Das Dogma der Partizipation

MAINZER BEITRÄGE ZUR AFRIKAFORSCHUNG

Band 20

Herausgegeben von

Thomas Bierschenk, Anna-Maria Brandstetter,
Raimund Kastenholz, Matthias Krings, Carola Lentz

Das Dogma der Partizipation

Interkulturelle Kontakte im Kontext
der Entwicklungszusammenarbeit in Niger

Eva Spies

Mit einem Vorwort von
Thomas Bierschenk

RÜDIGER KÖPPE VERLAG · KÖLN

Die vorliegende Arbeit wurde vom Fachbereich 07 Geschichts- und Kulturwissenschaften der Johannes Gutenberg-Universität Mainz im Jahr 2005 als Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.) angenommen. Referent: Prof. Dr. Thomas Bierschenk. Korreferentin: PD Dr. Katja Werthmann. Tag des Prüfungskolloquiums: 19. Dezember 2006.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-89645-820-9

© 2009 RÜDIGER KÖPPE VERLAG, Köln
Postfach 45 06 43
50881 Köln
www.koeppe.de

Alle Rechte vorbehalten.

Herstellung: DIP-Digital-Print, Witten

Umschlagfoto: Ausschnitt Kalebasse, Niger. © Markus Verne, 2008

Gedruckt mit Unterstützung der Sulzmann-Stiftung, Johannes Gutenberg-Universität, Mainz

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.
Printed on acid-free paper which falls within the guidelines of the ANSI to ensure permanence and durability.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort 7
Thomas Bierschenk

Dank 10

Einleitung
Zinderois, Entwicklungshelfer und ihre Kontakte 13

TEIL I
INTERAKTION UNTER BEDINGUNGEN DER HETEROGENITÄT

1 Wissenschaft und interkulturelle Praxis: paradoxe Modelle für den Umgang mit dem kulturell Fremden 45

2 Partizipative Entwicklung: vom Dogma zum Dilemma 75

TEIL II
ENTWICKLUNGSHELFER IN ZINDER

3 Internationale Entwicklungszusammenarbeit in Niger 105

4 Zinder und die Anderen 135

5 Internationale Entwicklungshelfer in Zinder 171

TEIL III
INTERKULTURELLE KONTAKTE IN ZINDER

6 Verantwortung in hierarchischen Beziehungen: Entwicklungshelfer und Hausangestellte 219

7 Gegenseitigkeit und Gleichheit in Freundschaftsbeziehungen 249

8 Gemeinschaft und Interesse: interkulturelle Ehen in Zinder 281

Schluss
Der Umgang mit dem Fremden und die Arbeit der Entwicklungskooperation 299

Literatur 317

VORWORT
DILEMMATA DER PARTIZIPATIVEN ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT

Thomas Bierschenk

Das Fach Ethnologie pflegt eine ambivalente Beziehung zum sozialen Feld der geplanten Entwicklung. Schaut man sich die Einführungen ins Fach oder einschlägige Lexika an, oder setzt man sich in eine Einführungsvorlesung, dann kommen all diejenigen Phänomene, die herkömmlicherweise mit „Entwicklungspolitik" oder „Entwicklungshilfe" bezeichnet werden, entweder gar nicht vor, oder sie werden dem Ressort einer sogenannten Entwicklungsethnologie zugeordnet. Diese gilt als Variante der angewandten Ethnologie, und damit als der „eigentlichen" Ethnologie nachrangig. Die Beschäftigung mit Entwicklung ist etwas, was Ethnologen „auch noch tun", wenn ihnen die Beschäftigung mit ihren eigentlichen Gegenständen wie Verwandtschaft, Ritual und Kultur dazu noch Zeit lässt. Eine solche Sichtweise unterschlägt aber, in welchem Ausmaß die Beschäftigung mit Entwicklung für das Fach von Anfang an konstitutiv war. Gerade die Gründerväter und -mütter hatten keine Berührungsängste, im Gegenteil: Malinowski (1929) verwandte einen erheblichen Teil seiner Karriere darauf, ein Programm des *anthropological engineering* zu formulieren – wie gerade auch in der hier vorliegenden Arbeit deutlich wird – Margaret Mead (1977) war Mitbegründerin der *Society for Applied Anthropology*, um nur zwei Beispiele zu nennen, von denen Studienanfänger, und viele fortgeschrittene Studenten, in der Regel nichts erfahren. In diesem direkten Sinne – und nur indirekt wegen der Verhaftung an einem evolutionärem Paradigma, wie Ferguson (1997) meint – ist Entwicklung tatsächlich die „böse Zwillingsschwester" der Ethnologie: böse, weil präsent aber ins Hinterzimmer verbannt.

Während also die Beschäftigung mit Entwicklung für Ethnologen nichts Neues ist, wird von einer Ethnologie der Entwicklung erst seit den 1970er Jahren gesprochen. Seit dieser Zeit mehren sich die Studien von Ethnologen, die sich dem sozialen Handlungsfeld Entwicklung ethnographisch nähern. Diese Studien zielen nicht unbedingt, und in erster Linie, auf einen unmittelbar praktischen Nutzen, sondern sind oft nichtnormativ-analytisch und in erster Linie theoretisch interessiert. Klassische Studien haben dabei zwei deutliche Schwerpunkte: ihr Untersuchungsgegenstand par excellence sind Entwicklungsprojekte, die als der soziale Ort verstanden werden, an dem unterschiedliche soziale Logiken, kulturelle Orientierungen, materielle Interessen, politische Strategien aufeinander stoßen und sich zu komplexen sozialen Gefügen miteinander verweben. Das Interesse von Ethnologen gilt dabei grundsätzlich allen Beteiligten an diesem sozialen Austauschprozess. In der Praxis haben die Ethnologen ihren Untersuchungsschwerpunkt jedoch eher auf die „zu Entwickelnden" als auf die „Entwickler" gelegt.

Eine moderne Ethnologie der Entwicklung sollte sich von einem derart eng definierten Gegenstand lösen, nicht zuletzt auch deshalb, weil auch die Entwick-

lungspolitik (die sich heute meist nicht mehr so nennt) nicht mehr nur aus Entwicklungsprojekten besteht. Die Perspektiven müssen heute breiter sein, und etwa auch Entwicklungspolitiken ins Auge fassen. Die Grenzen zwischen der Ethnologie der Entwicklung (die sich heute oft nicht mehr so nennt) und einer, wie auch immer gefassten, Ethnologie der Modernität, der Globalisierung, von *policies* und des Staates verschwimmen dadurch zunehmend. Zwei Aufgaben halte ich heute für besonders dringlich (Bierschenk 2008): Zum einen fehlen ethnologische Studien zu den Entwicklungsagenturen und ihrem Personal. Diese werden zwar von manchen Autoren als Wissen-Macht-Regimes denunziert, selten aber ethnographisch im Detail untersucht. Zum anderen sollte die Ethnologie der Entwicklung reflexiver werden. Ich verstehe das weniger als eine in erster Linie epistemologische, sondern als eine empirische Aufgabe: nach der „partizipativen Wende" der Entwicklungspolitik, für die gerade auch Ethnologen wichtige Argumente geliefert haben, arbeiten heute Hunderte von Ethnologen in allen Bereichen des Entwicklungsgeschäftes, von der Weltbank angefangen hin zu kleinen NRO (Li 2006). Deren professionelles Selbstverständnis, berufliche Sozialisation, Handlungskontexte und Karrierestrategien sind ein spannendes, und bislang kaum bearbeitetes Forschungsfeld.

Die vorliegende Untersuchung von Eva Spies ist ein wichtiger Baustein für eine solche moderne Ethnologie der Entwicklung. Ihr Gegenstand sind nicht die „Zielgruppen" von Entwicklungspolitik, sondern die „Entwickler", und ihr besonderes Interesse gilt den Dilemmata, die die partizipative Wende der Entwicklungspolitik für diese „Entwickler" produziert hat. Partizipation erscheint heute in der „Entwicklungswelt" weithin als nicht nur der gerechteste, sondern auch der kostengünstigste Weg der Entwicklung. Wie übrigens in anderen Zentralbegriffen der Entwicklungswelt auch, scheinen hier also moralische und ökonomische Bewertungen in einem harmonischen Gleichklang zu stehen, ein Gleichklang, der diesem Ansatz eine gewisse argumentatorische Unangreifbarkeit verleiht.

Das partizipative Dogma ist nun allerdings logisch in sich widersprüchlich, da es einerseits das Ziel formuliert, die Fremdheit der Fremden in deren Eigenschaft als „zu Entwickelnde" zu überwinden (da Entwicklung als Angleichung an die Entwickler verstanden wird), andererseits aber auch fordert, diese Fremdheit per Partizipation für ebendiese Entwicklung zu nutzen. Das Fremde wird also nur insofern anerkannt, als es als prinzipiell in das Eigene integrierbar gedacht wird. Da nun aber die „zu Entwickelnden" – im vorliegenden Falle die Bewohner der Stadt Zinder in Niger – andere Modelle des Umgangs mit Fremden praktizieren – pragmatischere, die an der sozialen Position der Entwicklungshelfer und an spezifischen Interaktionssituationen orientiert sind –, führt das Dogma bei den Entwicklungshelfern zu paradoxen Handlungsanforderungen: sie sollen im Kontakt die Differenz der Anderen gleichzeitig erhalten und minimieren.

Es gibt eine begrenzte Zahl von Möglichkeiten, auf diesen *double-bind* zu reagieren. Die häufigste ist die *exit option*, was erklärt, warum – was ja auf den ersten Blick erstaunen mag – nichtberufliche Kontakte von Entwicklungshelfern zu Einheimischen nicht nur in Zinder so selten sind. Damit ist auch schon angedeutet, dass die Untersuchung von Eva Spies methodisch höchst originell angelegt ist: sie untersucht die Entwicklungshelfer nicht in ihren Arbeitsbeziehungen, sondern in ihren privaten – bzw. fehlenden privaten – Kontakten zu den Zinderois – wobei

drei dilemmatische Typen von Beziehungen im empirischen Mittelpunkt stehen: zum Hauspersonal, zu lokalen Freunden, und zu Ehe- und Liebespartnern.

Eva Spies' Untersuchung verbindet in überzeugender und anregender Weise Ansätze aus der Forschung zu interkulturellen Kontakten und aus der Ethnologie der Entwicklung. Sie arbeitet die innere, sowohl historisch-genealogische wie systematische, Verwandtschaft zwischen beiden Forschungsfeldern heraus – auch dies weitgehend wissenschaftliches Neuland. Nebenher liefert diese Arbeit auch Ansätze einer Archäologie des Begriffs der partizipativen Entwicklung, dessen Genese im kolonialen Differenzaxiom zu suchen ist. Sowohl Kolonialethnologen als auch partizipativ orientierte „Entwickler" lösen die Probleme der Zusammenarbeit unter Bedingung der Heterogenität mit einem ähnlichen Modell des Fremdverstehens und einer ähnlichen Idee vom angemessenen Umgang mit dem Fremden. Das vorliegende Buch ist damit nicht nur eine Untersuchung aus dem Bereich der Ethnologie der Entwicklung, sondern auch ein Beitrag zur Fachgeschichte. Die Ergebnisse dürften allerdings nicht nur für Fachkollegen, sondern gerade auch für die Praxis der Entwicklungskooperation von Interesse sein.

Literatur

Bierschenk, Thomas, 2008: *Anthropology and Development. A Historicizing and Localizing Approach*. Mainz: Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Universität Mainz. (Arbeitspapiere des Instituts für Ethnologie und Afrikastudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 84).
Online: http://www.ifeas.uni-mainz.de/workingpapers/AP87a.pdf (letzter Zugriff 10.04.2009).

Ferguson, James, 1997: „Anthropology and its Evil Twin. ‚Development' in the Constitution of a Discipline". In: Frederick Cooper und Randall Packard (Hrsg.): *International Development and the Social Sciences. Essays on the History and Politics of Knowledge*. Berkeley: University of Califiornia Press, 150-175.

