

## Solidarität unter postkolonialen Bedingungen

Astrid Messerschmidt

Im Folgenden soll es darum gehen, die Welt- und Selbstbilder zu reflektieren, mit denen ein solidarischer Engagement in globalisierten Verhältnissen praktiziert werden kann. Dafür betrachte ich die historischen Bedingungen von Globalisierung unter dem Gesichtspunkt der Kolonialgeschichte – allerdings ohne damit zu behaupten, aktuelle Weltprobleme ließen sich durch den Hinweis auf den Kolonialismus erklären. Eher geht es mir darum, einen unterbelichteten Aspekt bei der Auseinandersetzung um Solidarität und Globalisierung in den Blick zu nehmen. Dabei sensibilisiert eine postkoloniale Analyse auch für die Widersprüche, die im Prozess der Befreiung vom Kolonialismus verankert sind. Die koloniale Welt ist ausgesprochen komplex, und ich beschränke mich darauf, einige Besonderheiten der deutschen Kolonialgeschichte herauszuarbeiten. Bisher ist eine intensivere Debatte über die Nachwirkungen kolonialer Praxis im bundesdeutschen Kontext weitgehend ausgeblieben. Dies ist aber eine der Bedingungen, um an Überlegungen aus postkolonialen Kultur- und Gesellschaftstheorien anzuknüpfen.

### *Deutsche Kolonialgeschichte und die postkoloniale Analyse der Gegenwart*

Die *koloniale Amnesie* ist ein Grund, auch im bundesdeutschen Kontext von einer postkolonialen Gesellschaft zu sprechen, auch wenn dabei regelmäßig der Einwand kommt, die deutsche Gesellschaft sei jenseits eines kolonialen Herrschaftszusammenhangs, weil sie keine ausgeprägte Kolonialgeschichte habe. Matthias Heyl nennt das die „deutsche Bagatellisierung“ (Heyl 2005, S. 158). Reinhart Kößler sieht diese Praxis der Ausblendung bis „weit in eine Öffentlichkeit mit kritischem Anspruch“ hineinreichen (Kößler 2005, S. 33). Genau das muss aufmerksam machen und fällt erst auf, wenn die Leerstelle benannt ist. Der Kolonialismus war hierzulande bisher kaum Gegenstand eines kritischen Diskurses, es haftet ihm sogar eher „der Geruch des Antiquierten, des Exotischen, des weit Entfernten und Niedlichen an“, denkt man doch eher an „sich aufopfernde Missionare, kühne Eroberer und furchtlose Entdecker (Zimmerer 2005, S. 135). Der Kolonialismus scheint etwas Folkloristisches zu haben, das man in völkerkundlichen Museen betrachten kann. Die Spuren, die koloniale Eroberungen in der bürgerlichen Kultur hinterlassen haben, sind exotischer Nippes, dem etwas Biederer anhaftet, wie dem „nickenden Neger“ in den Kirchen. Nur der „Negerkuss“ ist verschwunden, wie mir beim Gang über den heimischen Weihnachtsmarkt aufgefallen ist. Die Anderen sind in den kolonial-bürgerlichen Gegenständen jedenfalls hilfsbedürftig und süß geblieben, sie begegnen uns heute bei den Spendengalas für die Opfer ferner Katastrophen wieder.

Obwohl die Epoche der deutschen Kolonien kürzer war als die der französischen, portugiesischen, niederländischen, englischen oder spanischen, so war sie doch kaum weniger folgenreich für die Welt- und Menschenbilder der Deutschen. Die Verdrängung des Kolonialismus aus dem bundesdeutschen kulturellen Gedächtnis ist Ausgangsbedingung für jeden Versuch, postkoloniale Analysen auf die hiesige Gesellschaft anzuwenden. Die Möglichkeit, von den Verbrechen der kolonialen Epoche abzusehen und zur Tagesordnung überzugehen, steht nicht allen zur Verfügung. Wie auch sonst bei Nachwirkungen von Verbrechen Geschichten können es sich nur die Nachkommen der Täterseite aussuchen, ob sie sich erinnern wollen oder nicht. Für die Nachkommen der Kolonisierten besteht diese Option so nicht, denn für sie ist der Kolonialismus ein wesentlich tieferer Einschnitt in ihre Geschichte, Kultur, ihr Selbstbild und ihre Position in der Welt. Reinhard Kößler hält fest: „Sie können dieser Erfahrung nicht entgehen – Amnesie ist für sie keine Option“ (Kößler 2005, S. 27).

