/ Jeffers, Ann/ Pezzoli-Olgiati, Daria (Hg.): *Handbuch Gender und Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 29 – 40.

Koordinierungsstelle der Österreichischen Bischofskonferenz für Internationale Entwicklung und Mission (1997): *Leitlinien für die Zusammenarbeit der Katholischen Kirche in Österreich mit den Partnerinnen und Partnern in der "Dritten Welt"*. Wien: Koordinierungsstelle.

Lorber, Judith (2006): *The Social Construction of Gender*. In: Disch, Estelle (ed.): *Reconstructing Gender. A Multicultural Anthology*. New York: McGraw-Hill, 113 – 119.

Lunn, Jenny (2009): *The Role of Religion, Spirituality and Faith in Development: a critical theory approach*. In: *Third World Quarterly*. Vol. 30, Nr. 5, 937 - 951.

Mayotte, Judith (1998): *Religion and Global Affairs: The Role of Religion in Development*. In: *SAIS Review*. Vol. 18. Nr. 2, 65-69.

Momsen, Janet Henschaoll (2010): *Gender and Development. Second Edition*. London: Routledge.

Moser, Maria Katharina (2005): Under Construction. Arbeiten am Theoriegebäude „Feministische Theologie“. In: Bidwell-Steiner, Marlen/ Wozonig, Karin S. (Hg.) Die Kategorie Geschlecht im Streit der Disziplinen. Innsbruck: Studien Verlag, 127 – 143.

Nohlen, Dieter/ Nuscheler, Franz (1993): Handbuch der Dritten Welt. Grundprobleme, Theorien, Strategien. Hamburg: Hoffman und Campe.

Oechsle, Mechtild/ Geissler, Birgit (2010³): Modernisierungstheorien: Anregungspotentiale für die Frauen- und Geschlechterforschung. In: Becker, Ruth/ Kortendiek, Beate (Hg.) Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. Wiesbaden: VS Verlag, 210-218.

Para-Mallam, Oluwafunmilayo Josephine (2006): Faith, gender and development agendas in Nigeria: conflicts, challenges, and opportunities. In: Gender and Development. Vol. 14. Nr. 3, 409–421.

Pearson, Ruth/ Tomalin, Emma (2008): Intelligent Design?: A Gender-Sensitive Interrogation of Religion and Development. In: Clarke, Gerard/ Jennings, Miachael (Hg.): Development, civil society and faith-based organisations : bridging the sacred and the secular. – Hampshire/ New York: Palgrave Macmillan, 46 – 71.

Parpart, Jane L. (Hg. 2000): Theoretical Perspectives on Gender and Development. Ottawa: International Development Research Centre.

Porter, Marilyn/ Judd, Ellen (ed. 1999): Feminists Doing Development. A Practical Critique. London/ New York: Zed Books.

Riegel, Ulrich (2010): Gender-Normen im katholischen Christentum und ihre Rolle im sozialen Alltag. In: Ziebertz, Hans-Georg (Hg.): Gender in Islam und Christentum. Theoretische und empirische Studien. Münster: LIT Verlag, 29 - 46.

Semler, Renate (1999): „Frauen und Gender“ in der öffentlichen EZA und in der Entwicklungszusammenarbeit der Katholischen Kirche Österreichs. Institutionenvergleich und Fallstudien. Wien: Univ. Diplomarbeit.

Steiner, Andrea (2006): Die Entwicklung des Rollenverständnisses der Frau zwischen Religiosität und Spiritualität. Am Beispiel der Frauenzeitschrift >>Welt der Frau<<. Wien: Univ. Diplomarbeit

Sweetman, Caroline (ed. 1998): Gender, Religion and Spirituality. Focus on Gender. Oxford: Oxfam.

Tadros, Mariz (2010): Faith-Based Organizations and Service Delivery. Some Gender Conundrums. In: Gender and Development. Programme Paper Number 11: United Nations Research Institute for Social Development.

Thiessen, Barbara (2010³): Feminismus: Differenzen und Kontroversen: In: Becker, Ruth (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. 3., erweiterte und durchgesehene Auflage. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 37-44.

Thiessen, Barbara (2008²): Feminismus: Differenzen und Kontroversen. In: Becker, Ruth (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. 2., erweiterte und aktualisierte Auflage. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 37-44.

Tuyizere, Alice Peace (2007): Gender and Development. The role of religion and culture. Kampala: Fountain Publications.

Walker, Bridget (1998): Christianity, development, and women's liberation. In: Sweetman, Caroline (Hg.): Gender, Religion and Spirituality. Focus on Gender. Oxford: Oxfam, 15 -22.

Villa, Paula Irene (2008²): (De)-Konstruktion und Diskursgenealogie: Zur Position und Rezeption von Judith Butler. In: In: Becker, Ruth/ Kortendiek, Beate (Hg.) Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 146-158.

Zech, Sandra (1998): Die Rezeption feministischer Entwicklungskonzepte durch Vereinte Nationen und Weltbank. Wien: Univ. Diplomarbeit.

13. CURRICULUM VITAE

Persönliche Daten

Name	Noreen Seyerl
Email	noreen_seyerl@yahoo.de
Geburtsdatum	25 February 1987
Staatsbürgerschaft	Österreich

Bildung

Universität	Universität Wien, Individuelles Diplomstudium Internationale Entwicklung Universität Wien, Diplomstudium Romanistik Spanisch Erasmus Auslandsaufenthalt Universität Bergen, Norwegen International Politics, EU Institutionen und Politik, EU Wohlfahrtspolitik, Internationale Politik
Schule	Bundesgymnasium Freistadt, Matura 2005

Arbeitserfahrung

GIZ Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit, Vietnam, Praktikum, November 2012 – April 2013	Öffentlichkeitsarbeit, Projektassistenz
ICEP Institut zur Cooperation bei Entwicklungsprojekten, Wien, Praktikum. Möllwaldplatz 5, 1040 Wien	Recherche, Homepage Update, Öffentlichkeitsarbeit, Projektassistenz, Publikationsmitarbeit
United Nations Democracy Fund, UNHQ New York, Praktikum (Juli – Dezember 2011) UN Plaza, DC 2, 13 th Floor, 10017 New York	Project Planung, Projekt Management, Projekt Monitoring, Projekt Evaluierung, Recherche, Administration

Austrian Development Agency, Wien,
Volontariat (Juli – September 2010)
Zelinkagasse 2, 1010 Wien

Öffentlichkeitsarbeit,
Kampagnenplanung, Recherche,
Publikationen

NGO Maya One, Wien, Praktikum (Juli
– Oktober 2009)

Übersetzungen, Homepage Design,
Recherche

Kulturfestival Esperantella, Wien,
(Oktober – Dezember 2008)

Koordination, Pressemitteilungen,
Medienclippings

Wiener Integrationskonferenz
Vernetzungsbüro (March – June 2008)

Administration, Recherche, PR

NGO Vida Nueva, Costa Rica
(September 2005 – März 2006)

Voluntärin

Zusätzliche Qualifikationen

Leistungsstipendium Universität Wien

Forschungsstipendium Dr. Julius-Raab Stiftung

IT Fähigkeiten

MS Word, Excel, Powerpoint, Homepage design
Typo 3, IBM Lotus Notes

Sprachkenntnisse

Englisch, Spanisch