Li, Tania Murray, 2006: *Neo-Liberal Strategies of Government through Community. The Social Development Program of the World Bank in Indonesia*. New York: New York University School of Law. (International Law and Justice Working Papers. Global Administrative Law Series, 2006/2).

Malinowski, Bronislaw, 1929: „Practical Anthropology". *Africa* 2, 22-38.

Mead, Margaret, 1977: „Applied Anthropology. The State of the Art". In: Anthony F. C. Wallace (Hg.): *Perspectives on Anthropology*. Washington, DC: American Anthropological Association, 142-161.

DANK

Die Arbeit an der Dissertation wurde vom Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD) und der Landesgraduiertenförderung Rheinland-Pfalz finanziell gefördert, die vorliegende Publikation wurde von der Sulzmann-Stiftung bezuschusst. Dafür vielen Dank, denn ohne diese Unterstützung wäre dieses Buch nicht entstanden.

Herzlich danken möchte ich auch den Gutachtern der Arbeit, dem Erstgutachter Thomas Bierschenk, der mir den Freiraum ließ, das Thema so zu bearbeiten, wie ich es mir vorstellte, und der Zweitgutachterin Katja Werthmann.

Sehr viele Menschen haben maßgeblich zur Entstehung dieses Buchs beigetragen und mich in den unterschiedlichen Phasen seiner Entstehung auf verschiedenste Art unterstützt – an dieser Stelle kann ich leider nur einige von ihnen nennen.

Zunächst war die Feldforschung selbst nur möglich, da ich in Niger Menschen begegnete, die trotz ihrer eigenen, oft schwierigen Lebenssituationen Geduld mit mir und meinem Anliegen hatten. Gedankt sei all jenen, mit denen ich im Rahmen der Forschung Gespräche führen konnte und an deren privatem und beruflichem Alltag ich teilhaben durfte. Sie haben damit überhaupt erst die Basis für dieses Buch geschaffen. Da ich im Buch keine dieser so wichtigen Personen beim Namen nenne, werde ich dies hier auch nicht tun, doch möchte ich allen wirklich sehr herzlich für ihre Unterstützung danken! (Ina godiya ga mutanen Damagaram, waɗanda na yi hira da su. In ba don haɗin kansu ba wallafa wannan littafi zai yi wuya. Mes recherches à Zinder sont à la base de ce livre et je remercie cordialement tous mes interlocuteurs pour leur aide précieuse.) In Zinder danke ich neben diesen direkt mit der Forschung verbundenen Personen auch allen, die sonst ihr Leben mit mir teilten und meinen Alltag auf diese Weise spannend, schön und angenehm machten: vor allem meiner Freundin Tuwa und ihren Töchtern Uwani und Amina sowie all ihren Kindern. (Godiya ta masamman ga Tuwa, haka nan ina godiya ga Uwani da Amina da yara. Allah ya kiyaye). Auch Abdu und Amina, Salissu und all ihren Verwandten möchte ich herzlich danken, ebenso wie meinen direkten Nachbarn in N'wala und auch den entfernteren wie Zara und Hadiza. (Ina godiya ga Abdu da Amina da Salissu kuma ga maƙwabtanmu a N'Wala, kuma ga Zara da Hadiza.) Besonders danken möchte ich in Zinder auch den DED-Mitarbeitern Heike Happerschoss und Ibrahim Mani, die mir nicht zuletzt durch die vielen Kontakte weiterhalfen, die sie mir vermittelten. Im Dorf Berberkiya geht mein Dank vor allem an Hasia, Hawwa und Umma sowie an Balé und vor allem an Abdullaye, der durch die Transkription vieler Interviews meine Arbeit sehr unterstützte. (Ina godiya ga Hasia, Hawwa, Umma kuma ga Balé. Masamman ina godiya ga Abdullaye.)

In Niamey war es Katrin Koops, auch eine Mitarbeiterin des DED, bei der ich wohnen konnte und deren außerordentliche Großzügigkeit und Freundlichkeit meine Aufenthalte in der Hauptstadt nicht nur ermöglichten, sondern auch sehr

schön machten. Der Austausch über unsere jeweilige Arbeit hat meine eigene Forschung sehr inspiriert. Herzlichen Dank für all das!

Zurück am Schreibtisch in Deutschland waren es dann die Doktoranden, Gäste und Mitarbeiter des Bayreuther SFB/FK 560, die mir in ihrer Eremitage am Grünen Hügel einen Arbeitsplatz und kreative Pausen verschafften – Dank an Jigal Beez, Astrid Bochow, Hauke Dorsch, Stefanie Kolbusa, Michaela Oberhofer, Ulrich Rinn, Thomas Schmitt, Marko Scholze und besonders an Dag Schuhmann sowie an Clarissa und Ulf Vierke. Mit Blick auf die Zeit in Bayreuth möchte ich vor allem auch Ingo Bartha danken, der sich mit dem Stadtplan Zinders herumschlug, und Markus Verne, der sich während der gesamten Entstehungsphase der Dissertation stets engagiert und einfühlsam mit meinen Gedanken und Texten auseinandersetzte.

Nach der Abgabe begann dann der lange Prozess der Vorbereitung der Veröffentlichung. Dass er nun tatsächlich auch abgeschlossen wurde, verdanke ich wiederum vielen. Besonders danken möchte ich aber dem Mainzer Team: Claudia Böhme, Sarah Fichtner und Nina von Nolting für die Stärkungen unterschiedlichster Art und vor allem Jan Budniok dafür, dass er immer bereit war zu helfen, sei es in inhaltlichen oder praktischen Angelegenheiten. Sehr herzlich möchte ich mich bei Cassis Kilian für ihre klugen Gedanken und ihre Unterstützung in allen Lebenslagen bedanken. Auch Thomas Bierschenk, Anna-Maria Brandstetter, Tina Heinze, Sarah Neumann, Marc Niemeyer, Elke Rössler und Hannelore Vögele haben auf unterschiedliche Weise dazu beigetragen, dass nun endlich ein Buch entstanden ist – vielen Dank!

Für die umfassendste und stetigste Unterstützung möchte ich meiner Familie danken: vor allem Dagmar und ihrem Gespür für (nahende) Notfälle, Uta für Rat und Tat und schließlich insbesondere meinen Eltern, die mir bei meinen Projekten immer zur Seite standen.

EINLEITUNG
ZINDEROIS, ENTWICKLUNGSHELFER UND IHRE KONTAKTE

In einer Ausgabe der Zeitschrift des Deutschen Entwicklungsdienstes (DED), die dem Thema „Kultur und Entwicklung" gewidmet ist, vergleicht eine Diplom-Psychologin die hohen Erwartungen, die der Entwicklungsdienst heute an die Fähigkeiten und Eigenschaften eines Entwicklungshelfers hat, mit der Vielzahl der Ansprüche, die auch an eine „eierlegende Wollmilchsau" gestellt werden: Wie diese sollten Entwicklungshelfer eigentlich alles können. Sie sollen sich engagieren und sich zurücknehmen, zuhören und sich durchsetzen, kulturell Gegebenes hinnehmen und etwas bewegen wollen, sie sollen beraten und „machen" und ebenso kulturell sensibel wie erfolgsorientiert sein (Schmechel Wagner 1996: 41). Diese verschiedenen Erwartungen an die „Entwickler", die sich so auch im derzeit in der Welt der Entwicklungshilfe gängigen Diskurs um partizipative Entwicklung finden, sind jedoch nicht nur praktisch schwer in ein und derselben Person zu vereinen, sondern bereits schon in sich widersprüchlich: Denn die „Entwickler" sollen einerseits Partizipation und lokale Selbstbestimmung fördern, andererseits jedoch gerade durch ihre Interventionen die Entwicklung eines Landes voranbringen. Um die Fragen, wo genau hier ein Widerspruch liegt und was es vor allem für Entwicklungshelfer bedeutet, in ihrer alltäglichen Auseinandersetzung mit ihrem lokalen Gegenüber widersprüchliche Anforderungen handhaben zu müssen, dreht sich diese Arbeit. Was also heißt es für Entwicklungshelfer, vor Ort in einem Spannungsfeld sich widersprechender Handlungsanforderungen agieren zu müssen, und wie gestalten sich ihre interkulturellen Kontakte zu den Einheimischen in einem solchen Kontext?

Bevor ich jedoch näher auf Fragen und Ziele dieser Arbeit eingehe, möchte ich zunächst einige andere Punkte klären: Wer beispielsweise sind „die Entwicklungshelfer" beziehungsweise die „Entwickler", wer „die Einheimischen" oder „Zinderois", und warum greife ich zur Benennung ihrer Kontakte auf den Begriff „interkulturell" zurück? Die Arbeit und ihre Problemstellung beziehen sich auf eine ethnologische Feldforschung, die ich von Dezember 2000 bis Februar 2002 sowie im November und Dezember 2003 in der Republik Niger unternommen habe, vor allem in der Stadt Zinder, im Jahr 2001 aber auch drei Monate in der Hauptstadt Niamey. Die Fragen der Forschung kreisten um Formen und Folgen der Begegnung von europäischen, beziehungsweise US-amerikanischen Entwicklungshelfer/-innen und den lokalen Einwohnern der Stadt Zinder und dabei vor allem um die Arten und Weisen, wie die unterschiedlichen Akteure den Verlauf der Kontakte zu den jeweils anderen zu gestalten versuchten. Unter den Sammelbegriff „Entwicklungshelfer/-innen" fasste ich dabei zunächst all jene nichtafrikanischen Gäste, die in Zinder in der Entwicklungskooperation arbeiteten, ob sie nun (im Sinne der deutschen Bezeichnungen) Entwicklungshelfer waren, oder Experten, Fachkräfte, technische Assistenten oder Freiwillige. Wenn ich also im Rahmen dieser Arbeit von europäischen und US-amerikanischen beziehungsweise westlichen Entwicklungshelfern spreche, dann immer in diesem umfassenden Sinne eines Sammel-

begriffes. Vor allem werde ich, wenn nicht anderes ausdrücklich erwähnt wird, die männliche, oder besser: die neutrale Form verwenden, und um mir die aufwendige Umschreibung „europäische und US-amerikanische Entwicklungshelfer" zu ersparen werde ich stets nur von „Entwicklungshelfern" oder von „Entwicklern" schreiben, womit ich also immer eben jene westlichen oder europäischen und US-amerikanischen Entwicklungshelfer/-innen meine.[1]

Damit ist nun die eine „Seite" der Begegnungen genannt: nichtafrikanische, genauer sogar nur europäische und US-amerikanische, im nigrischen Sprachgebrauch „weiße", Entwicklungshelfer. Die andere „Seite" der in der Forschung bearbeiteten Kontakte stellen diejenigen „Einheimischen" oder „Zinderois" dar, die mit den Entwicklern in Kontakt standen. Bei ihnen handelt es sich, gemessen an der Einwohnerzahl, natürlich nur um einen kleinen Ausschnitt der Bevölkerung Zinders, auch wenn sie einen deutlich weiteren Personenkreis umfassen als den jener Personen, die im Entwicklungskontext tätig waren. In dieser Arbeit wird es nun, um den Blick noch weiter zu konzentrieren, vor allem um Zinderois gehen, mit denen die Entwicklungshelfer in ihrem nichtberuflichen Alltag zu tun hatten, nämlich um ihre Hausangestellten, Freunde, Lebenspartner und alltäglichen Bekanntschaften. Warum ich im Wesentlichen nichtberufliche Kontakte bearbeite, werde ich in Kapitel 2 ausführen, hier sei nur bereits angemerkt, dass ich der Ansicht bin, dass auch der Blick auf diese Kontakte einen Zugang zu Problemen der Entwicklungskooperation bieten kann – einen Zugang über die „Hintertreppe" sozusagen (vgl. Weischedel 1975[1966]). Während der Forschung stellte sich schnell heraus, dass die Kontakte zu Einheimischen, die Entwicklungshelfer in ihrem nichtberuflichen Alltag pflegten, sehr viel begrenzter waren, als viele der Entwicklungshelfer dies zu Beginn ihres Aufenthaltes erwartet hatten. Auch diesem Umstand verdankt sich die für die Forschung und diese Arbeit wichtige Ausrichtung auf die nichtberuflichen Kontakte und die Frage nach den Gründen für deren Seltenheit.