Für das Selbstverständnis des deutschen Nationalstaates war die deutsche Kolonialpolitik von grundlegender Bedeutung. Kennzeichen des deutschen Kolonialismus war eine „rassistische

Alltagspolitik“, die auf einer „binären Scheidung von Herrschern und Beherrschten“ beruhte (Zimmerer 2005, S. 135). Zentrales Element der deutschen Herrschaftsutopie war die am Abstammungsprinzip festgemachte Unterscheidung von „Eingeborenen“ und „Nicht-Eingeborenen“ (vgl. ebd., S. 144), was in der kolonialen Praxis zu einer „extremen Brutalisierung der Beziehungen zwischen Weißen und Afrikanern“ führte (ebd., S. 145). Jürgen Zimmerer sieht in Deutsch-Südwestafrika den ersten „Versuch der Etablierung einer rassistischen Privilegiengesellschaft“. Die nationalsozialistische „Lebensraum“- und Eroberungspolitik übertrug dieses Prinzip auf Europa und verankerte das Bewusstsein von Herren- und Untermenschen. Dabei konnte sie auf die Erfahrungen mit der „Utopie eines Rassen-, Kontroll- und Entwicklungsstaates“ zurückgreifen (ebd., S. 149). Diese mentale Disposition gesellschaftlicher Hierarchisierung auf völkischer Grundlage ist nicht aufgearbeitet und überwunden worden.

### *Rassismus*

Zu den Nachwirkungen des Kolonialismus und zu den Auswirkungen einer nicht stattgefundenen Aufarbeitung gehört die Gegenwärtigkeit von Rassismus. Verwende ich den Rassismus-Begriff als eine Kategorie zur Analyse von Herrschaftsmechanismen und nicht als Markierung von Vorurteilen (vgl. Kalpaka 2003), dann lassen sich mehrere Funktionsweisen unterscheiden, die Rassismus in unterschiedlichen Erscheinungsformen sichtbar machen und dazu führen, von *Rassismen* im Plural zu sprechen (vgl. Leiprecht 2005). Zum einen tritt Rassismus als politisches Programm auf, dem ein Konzept für eine rationale Planung zugrunde liegt und eine Idee der perfekten Gesellschaft (vgl. Bauman 1992), die ideologisch durch biologistische Reinheitsvorstellungen legitimiert wird. Unabhängig davon, ob eine solche politische Konzeption zugrunde liegt, ist Rassismus immer Ausdruck von Einschnitten unter einer Bevölkerung auf einem Territorium, von machtvollen Unterscheidungspraktiken. Daher bedarf es für eine Analyse des Rassismus als wirkmächtige Herrschaftspraxis einer Auseinandersetzung mit dem Kontext, in dem Andere zu Anderen werden. Mark Terkessidis beschreibt diesen Kontext als ein „Territorium“, auf dem illegitime Spaltungen einer Bevölkerung vollzogen werden (Terkessidis 2004, S. 8) und akzentuiert damit die Zugehörigkeit aller, die umkämpft ist und durch Operationen der sozialen Ausgrenzung und der Wissensbildung entzogen wird. Die Praktiken dieser Spaltung können sehr vielfältig sein, sie können durch den Entzug von Bürgerrechten, durch Ungleichbehandlungen im Bildungswesen und durch öffentliche Bezeichnungen und Verdächtigungen wirksam werden. Innerhalb dieser Prozesse des Andersmachens ist Rassismus produktiv, er erzeugt Bilder vom Anderen und sichert Selbstbilder. Dabei dienen diese Bilder dazu, Menschengruppen als homogene Größen darzustellen und gemäß einer Rangordnung anzuordnen, wobei von einer Unvereinbarkeit zwischen den Gruppen ausgegangen wird, also davon, dass die Grenzen unüberwindlich sind. Auf einer materiellen Ebene wirkt Rassismus als „Einschränkung von Rechten und Zugang zu Ressourcen“ (Eckmann 2006), seine Kontinuität sichert er sich aber auf der symbolischen Ebene, indem den Betroffenen die Anerkennung ihrer Diskriminierungserfahrung verweigert wird. Rassismus ist da besonders wirksam, wo behauptet wird, es gäbe ihn nicht. Dieses Muster der Relevanzverleugnung begegnet uns auch beim Umgang mit der Kolonialgeschichte.