1 Dabei ist die Grenze zwischen „Entwicklern" und „zu Entwickelnden" keineswegs eindeutig und abhängig sowohl von der Perspektive der Betroffenen als auch vom historischen Kontext. Ein nigrischer Beamter mag sich zur Seite der Entwickler zählen, während ein europäischer Entwicklungsexperte ihn zu den „zu Entwickelnden" rechnet. In einer anderen Situation mag sich der Beamte als Teil der „Zielgruppe" eines Projektes wahrnehmen, während der westliche Experte ihn dann zu den Entwicklern zählt. Der Begriff „Entwickler" müsste eigentlich auch diejenigen einschließen, die nicht selbst in Entwicklungsländern, sondern andernorts in Entwicklungs- und Geberorganisationen arbeiten (vgl. Kaufmann 1997). Hier jedoch soll er nur der groben Unterscheidung zwischen jenen dienen, die in ein Entwicklungsland kommen, um es zu entwickeln, und jenen, die langfristig dort leben und daher entwickelt werden sollen. Mir gegenüber bezeichneten sich die „Entwickler" selbst oder wenn sie über andere sprachen auch als *expatriés* oder englisch als *expats (expatriates*) und bisweilen auch als „Weiße". Auch diese Begriffe werde ich der Abwechslung halber von Zeit zu Zeit verwenden – sie bezeichnen also lediglich europäische oder US-amerikanische Entwicklungshelfer. Falls es einmal um Entwicklungshelfer afrikanischer, arabischer oder asiatischer Herkunft gehen sollte oder um nicht in der Entwicklungskooperation tätige „Gäste" in Zinder, werde ich dies jeweils erwähnen.

Nachdem ich nun aus den verschiedenen möglichen sozialen Beziehungskonstellationen der Entwicklungshelfer eine bestimmte herausgegriffen habe und damit vereinfacht die zwei „Seiten" der Kontakte benannt habe, gilt es jetzt zu klären, warum ich dabei von „interkulturellen Kontakten" spreche. Zum Zweck des hier verfolgten Themas nur die Kontakte zwischen Nigrern und westlichen Entwicklungshelfern als „interkulturell" zu bezeichnen schließt natürlich nicht prinzipiell aus, dass unter einer anderen Perspektive nicht auch Kontakte zwischen den Entwicklungshelfern selbst oder zwischen Nigrern als interkulturell gelten könnten. Dennoch soll es mir hier aber eben nur um die „interkulturellen" Kontakte zwischen Nigrern und den westlichen Entwicklungshelfern gehen. Der Punkt, auf den der Begriff interkulturell verweist, ist dabei allerdings nicht, vom Kontakt einer „westlichen Kultur", repräsentiert durch Entwicklungshelfer, mit einer „nigrischen Kultur", repräsentiert durch die Einwohner Zinders, auszugehen, sondern sehr viel konkreter von interpersonellen Kontakten zwischen Menschen, die diese Kontakte mit und durch kulturell unterschiedliche Vorstellungen und Praktiken gestalten. Die Betonung des „inter-" verweist damit nicht darauf, dass eine klar definierte Grenze zwischen an sich existierenden, statischen, homogenen Kulturen überbrückt werden müsste, sondern vielmehr darauf, dass Sachverhalte, Diskurse, Positionen oder Personen in spezifischen Situationen dynamisch aufeinander verweisen und so spezifische Zwischenräume geschaffen werden, in denen bestimmte Handlungen und Haltungen nebeneinander verlaufen, sich gegenseitig begrenzen oder auch miteinander in Wechselwirkung treten. Wie diese Sachverhalte, Diskurse, Positionen oder Personen beschaffen sind oder jeweils konstruiert werden, wie sich das Dazwischen gestaltet, unter welchen Bedingungen es stattfindet und welchen Ausgang es jeweils nimmt, wird mit der bloßen Nennung des Präfixes „inter-" also noch nicht gesagt – doch sind das Überlegungen, wie ich sie in dieser Arbeit anstellen möchte. Das kulturelle Moment dieser Kontakte wird dabei dann über die Fragen herausgearbeitet, welche Vorstellungen von bestimmten Formen sozialer Beziehungen bei den westlichen Entwicklungshelfern und ihren lokalen Kontaktpartnern in Zinder jeweils dominieren, wie solche Beziehungsmodelle in eine spezifische Kontaktsituation hineingetragen und wie sie dabei in die Tat umgesetzt werden – oder auch nicht. „Kulturell" ist also sowohl das Handeln im Zwischenraum als auch das, worauf die Handelnden Bezug nehmen: Wertigkeiten und Modelle unter anderem von sozialen Beziehungen, von sozialer Ordnung, oder eben auch vom angemessenen Umgang mit dem Fremden. Von „interkulturellen Kontakten" zu sprechen meint damit also nicht, von einem konfliktbeladenen „Zusammenstoß zweier Kulturen" auszugehen, sondern verweist auf den Prozess persönlichen Interagierens in einer spezifischen Kontaktsituation, auf dominante Formen konkreten Umgehens miteinander, auf Bezugnahmen, die dabei eine Rolle spielen, und auf Beziehungsmuster, die sich daraus ergeben. Die Prozesse, die sich zwischen den Kontaktpartnern abspielen, ebenso wie die dabei verhandelten Inhalte, sind damit kulturell in dem Sinn, dass sie unter anderem durch transsubjektive Handlungsmodelle, Werte und Theorien bedingt sind und ermöglicht werden und damit wiederum spezifische – kulturelle – Handlungsmuster bedingen und ermöglichen. Kulturell sind somit nie nur Aspekte des Denkens, des Für-richtig-Haltens und Sich-Vorstellens, sondern immer auch Handlungsweisen – die dann zum Beispiel an Schnittstellen der Entwicklungskooperation ineinander greifen können.

Der Vorwurf, durch das Sprechen über kulturelle Differenzen und Grenzen diese erst zu produzieren, eine Kategorie zu vergegenständlichen und ein Konstrukt zu einer Gegebenheit zu machen, so als hätte dieses ein genau eingrenzbares empirisches Gegenstück, mag bis zu einem gewissen Punkt gerechtfertigt sein. Es ist aber in der sozialwissenschaftlichen Forschung und erkenntnistheoretisch überhaupt wohl unvermeidbar, Untersuchungseinheiten zu schaffen. Darüber hinaus erscheint es mir nicht überzeugend, kulturelle Differenzen zwischen den Menschen – deren Existenz doch nur wenige leugnen würden – nur noch auf einer ideologisch-konstruktivistischen Ebene zu verorten und sie damit lediglich als Ergebnis strategischen sozialen Handelns und also immer nur als situative Zuweisungen oder Folge diskursiver Praktiken zu verstehen – denn wie könnten sie sonst eine solche Wirkkraft entfalten? Oder wie Sahlins sagt: „If culture must be conceived as always and only changing, lest one commit the mortal sin of essentialism, then there can be no such thing as identity, or even sanity, let alone continuity." (Sahlins 1993: 4)

Zwischen einer Tendenz der frühen Ethnologie, Kulturen als gegebene, monolithische Gebilde zu konzipieren, die statisch, mit fixen Grenzen versehen sowie in sich homogen und ausgewogen sind und den Menschen bindende Strukturvorgaben liefern, und einer neueren Position, die die Verwendung des Begriffes „Kultur" am liebsten ganz und gar verwerfen möchte, da er interessengeleitet fiktive Grenzen und Einheiten konstruiere und zur Essentialisierung von Differenz, zum *othering* und damit zur Ausgrenzung führe (vgl. u.a. Abu-Lughod 1991), sollte ein Mittelweg zu finden sein. Die Konstruktion kultureller Identitäten, von Wirklichkeiten oder Handlungsräumen kann schließlich nicht nur über soziale Interaktionen und dabei auftretende, mehr oder weniger spontane Prozesse der Abgrenzungen oder Anerkennung beschrieben werden, sondern muss auch die Modelle, Werte und Vorstellungen der Beteiligten einbeziehen, die entweder Gegenstand der Verhandlungen sind (und vielleicht Resultat früherer Verhandlungen) oder die der Verhandelbarkeit Grenzen setzen. Nur durch und über handelnde Menschen von „Kultur" zu sprechen macht deutlich, dass „Kultur" einerseits durch soziales Handeln (re-)produziert wird und daher als dynamisch, sich wandelnd, historisch sowie als vielschichtig und in sich widersprüchlich gedacht werden kann, dass sie aber andererseits gleichzeitig auch als Wesenmerkmal des Menschen verstanden werden kann, der daraus auch stabilere Handlungsethiken, Weltmodelle und also Identitäten schöpft. Auf diese Weise von „Kultur" zu sprechen meint als überindividuell angenommene Sinngebungen oder Weltmodelle und situationsgebundene soziale Praxis zusammenzuführen und beides als Medium und Resultat zwischenmenschlicher, also auch ökonomischer, politischer oder anderer Prozesse zu verstehen – Machtungleichheiten und strategische Differenzierungsvorgänge sind dabei also ebenso wenig ausgeklammert wie die dabei von den Handelnden benannten Inhalte. Der Umstand, dass auch machtpolitische oder ökonomische Faktoren in interkulturellen Kontakten eine Rolle spielen, wird dann deutlich, wenn man die Kontakte in ihren weiteren Kontext stellt, wie beispielsweise in den der internationalen Entwicklungskooperation und ihrer Diskurse. Diese Kontexte wirken über die Handelnden sowohl auf Form und Verlauf der interkulturellen Kontakte ein, als auch jene Kontakte über die Akteure wieder auf die Kontexte zurückwirken, ein Zusammenhang, der es denn auch ermöglicht, durch die Auseinandersetzung mit interkulturellen Kontakten westlicher Entwicklungshelfer in

Zinder am Ende nicht nur diese Kontakte selbst besser zu verstehen, sondern auch allgemeinere Aussagen über die Entwicklungszusammenarbeit machen zu können. Entwicklungskooperation im hier vertretenen Sinne ist damit nie nur durch ihre Institutionen, durch bürokratische Mechanismen oder hegemoniale Diskurse bestimmt, sondern sehr wesentlich auch durch das tatsächliche Interagieren einzelner Menschen.[2]

Ethnologie der Entwicklung und die Erforschung interkultureller Kontakte

Betrachtet man nun die Forschungsrichtungen und Debatten, die um die beiden Gegenstände „Entwicklungskooperation" und „interkulturelle Kontakte" kreisen, kann man feststellen, dass diese eher parallel verlaufen, als sich miteinander zu verbinden. Während beispielsweise die „Ethnologie der Entwicklung" die Welt der Entwicklungshilfe in den ethnologischen Blick nimmt und unter anderem nach den lokalen oder lokalisierten Formen und Folgen entwicklungspolitischer Interventionen in Entwicklungsländern fragt, sich bisweilen aber auch mit dem Handeln sogenannter (westlicher oder lokaler) „Experten" beschäftigt, ist die Frage nach dem tatsächlichen Verlauf interpersoneller, interkultureller Kontakte nur sehr selten eines ihrer Themen. Solche interkulturellen Kontakte sind oft eher Gegenstand psychologischer oder kommunikationswissenschaftlicher Arbeiten – die sich dann allerdings kaum je mit Entwicklungshelfern beschäftigen. Noch seltener werden in diesen Arbeiten die Kontaktsituationen tatsächlich empirisch untersucht und die lokalen Kontaktpartner in die Untersuchungen einbezogen, weshalb sie den Kontext „Entwicklungszusammenarbeit" nicht auf diejenige Weise beleuchten, wie er sich den Akteuren in ihrer spezifischen Kontaktsituation darstellt. Geht man aber davon aus, dass einerseits die Gestalt der Kontakte gerade von jenen Kontexten und den Bezugnahmen der Akteure auf sie abhängt und dass andererseits der Verlauf der Entwicklungskooperation vor Ort sehr wesentlich von den handelnden Menschen und damit auch vom Interagieren der Entwicklungshelfer mit denjenigen abhängt, die es zu entwickeln, beziehungsweise mit denen es vor Ort zusammenzuarbeiten gilt, so erscheint es sinnvoll, die Forschungsgegenstände und Fragen derjenigen Forschungsrichtungen, die sich mit interkulturellen Kontakten beschäftigen, mit jenen zu verbinden, die sich um Entwicklungskooperation drehen.

2 Dabei ist die Verortung der Handelnden zueinander sowohl kulturell als eben auch strukturell durch die hegemonialen Konstellationen vorbestimmt: Denn gelten die einen als „Entwickler", dann sind die anderen notgedrungen die „zu Entwickelnden" beziehungsweise sind die einen „Experten" dann sind es andere nicht.
Vgl. zum Thema „Kultur" in der Entwicklungszusammenarbeit auch Hüsken 2006, der in seiner Arbeit über GTZ-Experten den kulturalistischen Diskurs sowohl derer kritisiert, die sogenannte interkulturelle Trainings entwerfen und (auch im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit) anbieten, als auch jener, die „Kultur" als wichtigen Faktor der Entwicklung hervorheben und dabei aber ebenfalls mit einem essentialistischen Kulturbegriff arbeiten.

Mein Anliegen, die interkulturellen Kontakte der Entwicklungshelfer in Zinder jenseits möglicher Anwendungsbezüge zu untersuchen, die Kontakte dabei in den Kontext der Entwicklungszusammenarbeit und seiner normativen Vorgaben zu stellen, sie in Bezug auf „entwicklungsbezogene" Praktiken, Diskurse, institutionelle Strukturen und die Handlungsmodelle der Entwicklungshelfer zu deuten, um dann danach zu fragen, wie sich interkulturelle Interaktionen vor Ort gestalten und welche Wirkungen sie zeigen, stellt diese Arbeit zum einen in den Rahmen einer „Ethnologie der Entwicklung". Zum anderen macht diese Perspektive, wie ich meine, aber auch deutlich, dass hier eine der ureigensten Fragen der Ethnologie ihren Platz hat, nämlich die nach den Formen des Umgangs mit dem (kulturell) Fremden – nun in den Kontext der Entwicklungszusammenarbeit gestellt. Die folgende Arbeit wird den Versuch der Verbindung der Themen und Fragen unternehmen, indem sie Entwicklungskooperation als allgemeineren Prozess des Umgangs mit dem Fremden oder Anderen sowohl auf Seiten der Zinderois als auch auf Seiten der Entwicklungshelfer betrachtet und damit sowohl Prozesse der Entwicklungskooperation aus der Perspektive interkultureller Kontakte, als auch interkulturelle Kontakte im Rahmen der Entwicklungskooperation untersucht. Interkulturelle Begegnungen in den Mittelpunkt zu stellen halte ich für eine notwendige Ergänzung der üblichen Perspektiven auf Prozesse der Entwicklungszusammenarbeit, da sie diese Zusammenarbeit als Handeln bewusster, jedoch kulturell unterschiedlicher Akteure begreift. Es geht mir somit um den Versuch, Probleme der Entwicklungskooperation auch als konkrete Handlungsprobleme zu betrachten, mit denen sich die Beteiligten im Umgang mit einem als fremd oder als anders wahrgenommenen Gegenüber konfrontiert sehen. Personelle Entwicklungszusammenarbeit auch als Prozesse des Fremdverstehens zu begreifen führt also die Themen „Entwicklungszusammenarbeit" und „interkulturelle Kontakte" zusammen und ermöglicht so eine Perspektive auf Prozesse der Entwicklungszusammenarbeit, die das Interagieren von Menschen – die sich als unterschiedlich wahrnehmen, die unterschiedliche kulturelle Vorstellungen des Kontaktes pflegen und die unterschiedliche Formen des Umgangs mit den jeweils anderen praktizieren – als zentrales Moment dieser Zusammenarbeit versteht.

Eine Verbindung zwischen den Themen „Entwicklungskooperation" und „interkulturelle Kontakte" scheint auch in Diskursen der Entwicklungskooperation selbst schon angelegt. Blickt man beispielsweise auf den aktuellen Diskurs um partizipative Entwicklung und die Anforderungen, die darin an das Handeln der Entwicklungshelfer gestellt werden, so wird nicht nur deutlich, dass diese Anforderungen vielfältig und in sich widersprüchlich sind (worauf der Beginn der Einleitung schon verwiesen hat), sondern dass sie auch stark auf die Ideale des interkulturellen Dialogs, eines toleranten Verständigungswillens und einer Ethik partnerschaftlichen Umgangs über kulturelle Grenzen hinweg rekurrieren. Dem derzeitigen Diskurs partizipativer Entwicklung ist also die Maxime interkulturellen Austauschs selbst schon inhärent, das heißt, die Idee partizipativer Entwicklung basiert, so vage sie auch sein mag, auf spezifischen Vorstellungen des Umgangs zwischen den Entwicklern und den von ihnen als „fremd", „anders" oder „zu entwickelnd" Verstandenen. Damit impliziert diese Idee bereits auch diejenigen Widersprüchlichkeiten, die mit diesen Idealen des Fremdverstehens einhergehen: das Fremde soll mit dem Eigenen vermittelt werden und darin aufgehen, gleichzeitig soll es jedoch auch als different erhalten bleiben. Im Verlauf der Arbeit soll

zunächst dieses partizipative Modell des Umgangs mit dem Fremden und sein Geltungsanspruch näher beleuchtet werden, das heißt, die Widersprüchlichkeit der Anforderungen und ihr dogmatischer Anspruch – das „Dogma der Partizipation" – sollen dargelegt werden. In einem zweiten Schritt soll dann gezeigt werden, wie dieses Verständnis von Entwicklungszusammenarbeit als Prozess interkulturellen Verstehens auf die Entwicklungshelfer und ihre Vorstellungen von der Entwicklungsbeziehung wirkt und letztlich auch ihre interkulturellen Begegnungen in Zinder selbst gestaltet. Während das Modell des Fremdverstehens im Rückgriff auf entsprechende Literatur herausgearbeitet werden soll, beruhen die zwei dann folgenden Arbeitsschritte auf der Auswertung meiner eigenen Feldforschung in Niger. Dieses Buch befasst sich also nicht in erster Linie damit, die schon länger geführte Diskussion um die Ambivalenzen der Entwicklungskooperation und die ihr inhärenten widersprüchlichen Werte, Normen und Interessen theoretisch weiterzuführen, sondern vor allem damit zu zeigen, was diese Widersprüchlichkeiten für die Entwicklungshelfer vor Ort bedeuten können, wenn sie dort zu einem zentralen Bestandteil ihres Handlungsspielraumes werden.

Insgesamt liegt meine Arbeit damit im Feld der „Ethnologie der Entwicklung" *(anthropology of development)*. Dieser Zweig der Ethnologie ist in Europa in den 1980er-Jahren im Zuge der langjährigen interdisziplinären Beschäftigung mit Fragen nach sozialem Wandel und Entwicklung in sogenannten Entwicklungsländern entstanden. Er befasst sich mit entwicklungsbezogenen Diskursen, Institutionen und den Praktiken all jener, die im internationalen Rahmen der Entwicklungshilfe und -politik agieren. Damit repräsentiert die Ethnologie der Entwicklung einen wichtigen Teil der neueren Diskussion der alten ethnologischen Themen „Entwicklung" und „sozialer Wandel", indem sie eine ethnologische Perspektive auf Kontakte beispielsweise zwischen Institutionen, Normen, Akteuren oder Wissenssystemen wirft, die im Kontext der Entwicklungskooperation stattfinden.[3] Mit dieser

3 Die Ethnologie der Entwicklung umfasst unterschiedliche Zugangsweisen – der Einfachheit halber möchte ich diskursorientierte, institutionenorientierte und akteursorientierte Zugänge unterscheiden – denen allerdings der vorerst nicht an praktische Ziele gebundene Blick auf Prozesse der Entwicklungskooperation gemeinsam ist. Die Arbeiten, die dieser Richtung entstammen, kann man dabei im Prinzip um zwei Fragenblöcke gruppieren: Den ersten Block bilden Fragen nach den Diskursen der Entwicklungshilfewelt und den internen Funktionsweisen des Entwicklungsapparates, den zweiten Block formen Fragen nach den sozialen, politischen und kulturellen Folgen von Entwicklungsinterventionen „vor Ort" – und zwar sowohl nach den beabsichtigten als auch nach den unbeabsichtigten Folgen. Olivier de Sardan (2001a) unterscheidet dagegen das recht unübersichtliche Feld der Literatur über Entwicklung und Ethnologie in „dekonstruktivistische", „populistische" (diese umfassen auch Ansätze, die ich der Entwicklungsethnologie zurechnen würde) und „interaktionistische" Ansätze. Unter Letztere zählt er unter anderem Norman Longs Ansatz der Schnittstellenanalyse und seine eigenen Arbeiten.

Entlang meines Ordnungsmusters würde die diskursorientierte „Richtung" u.a. Arbeiten wie Cowen und Shenton 1996, Escobar 1991 und 1995, Ferguson 1990, Hobart 1995, Longreen 2001, Nustad 2004 und Rottenburg 2002 umfassen, sowie die in Kapitel 2 Genannten, die sich mit dem Diskurs der „Partizipation" auseinandersetzen. Zu dem an In-

kurz gehaltenen Umschreibung unterscheide ich also die „Ethnologie der Entwicklung“ *(anthropology of development)* von der anwendungsorientierteren „Entwicklungsethnologie“ *(development anthropology)*, die aber beide im interdisziplinären Forschungsfeld Entwicklungsforschung angesiedelt sind. Diese Unterscheidung zwischen *anthropology of development* und *development anthropology* wird so allerdings nicht immer akzeptiert, und auch meine Unterscheidung soll nicht andeuten, dass hier nun tatsächlich zwei je einheitliche Richtungen existierten, die jeweils einen kohärenten Korpus an Methode, Theorie und Konzepten aufweisen würden.[4] Doch möchte ich damit auf verschiedene Verhältnisbestimmungen von Wissenschaft und Praxis verweisen, die im ersten Teil der Arbeit nochmals eine Rolle spielen werden. In der Ethnologie der Entwicklung, wie ich sie verstehe, liegt das primäre Interesse nicht unbedingt darin, die praktische Arbeit mit Hilfe der Wissenschaft zu verändern. Vielmehr strebt man durch einen sehr engen Bezug zum gelebten Alltag an, die Formen des wissenschaftlichen Nachdenkens über eben diese Lebenspraxis zu verfeinern, beziehungsweise direkter im Leben selbst zu verankern. In Bezug auf die hier verhandelte Fragestellung heißt das, die Praktiken, Beziehungen und Prozesse, die im Rahmen der internationalen Entwicklungskooperation bestehen, selbst zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Beschäftigung zu machen und Interpretationen und Abstraktionen immer wieder an die Erfahrungen und Praktiken der Entwicklungshelfer rückzubinden. Die Ethnologie der Entwicklung basiert auf der Überlegung, durch die Untersuchung der

stitutionen orientierten Zugang würde ich beispielsweise die folgenden Arbeiten zählen: Baré 1997, Guichaoua und Majeres 1982, Long 2004, Neubert 1995, Oppen und Rottenburg 1995, Rottenburg 2002 und Ufford 1993. Ein akteursorientierter Ansatz findet sich beispielsweise in Arbeiten wie Arce und Long 1993, 2002, Beck 1990, Bierschenk und Elwert 1993, Bierschenk, Chauveau und Olivier de Sardan 2000, Bierschenk und Olivier de Sardan 1998, Grillo und Stirrat 1997, Laurent 1997, Long, N. 1993 und 2001, Long und Long 1992, Neubert und Macamo 2002 und 2005, Olivier de Sardan 1995b, 1999, 2001b, Schareika 2004, Sodeik 1999. Daneben gibt es natürlich viele Arbeiten, die verschiedene Zugänge zu verbinden suchen: Hüsken 2006 arbeitet akteursorientiert und erklärt die informellen Praktiken der Experten und damit die grundsätzlichen Probleme der Entwicklungskooperation über institutionelle Schwächen. Seiner Ansicht nach müssten institutionelle Voraussetzungen geschaffen werden, um eine rationale Organisation von Heterogenität zu ermöglichen und so die Probleme der Entwicklungskooperation zu lösen (s. auch Hüsken 2001: 407, 410). Dass es so einfach jedoch nicht geht, zeigt unter anderem Rottenburg (2002) in seiner Untersuchung eben dieser Verfahrensweisen sehr überzeugend.