### *Kolonialer Rassismus*

Der postkoloniale Zugang zur Analyse von Rassismus macht auf die historischen Bedingungen aufmerksam und ermöglicht, im Rassismus eine Signatur der Moderne zu erkennen. Also deutlich zu machen, dass Rassismus nicht der Rückfall hinter die Moderne, sondern im Inneren der Herausbildung moderner Identitäten verankert ist. Rassifizierte Körper und Identitäten bilden moderne Machtkonfigurationen (vgl. Ha 2005). Dies ist nicht nur eine geschichtsphilosophische

sophische Einsicht, sondern es hat Auswirkungen auf den pädagogischen Umgang mit Rassismus – diesen nämlich nicht als Sonderfall, sondern als Normalfall der Verhältnisse in der bürgerlichen Gesellschaft zu betrachten. Es geht dann zunächst einmal darum anzuerkennen, dass es Rassismus in dieser Gesellschaft *gibt*. Dies ist im deutschen Kontext lange besonders schwer gefallen, da der Rassismus-Begriff auf die nationalsozialistische Judenverfolgung fixiert worden ist und man von sich selbst glauben wollte, dies hinter sich gelassen zu haben. D.h. der Fehler liegt nicht darin, Rassismus und nationalsozialistischen, auf Vernichtung zielenden Antisemitismus aufeinander zu beziehen, sondern zu meinen, mit der Vergangenheit des Holocaust sei auch Rassismus Vergangenheit. Nicht die über Jahrzehnte zögernde Auseinandersetzung mit den nationalsozialistischen Massenverbrechen hat abgelenkt von einer Beschäftigung mit kolonialem Rassismus, sondern die Vorstellung, man hätte nach der Demokratisierung auch die rassistischen Weltbilder überwunden.

Rassismus ist eine Konstante im Kolonialismus *und* er ist spezifische Herrschaftspraxis der deutschen Kolonialherrschaft. Es scheint mir auch hier sinnvoll, von *Kolonialismen* sprechen, da es sich um keine einheitliche Geschichte handelt. Welcher koloniale Raum ist gemeint, wie sehen wir folglich die (post)koloniale Welt? Ein internationaler Diskurs über Erfahrungen der Kolonialherrschaften ist erst noch herauszubilden. Dabei wird die Heterogenität der kolonialen Welt deutlich werden. Der deutschen Kolonialherrschaft ist ein völkischer Rassismus inhärent, sie legitimiert sich dadurch, dass eine unüberwindliche Kluft zwischen den Kolonisierenden und den Kolonisierten angenommen wird und begründet diese Kluft mit den zivilisatorischen Defiziten der Kolonisierten, die entsprechend abwertend bezeichnet werden. Auf der Grundlage dieser Bilder vom Anderen kommt es in der deutschen Kolonialgeschichte zu einer Entgrenzung von Gewalt. Es bildet sich eine Herrschaftspraxis und –ideologie heraus, die auf Vernichtung der Bewohner des kolonisierten Territoriums zielte (vgl. Köbler 2005).

### *Zwiespältige Erfahrungen in einer postkolonialen Welt*

Die Überwindung des Kolonialismus war ein wichtiger Ausgangspunkt für viele Gruppen, die sich entwicklungspolitisch engagiert haben und die koloniale Erfahrung hat die Weltbilder der globalisierungskritischen Bewegung geprägt. Wird der gegenwärtige globale Kontext als ein postkolonialer beschrieben, kommen die kolonialen Voraussetzungen der Globalisierung in den Blick. *Postkolonialität* meint: *nach* dem Ende des historischen Kolonialismus und *mit* den Nachwirkungen der kolonialen Erfahrung zu leben. Wir haben es mit einer Situation einer zwiespältigen Befreiung zu tun. Aufgenommen wird im Begriff von Postkolonialität das Krisenhafte der Prozesse von Dekolonisation und Unabhängigkeit, das Problem der Wiederkehr kolonialer Muster nach dem Ende der Kolonialzeit. Und diese Muster finden sich nicht nur bei den früheren Kolonialmächten, sondern in den dekolonialisierten Ländern selbst. Eliten in den früheren Kolonien haben sich zu Agenten neokolonialer Politik entwickelt und die Ausbeutungsökonomie auf ihre Weise fortgesetzt. Der bruchlose Wandel afrikanisch-sozialistischer und marxistisch-leninistischer Führungseliten des antikolonialen Kampfes zu einer neuen Klasse von selbstherrlichen Bürokraten, staatlich lizenzierten Kapitalisten und Grundherren in Angola, Mosambik, Simbabwe, Sambia, Kenia, aber auch tendenziell in Südafrika, oder die soziale Entrechtung von Bauern und migrantischen Arbeitern und Arbeiterinnen in Chinas „sozialistischem“ Freibeuter-Kapitalismus sind hierfür treffende Beispiele. Das postkoloniale Problem stellt sich hier noch viel schärfer als in den Ländern der (ehemaligen) Kolonisatoren: nämlich als Kritik an den neuen Eliten und an den Auswirkungen ihrer neokolonialen Macht, die sich in massiven Verletzungen einst versprochener demokratischer Rechte, in Korruption, in nationalistischen und ethnizistischen Politiken zeigen. Postkoloniale Kritik wendet sich damit notwendigerweise auch nach innen; sie kann sich nicht allein auf den äußeren Gegner (die „Herrschenden“ in den reichen Ländern) richten, sondern muss die kolonialen Muster aufgreifen, die in den (direkt oder indirekt) abhängigen Ländern im Prozess

der Befreiung reaktiviert worden sind. Dazu gehört die enge Verbindung zwischen internem Kolonialismus vor der Kolonisierung (zum Beispiel die Rolle afrikanischer Herrscher und Ethnien beim Sklavenhandel) einerseits und der externen Kolonisierung durch die europäischen Mächte andererseits. Davon ausgehend können sich westeuropäische Solidaritätsbewegungen fragen, wie ihr Bild des Befreiungskampfes aussieht und was sie dabei ausblenden. Wie kann ein selbstkritischer Ansatz realisiert werden, ohne dabei die Verstrickungen anderer zu benutzen, um sich selbst in ein besseres Licht zu setzen? Es geht darum, auf die Stimmen einer „kritischen Generation“ (Kabou <sup>2</sup>2001, S. 22) zu hören, die im postkolonialen Afrika herangewachsen ist und mit diesen die eigenen Sichtweisen zu reflektieren. Dabei wird das Bild, das diejenigen abgeben, mit denen man sich solidarisieren will, immer komplexer und schillernder. Es kommen keine Eindeutigkeiten zustande, die man sich als identifikatorische Gewissheiten aneignen könnte (vgl. Messerschmidt 2005).

### *Solidarität*

Solange man sich mit Schwachen solidarisieren und Starke bekämpfen kann und solange man dabei eine dritte Position einzunehmen in der Lage ist, also weder zu den einen noch zu den anderen gehören muss, bleiben koloniale Denkweisen innerhalb von Solidaritätsbewegungen erhalten und konkretisieren sich in einer doppelten Erwartung: Ich kann für den/die Andere/n sprechen; und diese Anderen verhalten sich so, dass sie der von mir bezeugten Solidarität Tribut zollen. Wer diese Solidarität ausübt, pflegt ein bestimmtes Bild von Befreiung, das denjenigen, mit denen man sich solidarisiert, zugeschrieben wird. Deren Position behauptet man zu kennen und vertreten zu können. Bedient werden dabei Bilder von den Unterdrückten als Opfer, also genau die kolonialen Identifikationen der Unterlegenheit. Aus Solidarität wird Support. Demgegenüber wäre eine die koloniale Erfahrung reflektierende Solidarität immer mit den Grenzen der Übereinstimmung und mit der Unmöglichkeit konfrontiert, die Kämpfe anderer für die eigenen zu halten. Aus der postkolonialen Erfahrung ist zu lernen, dass es keine authentische Stimme der Unterdrückten, der Subalternen, der Anderen gibt (vgl. Aithal 2004). Keiner kann beanspruchen, für diese Unterdrückten zu sprechen, und sie selbst sind verstrickt in koloniale Muster. In entwicklungspolitischen Zusammenhängen beginnt man, auf diese Verunsicherungen zu reagieren, wenn etwa die Bundeskoordination Internationalismus den „Versuch einer Neubestimmung von Solidarität in unübersichtlicher gewordenen Zeiten“ unternimmt (BUKO 2003, S. 7).