4 Zur Unmöglichkeit einer strikten Trennung vgl. Gardner und Lewis 1996: 25, 50f., beziehungsweise zur Ambivalenz von akademischer und angewandter Ethnologie vgl. Bennett 1996 und Ferguson 1997. Zu einem relativ frühen Versuch, die *anthropology of development* als wissenschaftliche Analyse von Entwicklungsinterventionen in meinem Sinn von einer *development anthropology* als begleitender, planender Wissenschaft im Dienste der Entwicklungshilfe zu unterscheiden vgl. Charsley 1981: 42; zu den akademischen Wurzeln der Ethnologie der Entwicklung und zu ihrer sozialanthropologischen akteursorientierten Form vgl. Olivier de Sardan 1995b; zum Versuch, unterschiedliche Zugänge der Ethnologie der Entwicklung zu unterscheiden vgl. Olivier de Sardan 2001a.

tatsächlichen lokalen Praktiken ein tieferes Verständnis der Abläufe und Probleme der Entwicklungskooperation erreichen zu können als durch die Untersuchung von Projektplänen oder entwicklungspolitischen Modellen oder auch durch die eigene Arbeit als „Praktiker". Was allerdings nicht bedeutet, ihre Vertreter hätten nicht auch den Anspruch, durch ihre Arbeit bestehende Praktiken zu kritisieren. Doch möchten sie diese weniger durch konkrete Anleitungen und Lösungsvorschläge verbessern, als vielmehr dadurch, dass sie die Praktiken in ihrem Kontext interpretieren, relativieren oder dekonstruieren, was ihrer Meinung nach eine unabdingbare Bedingung für die Möglichkeit von Veränderung ist. Die Verbindung, die in diesem Buch zwischen Forschung und Praxis angedeutet wird, sehe ich auf dieser grundlegenderen Ebene. Auch wenn diese Arbeit aus der subjektiven Erfahrung einer ungenügenden Entwicklungspraxis entstanden sein mag, ist ihr Anspruch wie gesagt dennoch nicht in erster Linie, „nützlich" in einem direkten Sinn zu sein und „umsetzbare" Ergebnisse zu präsentieren. Ethnologische Arbeit kann ihre Relevanz auch aus der kritischen Betrachtung gesellschaftlicher oder individueller Verhältnisse und ihrer Verbindung mit allgemeineren Fragen einer Anthropologie ziehen – gerade auch bei Themen, in deren Mittelpunkt die Verflechtungen der „eigenen" mit einer „fremden" Gesellschaft stehen. Anders als in den Arbeiten, die ich im ersten Kapitel ansprechen möchte, geht es mir also nicht um diejenige Form der Verknüpfung von Wissenschaft und Praxis, bei der Handlungsleitfäden für die Praxis bereitgestellt werden, sondern vielmehr um diejenige Form, die zu allgemeineren wissenschaftlichen Aussagen über die Praxis zu gelangen versucht, indem sie ihre Interpretationen und Theoretisierungen immer wieder an die gelebte Praxis anbindet.

Fremdverstehen als Gegenstand

Ich betrachte Entwicklungskooperation als einen Prozess, der wesentlich durch die Interaktionen der an diesem Prozess beteiligten Personen geprägt wird und damit auch durch die Handlungsprobleme der Interagierenden, die sich dabei möglicherweise ergeben. Der Versuch, das Nachdenken über Entwicklungskooperation mit der Frage nach Formen des Verstehens und des Umgangs mit dem Fremden zu verbinden, beruht dabei auf einer der Prämissen dieser Kooperation selbst: Denn die Differenz zwischen jenen, die zusammenarbeiten sollen, wird in diesem Zusammenhang immer schon vorausgesetzt, und Entwicklungskooperation wird damit im Voraus als Interaktion unter den Bedingungen der Heterogenität definiert. Diese Formulierung der Zusammenarbeit „unter Bedingungen der Heterogenität" übernehme ich von Richard Rottenburg (Rottenburg 2002: 232), der damit nicht nur die Bedingung sondern auch schon ein – vielleicht sogar das – Grundproblem der Entwicklungskooperation beschreibt: die Paradoxie nämlich zwischen universalistischen Wissens- und Entwicklungsansprüchen bei gleichzeitiger Aner-

kennung der Relativität der Wissensformen und Wirklichkeitskonstruktionen.[5] Fragt man nun danach, wie sich dieses Grundproblem und dadurch auch die im rezenten Diskurs partizipativer Entwicklung an die Entwicklungshelfer gestellte Verhaltensanforderung praktisch gestaltet, stellt man fest, dass hier ein spezifischer Modus des Fremdverstehens und des Umgangs mit den Fremden – also denjenigen, mit denen es zu kooperieren gilt – seinen Ausdruck findet. Daher werde ich in dieser Arbeit die Begriffe „partizipative Entwicklung" oder „Partizipation" nicht im Sinne eines Entwicklungsansatzes oder eines rhetorischen Musters der Entwicklungskooperation verwenden, sondern damit jenes Modell des Fremdverstehens und des „angemessenen" Umgangs mit den „zu Entwickelnden" benennen, das Zusammenarbeit unter Bedingungen der Heterogenität anleiten soll und das – so jedenfalls meine Behauptung – sowohl paradox als auch normativ ist. Als Modell des Fremdverstehens umfasst „partizipative Entwicklung" zwei sich widersprechende Handlungsanforderungen, die den Umgang mit Differenz betreffen: Denn die Differenz zwischen „Fremdem" und „Eigenem" soll anerkannt und sogar als (Entwicklungs-)Ressource genutzt werden, gleichzeitig soll sie jedoch auch überwunden oder zumindest minimiert werden. Damit entspricht das partizipative Verstehensmodell demjenigen, das in der wissenschaftlichen Literatur unter den Begriffen „interkulturelles Verstehen" oder „Interkulturalität" zu finden ist und das sich durch eben jene paradoxen Ansprüche an den Umgang mit Differenz auszeichnet. Ebenso wie auf die Paradoxie dieses Verstehensmodells werde ich in Teil I auch auf seine Normativität und seinen dogmatischen Anspruch ausführlicher eingehen, weshalb hier nur darauf verwiesen sei, dass „Partizipation" eben weniger einen Ist-Zustand beschreibt als vielmehr den Entwicklungshelfern das Soll angemessenen Verhaltens vorgibt, das im Sinne eines Dogmas für sie zur Richtlinie ethischen Handelns wird.

Den Bogen dieser Arbeit möchte ich über die drei folgenden Punkte spannen: Die Form betreffend werde ich danach fragen, wie sich dieser Modus des Fremdverstehens in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit interkulturellen Kontakten und mit Fragen der Entwicklung darstellt und welche Ideale vom und Anforderungen an das Fremdverstehen im Modell „partizipative Entwicklung" respektive „interkulturelles Verstehen" formuliert werden. Zudem werde ich dabei auf meine Behauptung vom dogmatischen Geltungsanspruch dieser Art und Weise des Fremdverstehens und der dadurch nahegelegten Form des Umgangs mit dem Fremden zu sprechen zu kommen, also auf „das Dogma der Partizipation" eingehen. In Hinsicht auf den Verlauf der Kontakte möchte ich dann fragen, wie sich diese Verstehensanforderungen im Alltag der Entwicklungshelfer in Zinder auswirken und wie die Entwicklungshelfer mit den in ihnen enthaltenen Widersprüchen umgehen, vor allem dann, wenn sie sich in der Interaktion mit den Zinderois einer anderen Form des Umgangs mit dem Fremden gegenübersehen. Es soll also die Frage verfolgt werden, wie sich die interkulturellen Kontakte der Entwicklungshelfer zu den Einheimischen in einem Kontext gestalten, in dem nicht nur die Handlungsanforderungen an die Entwicklungshelfer widersprüchlich

5 Mit den Verfahren der Entwicklungsorganisationen, die diese zur Behebung des Problems einsetzen, beschäftigt sich sein Buch *Weit hergeholte Fakten* (Rottenburg 2002). Die Differenz ist dabei nicht nur kultureller, sondern auch struktureller Art.

sind, sondern in denen diese außerdem auch ganz praktisch ihre Vorstellungen mit den Handlungsaufforderungen ihrer Kontaktpartner vermitteln müssen. Daraus ergibt sich schließlich die Frage, welche Folgen sich aus Form und Verlauf der interkulturellen Kontakte ergeben, welche Probleme also im Interaktionsprozess auftreten und welche Folgen diese dann wieder für die Kontakte selbst haben.

Generell gesprochen soll hier also die Frage verfolgt werden, auf welche kulturellen Vorstellungen vom angemessenen Umgang mit dem Fremden oder Anderen sich die Handelnden jeweils beziehen, das heißt, durch welche Bezugnahmen auf kulturelle Vorstellungen zwischenmenschlicher Interaktion sie ihr jeweiliges Gegenüber positionieren und ihr Handeln im interkulturellen Kontakt gestalten. Orientiert an der spezifischen Situation der interkulturellen Kontakte im Kontext der Entwicklungskooperation in Zinder, möchte ich die für den Kontakt relevanten Rahmenbedingungen sowie die kulturellen Vorstellungen, Praktiken und Modelle des Verstehens herausarbeiten, durch die sich die am interkulturellen Kontakt Beteiligten selbst und gegenseitig verorten. In dieser Auseinandersetzung zeigt sich dann, dass Entwicklungshelfer in der Interaktion mit Zinderois ihren Handlungsspielraum durch die Anforderungen, die das Dogma partizipativer Entwicklung an sie stellt, bisweilen als so eingeschränkt erleben, dass sie sich handlungsunfähig sehen und es in der Folge vorziehen, sich möglichst aus interkulturellen Kontakten zurückzuziehen.

Die zentrale These der vorliegenden Arbeit liest sich also folgendermaßen: Der Verlauf der interkulturellen Kontakte der Entwicklungshelfer wird sehr wesentlich durch ein paradoxes Ideal des Umgangs mit den Einheimischen beeinflusst, dem im derzeitigen Entwicklungskontext uneingeschränkte Geltung zugesprochen wird und das auf diese Weise auch zu einem zentralen Bezugspunkt der Entwicklungshelfer in ihren Interaktionen mit den Zinderois wurde. Dies führt bei den Entwicklungshelfern zu Handlungsproblemen, da sie Kontaktsituationen aufgrund der normativen und paradoxen Ansprüche an ihr Handeln als dilemmatisch erleben, was schließlich wiederum zur Folge hat, dass sie sich aus den Kontakten zurückziehen. Damit trägt das paradoxe Ideal der Partizipation wesentlich zur Seltenheit interkultureller Kontakte in Zinder bei – die dogmatische Vorgabe einer spezifischen, sehr idealisierten und paradoxen Form des Umgangs mit dem Fremden hat also zur Folge, dass es (trotz gegenteiliger Absichten der Entwicklungshelfer) zu interkulturellen Kontakten in Zinder häufig gar nicht erst kommt oder diese zumindest stark eingeschränkt werden.