Jede Solidaritätsbewegung ist bisher in ihrer eigenen Geschichte auf widersprüchliche Erfahrungen gestoßen: Die Sandinisten in Nicaragua waren nicht frei von Rassismus, die Kämpfer gegen die Apartheid scheuten nicht davor zurück, „Verräter“ zu foltern – um nur zwei zentrale Partner der westeuropäischen, und bundesdeutschen Dritte-Welt-Solidaritätsbewegung zu nennen. Solange Solidaritätsbewegungen in den „Anderen“ nur die reinen Kämpfer gegen Unterdrückung sehen und ihnen jeden Vorschuss an Legitimität gewähren, bleiben sie in dem kolonialen Muster stecken, das letztlich von der Schwäche der Anderen ausgeht, die angeblich nur auf das reagieren, was ihnen angetan wird. Es handelt sich um eine *projektive Solidarität*, die sich auf etwas richtet, das dem eigenen Bild entspricht und einen Identifikationswunsch bedient. Unterdrücktsein ist aber „kein privilegierter Ort, dem die Tendenz zur Befreiung immanent wäre“ (BUKO 2003, S.8). Es ist vielmehr ein zwiespältiger Ort, aus dem neue Nationalismen und aktuell eben insbesondere Antisemitismen hervorgehen. Die Tatsache, dass eine Revolte „von unten“ kommt, ist noch lange kein Garant für ihre Fortschrittlichkeit. Das wurde an der iranischen Revolution von 1978/79 ebenso deutlich wie an populären islamistischen Bewegungen von Zentralasien über die Türkei bis in den arabischsprachigen Raum Nordafrikas und Westasiens.

In der entwicklungspolitischen Szene hat man sich weitgehend von Welterklärungskonzepten und Rettungsphantasien verabschiedet und ist realpolitisch geworden. Auch das bleibt zwie-

spältig. Eine Perspektive auf eine grundsätzliche Veränderung ist verloren gegangen. Gleichzeitig gilt es festzuhalten, dass soziale Bewegungen „von begrenzter Reichweite“ sind. In der entwicklungspolitischen Szene zeigt sich diese Form der begrenzten und realpolitischen Kritik in der Kampagnenarbeit, wie beispielsweise in jener gegen Landminen (medico international), für die Verbesserung der Arbeitsbedingungen in der Bekleidungsindustrie (Clean Clothes Campaign), für Veränderungen im Welthandel bei der Vermarktung von Kaffee, Tee und anderen „Kolonialwaren“ (Weltläden, Fairer Handel). Die Partner im globalisierten Süden sind hier keine Kampfgefährten, sondern Handelspartner. Sie brauchen keine Hilfe, sondern gerechtere Preise für ihre Produkte. Was damit erreicht wird, sind allerdings keine Weltveränderungen, sondern immer wieder enttäuschende und das Ziel umfassender Gerechtigkeit verfehlende Ergebnisse. Das wahre Leben lässt sich hier nicht finden, nur eben das, was im falschen möglich ist.

Solidarität hat auf diesem Hintergrund nicht mehr den Charme des internationalen revolutionären Aufbruchs. Ein Mitarbeiter des Weltladens Darmstadt beschreibt sein Verständnis von Solidarität im Wortsinn mit „Verlässlichkeit“. Wissen, was man voneinander erwarten kann und genau dies auch bekommen. Das kann dann auch wechselseitig sein, wobei die Struktur der Ungleichheit erhalten bleibt. Für den Bereich der Weltläden bedeutet das, verlässliche Handelsbeziehungen zu pflegen, diese den Partnern zu garantieren und sich auf den Partner verlassen zu können. Nach wie vor müssen allerdings die größten Anteile der Produkte zu Weltmarktbedingungen vermarktet werden, weil es nicht gelungen ist, die Absatzmärkte in den frühindustrialisierten Ländern angemessen auszuweiten und zu sichern. Weltläden setzen heute nicht mehr auf Abkopplung, sondern auf Weltmarktintegration mit Regulationen. Regionale Fortschritte würde es erst geben durch Clusterbildung – mehrere nachgelagerte Industrien müssten vom Fairen Handel profitieren. Einige Ziele haben sich als unerreichbar erwiesen, u.a. die Monokulturen sind erhalten geblieben. Solidarität im Sinne einer nüchternen Verlässlichkeit ist also mit Enttäuschungen konfrontiert, mit der Erfahrung, die gesteckten Ziele unter den gegebenen Bedingungen nicht erreichen zu können.

### *Fragwürdige Hilfe*

Bei aller Aufklärung über die Sackgassen helfender Entwicklungspolitik ist weder die Notwendigkeit zu helfen verschwunden noch der Wunsch, anderen zu helfen, noch die Forderung, dass einem geholfen wird. Eine radikale Abkehr von jeglichem Ansatz der Hilfe geht genauso an der Wirklichkeit vorbei wie der naive Glaube, helfen zu können. „Es ist wirklich an der Zeit, dass die Welt mit ihrer paternalistischen Attitüde aufhört. Sie sollte bescheidener werden und realisieren, dass diejenigen, die überlebten, nicht nur der Hilfe bedürfen, sondern dass man von ihnen auch etwas lernen kann“, schrieb der indische Journalist Satja Sivaranam nach dem Tsunami in Südasiens (Sivaranam 2005). Paternalistische Haltungen zu überwinden, ist in der Entwicklungspolitik längst zum Konsens geworden. Auch die Vorstellung, voneinander zu lernen, propagieren wir in der entwicklungspolitischen Bildungsarbeit. Dennoch nehmen wir überwunden geglaubte Haltung immer wieder ein. In dem Moment, wo Hilfsbedürftige als handlungsunfähige, bedauernswerte Opfer repräsentiert werden, stellt sich der Gestus des Überlegenen ein. Wechselseitiges Voneinanderlernen verkommt dabei zur Phrase. Wir aus dem Westen kommen, weil wir das können, weil wir technisch und logistisch überlegen sind, weil wir Wissen und Know how entwickelt haben. Die Repräsentation von Opfern einer sogenannten Katastrophe ist ganz entscheidend für die Art und Weise der Hilfe. Hilfe in Not wird in der Regel moralisch-humanitär begründet. Der politische Gehalt der Hilfe bleibt dabei ausgeblendet – der Eingriff in bestehende Strukturen, die Unterstützung von fragwürdigen Machtverhältnissen. Die fehlende Wahrnehmung für den politischen Gehalt der Hilfe birgt die Gefahr, das soziale Engagement anfällig zu machen für seine Instrumentalisierung zu vielerlei Zwecken. Thomas Gebauer plädiert deshalb für einen „politischen Begriff

von Hilfe“ (in: medico rundscreiben 01/05, S. 9). Dieser politische Begriff muss die widersprüchlichen Wirkungen von Hilfe reflektieren und transparent machen, die Tatsache, dass Hilfe bereits ein ganz normales Geschäft ist, dass sie Schäden anrichten kann, die für die gesamtgesellschaftliche Entwicklung häufig größer sind als ihr Nutzen. „Dem Mythos des kompetenten weißen Helfers, der auf scheinbar völlig hilflose Opfer trifft, muss widersprochen werden. Er stimmt genauso wenig wie die verbreitete Vorstellung einer Hilfe, die überparteilich und neutral sei“ (Gebauer, medico 01/05, S. 12). Hilfe ist Einmischung und Eingriff und sie verfolgt Interessen, z.B. das Interesse ein bestimmtes Selbstbild zu bestätigen. Für dieses Selbstbild wird ein Bild des Anderen, des Gegenübers benötigt, das Opfer geworden ist und uns braucht. Dem Gegenüber wird dann jegliche Verantwortung und Handlungsfähigkeit abgesprochen (vgl. Messerschmidt 2006).

Die 1955 in Kamerun geborene Ökonomin und Übersetzerin Axelle Kabou hat bereits 1991 die Ansicht vertreten, „dass nur der Abbruch jeglicher Finanzhilfe an die Regierungen (...) in Afrika eine Situation begünstigen könne, in der ein wirklicher Wandel möglich werde“ (Vorwort von Regula Renschler, in: Kabou <sup>2</sup>2001, S. 18). Sie setzt auf eine Dynamik der *Selbstkritik* durch eine neue kritische Generation afrikanischer Intellektueller, die bereit ist, die „antikolonialen Komplexe“ loszuwerden. Nehmen wir diese kritischen Stimmern überhaupt wahr oder werden sie nach wie vor übertönt vom Wissen der westlichen Welt? Die koloniale Unterwerfungspraxis hat nach der Dekolonisation weiter gewirkt, und zwar dadurch, dass sich die Kolonisierten dauernd damit befassen haben, was da mit ihnen passiert ist. „Daher weiß man heute zwar fast alles über das Funktionieren der westlichen Logik der Unterdrückung, aber nur sehr wenig über die afrikanische Logik der Unterwerfung (...)“ (Kabou <sup>2</sup>2001, S. 62). Dies setzt sich fort in der Praxis der Entwicklungshilfe, die nicht „von einem starken Afrika ausgehandelt“ wurde als „Rückzahlung der seit vier Jahrhunderten vom Westen ausgebeuteten Bodenschätze“, sondern die vom guten Willen der (ehemaligen) Kolonialmächte abhing (ebd., S. 63). Auf Augenhöhe wäre man sich nur gegenüber getreten, wenn der Kolonialismus aufgearbeitet worden wäre, und zwar von beiden Seiten, als Geschichte der Unterdrückung und Ausbeutung einerseits und der Unterwerfung und Mittäterschaft andererseits.