Verstehen als Methode und Ziel

Der Grundgedanke der Forschung in Zinder, vor allem aber auch ihrer Verschriftlichung, war es, Formen, Verlauf und Folgen der interkulturellen Kontakte zu verstehen, zu verstehen also, warum die Formen so sind, wie sie sind, weshalb sie nicht selten als Problem erlebt werden, und warum interkulturelle Kontakte so begrenzt sind, was ihre Häufigkeit, Dauer und Intensität angeht. Die Idee des ethnologischen Verstehensvorganges besteht dabei darin, in einem bewussten Versuch die Positionen derjenigen nachzuvollziehen, die es zu verstehen gilt, und zwar zunächst um des Verstehens und nicht um der Interaktion oder eines Kon-

senses willen (vgl. u.a. Gottowik 2004, Kämpf 2000 und 2003, Oevermann 2001, Schiffauer 2002). Verstehen in diesem Sinne bedeutet nicht, Übereinstimmung zwischen jenen herzustellen, die sich vorher nicht verstanden (die am interkulturellen Kontakt Beteiligten einschließlich der Ethnologin), sondern Prämissen und Praktiken herauszuarbeiten, welche die interkulturellen Kontakte und das Sprechen darüber bestimmten (die also das Objekt des Verstehens bestimmen) – ohne vorerst darauf zu achten, ob diejenige, die diese Prämissen und Praktiken verstehen möchte (ich selbst also), sie für zweckmäßig, richtig oder angemessen hält. Dieses Verstehen ist damit weder auf eine Bewertung noch auf einen direkten Handlungszweck ausgerichtet, sondern zunächst ausschließlich auf den Versuch, Bedingungen und Formen des Fremdverstehens und das daraus folgende Handeln zu erschließen, und zwar unter der Annahme, dass der so verstandene Verstehensprozess nie zu einem Ende gebracht werden kann. Weil diese Form des Verstehens nicht auf die praxisorientierte Auflösung oder Aneignung des Fremden durch den Verstehensprozess ausgerichtet ist, bleibt hier die Erfahrung von Fremdheit immer möglich und ist vor allem gewollt. Die Philosophin Heike Kämpf spricht in diesem Sinne von der Entdeckung des Fremden als einem strukturellen Moment des Verstehens, wonach Fremdheit sich als ein notwendiges Moment des Verstehenwollens zeigt und damit weder Gegenstand passiver Fremderfahrung noch verstehend zu vereinnahmendes Konstrukt ist (Kämpf 2003: 8, 9).

Konsequenz einer verstehenden Auffassung ethnologischer Arbeit muss allerdings nicht sein, jeden einzelnen Entwicklungshelfer oder nigrischen Kontaktpartner in seiner persönlichen Eigenart, seinen Ansichten oder seinen Handlungsweisen zu porträtieren. Daher orientiert sich die Darstellungsform, die diese Arbeit kennzeichnet, nicht an Gesprächsprotokollen oder Situationsanalysen, die einzelne Akteure ins Zentrum stellen, als vielmehr an einer bestimmten Problemstellung, die sich selbst aus der Bündelung und Verdichtung der einzelnen Feldforschungsdaten ergab. Der Leser, die Leserin dieser Arbeit wird also feststellen, dass ich so, wie ich bisher von „Entwicklungshelfern“ und „lokalen Gesprächspartnern“ geschrieben habe, auch weiterhin von diesen schreiben werde und die Darstellung der Protagonisten auf einem sprachlich abstrakten Niveau halten werde. Dies liegt nicht nur in dem Wunsch begründet, die Anonymität der Personen zu wahren, sondern vor allem am allgemeinen Anliegen dieser Arbeit, in deren Zentrum nicht der einzelne Entwicklungshelfer als Akteur als vielmehr ein Problem steht.[6] Somit ist dieses Buch weniger eine Ethnographie der spezifischen *expat-community* Zinders als Gruppe, als vielmehr der Versuch, wiederkehrende Probleme der Entwicklungshelfer zu beschreiben und deren Hintergründe zu verstehen. Bisherige wissenschaftliche Arbeiten über Entwicklungshelfer beschäftigen sich oft mit der Auswertung von Umfragedaten oder sind, noch häufiger, darum bemüht, die Unterschiede zwischen den Entwicklungshelfern mit Hilfe einer Typenbildung herauszumodellieren (vgl. z.B. Bellers et al. 1988, Dünki 1987, Hawes und Kealey 1981, Hemedinger 1995, Teunissen und Waisfisz 1993). Dagegen ist es mein Anliegen,

6 Zwar scheinen detaillierte Porträts oder das Zitieren langer Interview- beziehungsweise Dialogpassagen zunächst realistischer als andere Darstellungsformen, werden aber gerade dadurch noch immuner gegen eventuelle Revisionen als andere Formen der Darstellung (vgl. Kohl 2002).

dasjenige in den Vordergrund zu stellen, was den meisten Entwicklungshelfern in Zinder gemeinsam schien. Gemeinsam schien ihnen – und hier verdichte ich als Autorin autoritativ die mir zugetragenen individuellen Ansichten, Meinungen und Handlungsweisen zu neuer Kohärenz – das Problem des Fremdverstehens, oder korrekter: das Problem des Umgangs mit dem Fremden im Kontext der widersprüchlichen Handlungsvorgaben partizipativer Entwicklungszusammenarbeit. Die Kontakte der Entwicklungshelfer zu Einheimischen erwiesen sich sehr häufig als problematisch oder fanden, anders als von den Entwicklungshelfern erwartet, gar nicht erst statt. Dennoch oder gerade deshalb ist es hier auch nicht mein Anliegen, die Probleme einzelner Personen darzulegen und zu beheben und auf diese Weise die Praxis der interkulturellen Kontakte zu verbessern. Vielmehr geht es mir darum, dieses Problem des Fremdverstehens im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit selbst überhaupt erst einmal zu verstehen. Die Arbeit ist also das vorläufige Ergebnis meines Verstehensprozesses – man könnte sie daher einen Essay über eine Denkfigur und ein daraus resultierendes, prinzipielles Handlungsproblem nennen.

Insgesamt also soll mein Blick auf die Praxis der interkulturellen Kontakte von Entwicklungshelfern in Zinder zu akademischen Debatten um Entwicklungskooperation und Interkulturalität beitragen, indem diese beiden Debatten sowohl empirisch als auch systematisch verknüpft werden.

Forschen in der Stadt Zinder

Auch heute noch, in Zeiten, in denen – gerade auch in Hinblick auf sozialwissenschaftliche Methoden – viel von „Enträumlichung" des Kulturellen gesprochen wird (vgl. z.B. Appadurai 1996, Marcus 1995), ist die Konzentration ethnologischer Arbeit auf einen räumlich fixierten Ort meiner Ansicht nach nicht überkommen. Möchte man mehr als offizielle Diskurse abfragen, wozu nicht ortsgebundene, reine Interviewstudien bisweilen tendieren, sondern interessiert sich wesentlich auch für das lokale Handeln bestimmter Menschen oder Gruppen, scheint es mir wichtig, sich mit diesen Menschen an „ihren" Orten eine Weile auseinanderzusetzen. Dazu gehört der Versuch, ihre Sprache zu lernen, sich die Zeit zu nehmen, ihnen zuzuhören, den Alltag zu erleben und die diversen, lokal gängigen Rollen und Rollentexte unterscheiden zu lernen, um so am Ende eben mehr zu erfahren als nur die Geschichten, die man Unbekannten zunächst zu erzählen bereit ist. Durch eine längere Forschung an einem Ort erkennt man eher die Routinen des täglichen Lebens, werden die Kontexte derjenigen Lebensbereiche, Personen oder Ansichten deutlicher, über die man arbeitet, und auch ihre Zusammenhänge mit anderen Lebensbereichen, Personen oder Ansichten erschließen sich mit der Zeit. An einem Ort mit bestimmten Menschen zu leben und zu versuchen, ihre Sichten auf die Welt zu erfassen, bedeutet dabei weder – was ja bisweilen unterstellt wird – zu behaupten, alle „dort" hätten eine geteilte Weltsicht, die sich zudem niemals ändern würde, noch bedeutet es, man würde annehmen, jene Orte seien unberührte Inseln im Weltgeschehen. Dafür scheint es gerade in denjenigen Kontexten, in denen ein sogenannter globaler Diskurs dominiert, wie beispielsweise in der (partizipativen) Entwicklungszusammenarbeit, wichtig, sich auch damit zu beschäfti-

gen, wie dieser Diskurs im lokalen Alltag verankert wird und wie die in solchen Kontexten handelnden Akteure jeweils mit ihm umgehen.

Sich während der Forschung für längere Zeit auf einen Ort zu konzentrieren ist also nicht mit dem Anspruch gleichzusetzen, dessen Bewohner in ihrer Gesamtheit so repräsentieren zu wollen, „wie sie wirklich sind". Auch ortsgebundene (stationäre) Forschung kreist um ein bestimmtes Themengebiet, dessen lokale Bedeutung sich aber umso besser erschließen lässt, je intensiver man sich mit dem Ort und seinen Bewohnern beschäftigen kann – und dies ist nun meistens wieder eine Frage der Zeit. Vor allem in einer Stadt von der Größe Zinders, die im Jahr 2002 ungefähr 180.000 Einwohner hatte, ist es notwendig, sich – angeleitet von seinem Forschungsthema – von vorneherein auf bestimmte Personengruppen oder Orte zu konzentrieren, Pfade zu legen, die man während und durch die Forschung abschreiten kann und durch die andere Personengruppen oder Orte eben tendenziell übergangen werden. Was mich angeht, arbeitete ich mit Entwicklungshelfern und ihren lokalen Kontaktpartnern, hielt mich also hauptsächlich an den Orten auf, an denen entweder die einen oder die anderen zu finden waren. Zusätzlich zu den Hauptpfaden ergeben sich durch das „Dort-Sein" allerdings immer auch Nebenwege, die es ermöglichen, die andernorts erfahrenen An- und Einsichten in vielerlei Hinsicht zu kontextualisieren. Solche Nebenpfade ergeben sich durch Zufälle, persönliche Vorlieben oder durch das bewusste Handeln derer, die ein Interesse daran haben, dass ein bestimmter Pfad beschritten wird. Alles in allem bleibt der Blick zwar selektiv, aber es besteht zumindest die Chance, dass seine Sichtweise nicht allein durch die eigene Fragestellung und gängige Diskurse geformt wird, sondern auch durch die Vielfalt des Lebens derjenigen, die mit forschenden Ethnologen zu tun haben.

Mit oder über Entwicklungshelfer in Zinder zu arbeiten scheint zunächst eine überschaubare Arbeit zu sein. Denn während meines zunächst 14-monatigen Aufenthaltes (2003 durch zwei Monate ergänzt) lebten nur ungefähr 30 westliche Entwicklungshelfer und ungefähr fünf europäische Missionare oder Schwestern in der Stadt („ungefähr" deshalb, weil es der Entwicklungskooperationskontext mit sich bringt, dass die Mitarbeiter häufiger wechseln und bisweilen Stellen gestrichen werden, nicht besetzt sind oder neue geschaffen werden). Die Entwicklungshelfer kamen beispielsweise aus Italien, Belgien, Schweden, Frankreich, Großbritannien, den USA, aus Dänemark und Deutschland, und zusammen mit denjenigen Europäern, die nicht im Entwicklungskontext tätig waren oder die als Partner/-in eines Entwicklungshelfers mit eingereist waren, belief sich die Zahl meiner „westlichen" Kontaktpersonen auf den gesamten Forschungszeitrum bezogen auf ungefähr 40, die sich auf circa 20 Haushalte verteilten. Zu Beginn meiner Forschung nahm ich mit allen Entwicklungshelfern Kontakt auf und führte mit fast allen ein strukturiertes Interview (nur in einem Fall bestand explizit kein Interesse daran), im Verlauf der gesamten Forschung stand ich dann mit etwa 15 Entwicklungshelfern in engem, regelmäßigem Austausch.