### *Komplexität und Repräsentation*

Zwei Kriterien der Überprüfung des entwicklungspolitischen Engagements mit Bildungsanspruch schlage ich vor: Ein Maßstab für die Beurteilung des Einsatzes sollte zunächst sein, wie viel *Komplexität* wir zulassen und welches Maß an Vereinfachung wir beanspruchen, um unser Handeln zu legitimieren. „To keep the story simple“ ist die gängige Strategie der Spengalagals. Die Aufmerksamkeit, die man mit solchen Methoden erreicht, ist verführerisch. Das Ganze funktioniert, weil man sich nicht mit den Sichtweisen derer konfrontiert, für die das alles veranstaltet wird. Und es ist auch nicht so einfach, diese Sichtweisen zu erkennen. Man kann nämlich nicht einfach fragen „wie seht ihr das denn?“ Subalterne, Menschen, die zu Hilfsempfängern geworden sind, können nicht plötzlich öffentlich sprechen. Das Sprechen der zahlreichen gut ausgebildeten Experten bringt sie andauernd zum Schweigen. Und ihre soziale Situation erschwert die Artikulation.

Zum zweiten sollte die *Repräsentation* der sogenannten Partner ein Kriterium sein. Welches Bild vermitteln wir von ihnen, bestätigen wir die Opferidentifikation auch da, wo wir es nicht wollen? Opferidentifikation verläuft in zwei Richtungen: von oben nach unten und unten selbst. D.h. Opfer werden von Rettern als solche identifiziert und identifizieren sich dann selbst mit dieser Zuschreibung. Dieses Muster der Introversion, der Übernahme eines subalternen Status ist klassisch kolonial. Es ist Ansatzpunkt von Kritikern wie Frantz Fanon und Paulo Freire, die auf die Bewusstwerdung der Unterdrückten selbst, auf die verinnerlichten Herrschaftsmuster abzielen. Hier scheint mir der fragilste Punkt jedes entwicklungspolitischen Engagements zu liegen, in der Repräsentation der „Dritten Welt“ und ihrer Bewohner.

Wer da etwas verändern will, muss die eigenen Bilder von den Anderen reflektieren und sich fragen, wer hier wen zeigt und wer über wen spricht. Vahtsala Aithal hat das „Sprechen über“ als ein Hauptproblem in der internationalen Solidaritätsarbeit herausgestellt. Durch das Sprechen über die Lage der Anderen stellt sich der Westen in seinem Expertentum immer wieder her, der Kompetenzrahmen verdoppelt sich (vgl. Aithal 2004, S. 75). Unter welchen Bedingungen kann überhaupt gesprochen werden? Wenn der Raum des Wissens kolonial strukturiert ist, haben kolonisierte Andere wenige Möglichkeiten der Artikulation. Sie sind von vornherein durch koloniale Herrschaftsbeziehungen repräsentiert (vgl. Schirilla 2003, S. 163). Genau diese fatale Repräsentationsstruktur ist ausgedrückt in der Bezeichnung der „Subalternen“. Die Subalternen sind die anders Gemachten und zugleich Untergeordneten, denen keine Handlungsfähigkeit zukommt. Mit dieser Bezeichnung werden sie sichtbar, doch wird wieder über sie gesprochen. Das subalterne Subjekt hat keine Stimme und der Versuch, ihm diese zuzusprechen, weil für es gesprochen wird, perpetuiert die Herrschaftsverhältnisse (vgl. ebd., S. 169). Ein Bild von den *Life Aid*-Konzerten im Sommer 2005 dokumentiert das ziemlich gut: der in die Menge des Publikums schreiende Bob Geldof ist da zu sehen und neben ihm ein paar schwarze afrikanische Kinder als Dekoration für die Selbstinszenierung eines engagierten Helfers. Diejenigen, denen geholfen werden soll, erscheinen in der Inszenierung des Pressefotos erneut zum Schweigen gebracht zu sein, und wenn sie sprechen würden, dann wären sie nicht in der Lage, dies auf der Ebene zu tun, auf der sich ihr Helfer befindet. Solche immer wieder reproduzierten Muster lassen sich nicht einfach dadurch aufbrechen, dass man in Dialog tritt. Die Bedingungen des Dialogs sind das Problem. Wird der Dialog zwischen Experten und Betroffenen geführt, ist das Gefälle strukturell verankert. Dasselbe Muster erleben wir übrigens im Kontext der hiesigen Gesellschaft, wenn Migranten auf den Bildflächen erscheinen, die immerzu über sich selbst Auskunft geben sollen, selten aber aufgrund einer Kompetenz zur Beschaffenheit der Einwanderungsgesellschaft Stellung nehmen können.