Dreht sich die Forschung um die interkulturellen Kontakte, die jene Personen aus dem Entwicklungskontext im weiteren Sinne im Alltag eingehen, dann ist der Personenkreis, auf den sich die Forschung bezieht, plötzlich doch recht groß, trotz der an sich wenigen Kontakte, die die Entwicklungshelfer hatten. Lokale Kontaktpersonen, mit denen ich Gespräche führte und deren alltägliches Leben ich kennenzulernen versuchte, waren beispielsweise Hausangestellte (Köche, Wachleute,

Kindermädchen), lokale Projektmitarbeiter (Chefs, Kollegen, Animateure, Chauffeure, Wachleute oder Sekretärinnen), aber auch einheimische (Ehe-)Partner der Entwicklungshelfer und ihre Freunde oder auch mehr oder weniger flüchtige Bekannte, wie der bei den Entwicklungshelfern beliebteste Schneider, der mobile Obst- und Gemüseverkäufer oder die Mitarbeiter des *Club*, in dem sich viele der *expats* oder *expatriés,* wie sich Entwicklungshelfer oft selbst nannten, häufig trafen. Damit ist neben den Personen auch schon einer der Orte genannt, der für die Forschung wichtig war, die sich dann aber doch meist – was die Entwicklungshelfer angeht – in Wohnhäusern und Büros in Zinders Stadtviertel Jeune Cadre abspielte, bei Interviews, vor allem aber bei informellen Gesprächen und Diskussionen.

Auch die Begegnungen mit den Zinderois fanden oft in Jeune Cadre statt, da sich viele von ihnen eben aufgrund der Struktur ihrer Beziehungen zu den Entwicklungshelfern dort aufhielten. Typische Treffpunkte waren hier beispielsweise die Wohnhäuser der Entwicklungshelfer selbst und vor allem die vor diesen Häusern oder den Räumlichkeiten der Entwicklungsorganisationen aufgestellten Bänke und ausgelegten Matten, auf oder um die herum sich Mitarbeiter, Hausangestellte, Besucher der Entwicklungshelfer, Nachbarn oder sonstige Kontaktsuchende gruppierten. Wichtig war für mich in diesen Situationen vor allem das Zuhören, denn in den dort stattfindenden Plaudereien kristallisierten sich nicht nur wiederkehrende Inhalte heraus – wie alltägliche Geldsorgen, kranke Kinder oder Streitereien mit Bekannten, Vorgesetzten oder Verwandten – , sondern erschloss sich mir auch die Art und Weise, wie man (zumindest in meiner Gegenwart) über andere Menschen sprach, Ansichten äußerte oder Erwartungen formulierte. Neben dem Zuhören und der Teilnahme in diesen Unterhaltungen und den eher formellen Gesprächen mit Einzelnen oder auch Fragestunden im großen Rahmen, organisiert beispielsweise von der Gewerkschaft der Wachleute oder der Köche, fanden etliche meiner Unterhaltungen mit den lokalen Kontaktpartnern der Entwicklungshelfer aber auch in deren eigenem Zuhause statt, das oftmals in anderen Stadtvierteln lag. Viele dieser Gesprächspartner besuchte ich regelmäßig in ihren Gehöften, um so auch ihr Leben jenseits der direkten Verbindungen zur Welt der Entwicklungshelfer kennenzulernen.

Mein Verständnis vom Alltagsleben in Zinder insgesamt wurde aber vor allem auch von denjenigen Personen geprägt, mit denen ich unabhängig vom eigentlichen Forschungsthema täglich oder zumindest beinahe täglich zu tun hatte und die meist, außer zu mir, keinen Kontakt zu den in Zinder sogenannten *nasaru* hatten (womit man im Hausa in erster Linie Menschen mit weißer Hautfarbe bezeichnet) – die bisweilen allerdings wieder Bekannte hatten, die für jene „Weißen" arbeiteten.[7] Da ich erstmals bereits von Oktober 1995 bis Juli 1996 in Zinder lebte,

7 Wenn ich hier und im Folgenden von „Weißen" schreibe, übernehme ich damit den Sprachgebrauch, der in Zinder dominiert. Ich möchte damit weder rassische Kategorien einführen noch behaupten US-Amerikaner oder Europäer seien stets „weiß", Afrikaner dagegen stets „schwarz".
Der Begriff *nasara* beziehungsweise im Plural *nasaru* meinte ursprünglich wohl „Nazarener" und verweist auf die christliche Herkunft der so Bezeichneten. Auch in Zinder, wo man heute *nasaru* eben mit *les blancs* übersetzt, besteht die Assoziation zwischen weiß

konnte ich mich gleich an Freunde wenden, als ich im Dezember 2000 erneut in der Stadt ankam. Die wichtigste Person unter diesen langjährigen Freunden ist, damals wie heute, Tuwa Maman, eine inzwischen ungefähr 50-jährige Frau, die unverheiratet und mit einer ständig wachsenden Zahl an Enkelkindern – den Kindern ihrer zwei manchmal verheirateten, dann wieder unverheirateten Töchter Amina und Uwani – in einem kleinen Gehöft im Stadtviertel Zengu lebt. Ihre Geduld mit meinen Fragen, mit meinem Hausa und nicht zuletzt ihr Beharren darauf, mir täglich Mittagessen zu kochen, das ich entweder bei ihr aß oder das sie zu mir nach Hause brachte, um mir dort bei einem Glas Milch Neuigkeiten zu erzählen, meine Fragen zu beantworten oder einfach auch nur um auszuruhen, haben meinen Aufenthalt in Zinder sehr wesentlich charakterisiert und vor allem auch angenehm gemacht. Durch sie, ebenso wie durch ihre Töchter, deren Familien, Nachbarn und Bekannte habe ich, denke ich, viel über das alltägliche (Zusammen-)Leben in Zinder gelernt. Auch andere damalige Bekannte und Freunde wie ehemalige Nachbarn oder Salissu, der kleine Bruder meines Hausalehrers von 1995, lebten in den Jahren 2000 bis 2002 noch in der Stadt und eröffneten mir viele weitergehende Kontakte zu ihren Freunden, Verwandten und Bekannten, oder sie halfen, den Aufenthalt zu organisieren – zum Beispiel dabei, eine Unterkunft zu suchen. Diese fand sich dann im Stadtviertel N'wala, ein weiterer wichtiger Ort meines Lebens in Zinder. Das kleine Haus mit Hof, das ich dort bezog, bewohnte ich die meiste Zeit alleine, zwei Monate aber teilte ich es mit einer Tuaregfamilie (dem Ehepaar Abdu und Amina und ihren zwei kleinen Kindern), die ich ebenfalls seit meinem ersten Aufenthalt in Zinder kenne und deren Leben zwischen Stadt und Dorf und somit zwischen Kleinfamilie und großer Verwandtschaft mir wichtige Einblicke in den Lebensalltag vermittelt hat. Da der Forschungs- und Aufenthaltsort meines damaligen Partners Markus Verne, dessen Forschung zeitgleich zu meiner stattfand, ein Dorf namens Berberkia war, das ungefähr 25 Kilometer südwestlich von Zinder liegt, hielt er sich nur unregelmäßig in der Stadt auf, und daher hatte ich selbst kontinuierlich Besucherinnen in Haus und Hof – vor allem Kinder, Teenagerinnen und diejenigen Frauen aus der Nachbarschaft, die nicht in Seklusion lebten. Auch ich selbst machte fast täglich solche Höflichkeitsbesuche, sowohl bei meinen direkten Nachbarinnen in N'wala (wobei in dieser Nachbarschaft dann zufällig die Freundin eines Entwicklungshelfers lebte, ebenso wie die beiden Kindermädchen, die im Jahr 2001 bei Entwicklungshelfern arbeiteten) als auch bei Tuwas Nachbarinnen in Zengu. Zudem besuchte ich das Dorf Berberkia und meine dortigen Nachbarinnen immer wieder und lernte dabei dörfliche Sichtweisen auf die Stadt, Selbstbilder der „Dörfler" und den Lebensalltag auf dem Land kennen. Insgesamt, also all meine Kontakte betreffend, vereinfachte es mein Leben beträchtlich, als verheiratete Frau zu gelten und – wie man dies in Zinder so tut – einem Mann zugeordnet zu werden, auch wenn meine Kinderlosigkeit und der Umstand, dass mein „Ehemann" mich alleine in der Stadt leben ließ, bei manchen Mitleid und Stirnrunzeln hervorrief.

Alles in allem zeigt das hier Gesagte, dass ich im Rahmen meiner Forschung im engeren Sinne auf lokaler Seite zwar sehr viel häufiger mit Männern zu tun hatte als mit Frauen, da die Personen, mit denen Entwicklungshelfer in nichtberuflichen

sein und Christ sein durchaus, vor allem dann im Gegensatz zu schwarz sein und Muslim sein (vgl. Kapitel 4).

Kontakten stehen, eben eher Männer waren, wohingegen mein sonstiger Alltag stärker von Kontakten zu Frauen geprägt war. Mein Bild vom alltäglichen Leben in Zinder, wie es in der folgenden Arbeit zutage treten wird, entstand durch meine beobachtende Teilnahme an eben diesem Alltag und dadurch dass ich, vereinfacht gesagt, sowohl eher männliche als auch eher weibliche Perspektiven auf diesen Alltag kennenlernte. Außerdem sollte durch den Verweis auf die Orte und Menschen, die während meines Aufenthaltes eine Rolle spielten, deutlich gemacht werden, dass sich meine Forschung auf bestimmte Stadtviertel konzentrierte und ich andere Viertel daher nur sporadisch aufsuchte. Nur gelegentlich beispielsweise besuchte ich den ältesten Stadtteil Birni, in dem auch der Sultanspalast zu finden ist, und auch in den weit nördlich oder östlich gelegenen Stadtteilen war ich seltener. Zentral waren für mich die Viertel Zengu und N'wala, die sowohl von sehr armen als auch von etwas wohlhabenderen Menschen bewohnt werden und die, was die Wohnverhältnisse und die Infrastruktur angeht, insgesamt sehr „einfach" sind. Wichtig für meine Forschung war vor allem aber auch Jeune Cadre/Kurandaga, das als Viertel der Reichen gilt und derjenige Stadtteil ist, in dem die meisten internationalen Entwicklungsorganisationen ihren Sitz haben, in dem fast alle Entwicklungshelfer wohnten und in dem die Häuser also entsprechend groß und komfortabel sind (vgl. auch Kapitel 4 und den Stadtplan dort). Trotz eines Forschungsschwerpunktes im Viertel der Besserverdienenden verweist der Absatz über meine Kontakte nicht zuletzt aber auch darauf, dass mein Blick auf das Zusammenleben in Zinder davon geprägt ist, dass ich nur wenig mit Einheimischen zu tun hatte, die vor Ort einer sogenannten Elite zugerechnet werden. Außer zu einigen lokalen Projektchefs, Lehrern der Ecole Normale oder sporadischen Kontakten zu einigen höheren Beamten hatte ich selten Austausch mit der politischen, religiösen, traditionellen oder finanziellen „Elite" Zinders – was auch daran lag, dass die Entwicklungshelfer kaum nichtberufliche Kontakte zu diesem Personenkreis hatten und suchten. In den Augen manch armer Zinderois mögen zwar vielleicht schon Mitarbeiter in Entwicklungsprojekten oder die Hausangestellten der Entwicklungshelfer zur Elite gehören, im Hinblick auf ihren politischen, intellektuellen, religiösen oder finanziellen Einfluss auf die Geschehnisse in der Stadt Zinder tun sie dies jedoch definitiv nicht.

Neben einigen Mitarbeitern in internationalen Entwicklungsorganisationen oder bisweilen den lokalen (Ehe-)Partnern der Entwicklungshelfer waren diejenigen, mit denen die Entwicklungshelfer auch außerberuflich in Verbindung standen, gemessen am westlichen Bildungsstand und den finanziellen Möglichkeiten eben dieser Entwicklungshelfer oft eher „einfache" Leute. Das heißt, sie hatten weder eine Ausbildung, die derjenigen der meist akademisch qualifizierten Entwicklungshelfer vergleichbar gewesen wäre, noch hatten sie die Chance, in ihrem Job auch nur annähernd so viel Geld zu verdienen, wie die Entwicklungshelfer dies taten. Der Umstand, dass diese „einfachen" Zinderois mit Entwicklungshelfern in engerem Kontakt standen als die sogenannte Elite, erklärt sich unter anderem dadurch, dass vor allem die jüngeren unter den Entwicklungshelfern selbst wenig Wert auf Kontakte mit der Oberschicht legten, da ihnen deren Habitus unangenehm war. Zudem liegt dies aber auch daran, dass in Niger als einem der ärmsten Länder der Erde (vgl. dazu Kapitel 3) die Oberschicht Zinders klein ist, und dass diejenigen in der sogenannten Oberschicht, die über einen den Entwicklungshelfern vergleichbaren Bildungs- oder Finanzhorizont verfügen, eher

nur wenige sind (und es sind gerade diese Faktoren, ähnliche Bildungshintergründe und ökonomische Möglichkeiten, die sich im Verlauf der Forschung als wichtig für die sozialen Beziehungen der Entwicklungshelfer herauskristallisierten). Vor allem aber erklären sich die häufigeren Kontakte „ärmerer" Zinderois zu den Entwicklungshelfern auch damit, dass diejenigen Zinderois, die eher arm sind oder sich eine Arbeitsstelle erhofften, den Kontakt zu Entwicklungshelfern aktiv suchten.