## Literatur

- Aithal, Vahtsala (2004): Von den Subalternen lernen. Frauen in Indien im Kampf um Wasser und soziale Transformation, Königstein/Taunus 2004.
- Bauman, Zygmunt (1992): Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust, Hamburg.
- BUKO (2003): radikal global. Bausteine für eine internationalistische Linke. Berlin.
- Eckmann, Monique (2006): Rassismus und Antisemitismus als pädagogische Handlungsfelder, in: Fritz Bauer Institut und Jugendbegegnungsstätte Anne Frank: Bernd Fechner, Gottfried Köbler, Astrid Messerschmidt, Barbara Schäuble (Hg.): Neue Judenfeindschaft? Zum pädagogischen Umgang mit globalisiertem Antisemitismus, Frankfurt/M. (im Erscheinen)
- Ha, Kien Nghi (2005): Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus, Bielefeld.
- Heyl, Matthias (2005): Kolonialismus und nationalsozialistische Massenverbrechen in Monumenten und Gedenkstätten – ein Werkstatttext, in: Helma Lutz/Kathrin Gawarecki (Hg.): Kolonialismus und Erinnerungskultur. Die Kolonialvergangenheit im kollektiven Gedächtnis der deutschen und niederländischen Einwanderungsgesellschaft, Münster, S. 143-165.
- Kabou, Axelle (2001): Weder arm noch ohnmächtig. Eine Streitschrift gegen schwarze Eliten und weiße Helfer, Basel.
- Kalpaka, Annita (2003): Stolpersteine und Edelsteine in der interkulturellen und antirassistischen Bildungsarbeit, in: Wolfgang Stender et al (Hg.): Interkulturelle und antirassistische Bildungsarbeit, Frankfurt/Main, S. 56-79.
- Köbler, Reinhart (2005): Kolonialherrschaft – auch eine deutsche Vergangenheit, in: Helma Lutz, Kathrin Gawarecki (Hg.): Kolonialismus und Erinnerungskultur, 2005, S. 23-40.

- Leiprecht, Rudolf (2005): Erinnerungskultur in Deutschland und den Niederlanden – Hinweise für eine Erinnerungspädagogik in pluriformen Einwanderungsgesellschaften, in: Helma Lutz/Kathrin Gawarecki (Hg.): Kolonialismus und Erinnerungskultur. Die Kolonialvergangenheit im kollektiven Gedächtnis der deutschen und niederländischen Einwanderungsgesellschaft, Münster, S. 95-110.
- medico rundschriften Nr. 1/2005: Zeit der Katastrophe. Was heißt heute Hilfe?
- Messerschmidt, Astrid (2005): Antiglobal oder postkolonial? Globalisierungskritik, antisemitische Welterklärungen und der Versuch, sich in Widersprüchen zu bewegen, in: Hanno Loewy, (Hg.): Gerüchte über die Juden. Antisemitismus, Philosemitismus und aktuelle Verschwörungstheorien, Essen, S. 123-146.
- Messerschmidt, Astrid (2006): Globales Lernen – uneindeutige Realitäten in einer globalisierten Welt, in: HLZ – Zeitschrift für Erziehung, Bildung und Forschung der GEW Hessen, 59. Jg., Nr. 4/5/2006, S. 7-9.
- Schirilla, Nausikaa (2003): Autonomie in Abhängigkeit. Selbstbestimmung und Pädagogik in postkolonialen, interkulturellen und feministischen Debatten, Frankfurt a.M.
- Sivaraman, Satya (2005): Die Katastrophe neu definieren. Einige Unterlassungssünden in der globalen Reaktion auf das Seebeben, in: medico rundschriften 2/2005, S. 18-20.
- Terkessidis, Mark (2004): Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive, Bielefeld.
- Zimmerer, Jürgen (2005): Deutscher Rassenstaat in Afrika. Ordnung, Entwicklung und Segregation in „Deutsch-Südwest“ (1884-1915), in: Fritz Bauer Institut (Hg.): Gesetzliches Unrecht. Rassistisches Recht im 20. Jahrhundert, Frankfurt/Main, S. 135-153.

Dr. Astrid Messerschmidt, Erziehungswissenschaftlerin, Institut für Allgemeine Pädagogik und Berufspädagogik der Technischen Universität Darmstadt  
Kontakt: a.messerschmidt@apaed.tu-darmstadt.de