So kommt es auch, dass eine nichtafrikanische Ethnologin, die in einem Land forscht, das seit Jahrzehnten von den „Transferleistungen" der Entwicklungskooperation abhängt, von den Einheimischen, die nicht selbst in der Entwicklungskooperation tätig sind, zunächst als Entwicklungshelferin kategorisiert wird und sich die ersten Versuche der Kontaktaufnahme der Zinderois dementsprechend um Nachfragen nach Jobs und Unterstützung der eigenen Nichtregierungsorganisation drehten. Für die meisten Zinderois steht einfach fest, dass der Aufenthalt von Europäer/-innen und Amerikaner/-innen in Niger nur über ihre Mitarbeit in der Entwicklungskooperation erklärt werden kann. So hatte ich anfangs oft Mühe, Einheimischen meine Arbeit als eine zu erklären, die nichts mit Entwicklungshilfeprojekten zu tun hat, obwohl ich „weiß" bin, immer mit Entwicklungshelfern Kontakte hatte, diese in ihren Büroräumen und Wohnhäusern aufsuchte und bisweilen in Projektautos mitfuhr. Nachdem ich meine Arbeit zunächst auf Französisch als *recherche* oder *enquête* erklärt hatte, damit aber Assoziationen mit der Suche nach Bodenschätzen oder mit staatlich initiierten Erhebungen geweckt hatte, erklärte ich sie dann im Weiteren auf Hausa als „Lernen" (*koya*), verwies auf Schule oder Universität (*jami'a* beziehungsweise *université*) und beschrieb mich als „Schülerin" (*yal makaranta*), die etwas über das Zusammenleben der Entwicklungshelfer mit den Einheimischen wissen wollte, was die meisten dann auch hinnahmen. Einzelne allerdings erwarteten bis zum Schluss, ich würde nun doch noch ein *projet* in die Wege leiten – eines zur Verbesserung der Arbeitsbedingungen von Wachleuten beispielsweise. Aufgrund meiner tatsächlichen, vielmehr aber noch aufgrund meiner unterstellten engen Kontakte zu „meinen Freunden", den anderen „Weißen", schrieben mir manche lokale Gesprächspartner bisweilen auch die Rolle eines *brokers* zu, in der ich ihnen entweder Kontakte oder Jobs eben bei „Weißen" vermitteln sollte, oder sie wollten mich dafür einsetzen, Botschaften und Gerüchte in Richtung der Entwicklungshelfer zu verbreiten – dass also beispielsweise ein bestimmter Koch von seinem vorherigen Arbeitgeber nicht deshalb nicht weiterempfohlen worden war, weil er schlecht gearbeitet hätte, sondern weil der vorherige Chef einen schlechten Charakter hatte.

Die ersten Reaktionen der Entwicklungshelfer auf mich und mein Forschungsprojekt waren meist positiv und interessiert. Vereinzelt waren sie aber auch zurückhaltend bis misstrauisch, und manche formulierten die Befürchtung, ich könnte durch den Fokus auf die von mir gewählten interkulturellen Kontakte die Konflikte zwischen Entwicklungshelfern und Nigrern überbetonen, obwohl doch, ihren ersten Äußerungen mir gegenüber zufolge, trotz mancher Probleme eigentlich alles ganz gut laufe. Um meiner Arbeit einen praktischen Zweck zu geben, schlugen sie vor, ich solle doch besser über interethnische Kontakte in Niger arbeiten, um so zu den neuen Themen der Entwicklungszusammenarbeit „Konfliktprävention und Konfliktmanagement" etwas beitragen zu können. Neben solchen (oft nur anfänglichen) Abwehrhaltungen fanden die meisten Entwicklungshelfer mein

Thema aber eher reizvoll, vor allem weil sie glaubten, sie hätten in Zinder den Status von Exoten inne, und sie daher ein Interesse daran hatten zu erfahren, was denn die Nigrer „wirklich" über sie denken – obwohl Einzelne auch skeptisch blieben, was die Ausführbarkeit eines solchen Projektes anging. Wiederum andere interessierte es ebenso sehr, wie Entwicklungshelfer über andere Entwicklungshelfer sprechen, und sie waren daher gespannt auf meine Ergebnisse. In manchen Fällen sollte ich also auch hier Informationskanal sein, was ich natürlich, wenn es um Tratsch ging, ebenso wie im Falle dieser Rollenzuschreibung durch nigrische Gesprächspartner zu vermeiden suchte.

Eine solche Position des „Dazwischen", die man zwangsläufig einnimmt, wenn man über interkulturelle Kontakte arbeitet und sich dabei keinem Kontaktbeteiligten direkt zuordnen will, ist dabei nicht immer die komfortabelste, hegen doch beide „Seiten" bisweilen den Verdacht, man könnte ihr Vertrauen missbrauchen, indem man sich insgeheim doch der anderen Seite anschließt – allerdings scheint es aber die Forschung betreffend auch keine bequemere Position zu geben. Denn das unumgängliche Grundproblem einer Analyse sozialer Beziehungen ist wohl, dass man, um eine Beziehung symmetrisch beschreiben zu können, die Positionen also vergleichen zu können, aus der Beziehung heraustreten können müsste, dies aber niemals vollständig möglich ist. Jeder Kontakt und jeder Zugang konstituiert immer schon eine eigene soziale Beziehung, und der eigene Wunsch nach Neutralität beeindruckt diejenigen oft wenig, um deren Beziehung es gerade gehen soll. Dass jeder Ethnologe immer Teil seines Forschungsfeldes wird, ist in der Ethnologie nun aber keine Neuigkeit, gilt doch die partielle Teilhabe sogar als wesentlicher, erstrebenswerter Bestandteil der Forschung (vgl. Lentz 1989, Olivier de Sardan 1995a).

Neben solch unumgänglichen Zuordnungen zu bestimmten Personen oder Personengruppen und meinen verbalen wie reflexiven Distanzierungsversuchen bestand meine (beobachtende) Teilnahme vor allem darin, selbst Gespräche zu führen und anderen Gesprächen zuzuhören. Da es in Zinder üblich ist, alle Freunde und Bekannten regelmäßig und in kurzen Abständen zu besuchen, zu begrüßen und dabei Neuigkeiten auszutauschen, gehörte es beispielsweise bald zu meinen wichtigeren Alltagsbeschäftigungen, solche Besuche zu machen. Ob zu den Nachbarn, den Projektchauffeuren, den Hausangestellten der Entwicklungshelfer oder zu deren Partnern, ich drehte täglich mindestens eine „Begrüßungstour", die jeweils unterschiedliche Personen einschloss. Vor allem mit den Hausangestellten, die es oft sehr erfreute, dass sich jemand für ihre Arbeit interessierte führte ich außerdem zu Beginn der Forschung auch ein terminlich fixiertes Interview mit Aufnahmegerät. Bisweilen allerdings verliefen diese dann sehr förmlich, da mit dem Termin und dem Gerät oft die Vorstellung verbunden wurde, es sollte nun darum gehen, einen Fragebogen abzuarbeiten. Waren mehrere Personen an solchen Gesprächen beteiligt, wurden dann aber doch auch solche Interviewsituationen lebendiger. Da alle anderen Gespräche meist spontan, persönlich und informell waren, verzichtete ich auch auf einen festen Mitarbeiter, der mich stets begleitet hätte. Es ist, wenn man mit sehr verschiedenen Personen und Personengruppen zu tun hat, zudem nicht einfach, einen Mitarbeiter oder eine Mitarbeiterin zu finden, der oder die in all diesen Kontexten die „richtige" Person ist. Denn – und auch dies ist keine Neuigkeit in der ethnologischen Forschung (vgl. Berreman 1962) – die Gesprächspartner richten ihre Aussagen und die Gesprächsform nicht

nur auf mich (und die mir zugeschriebene Rolle) aus, sondern auch auf die eventuell beteiligte Person (und die ihr zugeschriebene Rolle). Das wird spätestens dann zum Problem, wenn der Mitarbeiter als sozial übergeordnete Respektsperson betrachtet wird, der gegenüber man sich stets affirmativ verhält, oder in Situationen, in denen männliche Gesprächspartner beispielsweise eine junge, unverheiratete Mitarbeiterin nicht ernst nehmen und daher das gesamte Gespräch kurz halten wollen. Als zuhörende und fragende Forscherin war ich also meistens allein. Außer mit jenen Einheimischen, die in einer Entwicklungsorganisation einen höheren Posten bekleideten, sprach ich mit allen anderen lokalen Gesprächspartnern vor allem Hausa, was trotz mancher Schwierigkeiten zum einen von meinen Gesprächspartnern gutgeheißen und erfreut zur Kenntnis genommen wurde, was mich zum anderen von den Entwicklungshelfern unterschied, die fast alle kein Hausa sprachen, und was zudem bei manchen Gesprächspartnern aufgrund fehlender Französischkenntnisse auch gar nicht anders möglich war. Meine Gespräche mit Entwicklungshelfern fanden je nachdem auf Französisch oder in Englisch statt oder – mit der einzigen Deutschen – auf Deutsch. Aufgenommene Interviews auf Hausa transkribierte für mich ein Freund, Abdullaye Lawan, der selbst nicht in Zinder lebt und der keine direkten (wohl auch keine indirekten) Kontakte zu meinen Gesprächspartnern hatte. Abdullaye, heute Anfang 40, hatte die Schule bis zur mittleren Reife besucht und hatte es sich für diese Transkriptionsarbeiten anhand von Büchern selbst beigebracht, Hausa zu schreiben; denn in der Schule wird dies nicht gelehrt.

Da die meisten Entwicklungshelfer „Begrüßungsbesuche“ während der Arbeitszeit weniger schätzen, besuchte ich sie meist abends oder am Wochenende, je nach Wunsch nach zuvor vereinbartem Terminen oder ohne – denn in der Freizeit unangemeldeten Besuch zu erhalten fanden nicht immer alle erfreulich. Zu Beginn der Forschung suchte ich alle Entwicklungshelfer allerdings zunächst an ihren Arbeitsplätzen auf, um mich vorzustellen und führte nach Terminabsprachen dann mit allen zumindest ein strukturiertes Interview. Durch Besuche im französischen Kulturzentrum, Centre Culturel Franco-Nigerien, und meine Mitgliedschaft im „Club“ konnte ich dann regelmäßig die meisten der in Zinder anwesenden Entwicklungshelfer auch in ihrer Freizeit treffen und näher kennenlernen, da sie fast alle entweder abends oder am Wochenende, zumindest aber zu den dort veranstalteten Konzerten und Festen diese Orte besuchten. Gemeinsames Ausgehen, Ausflüge in die Umgebung Zinders oder gemeinsames Essen (gehen) waren später dann weitere Gelegenheiten, bei denen für mich wichtige Gespräche und Diskussionen mit Entwicklungshelfern stattfanden – zum Beispiel über „Entwicklungskooperation“, „Afrika“, „das Leben in Niger“ oder „die Nigrer“. Die meisten Unterhaltungen oder auch Interviews, die direkt mit meinem Thema der interkulturellen Kontakte in Verbindung standen, fanden dann aber in der Form des Zwiegesprächs entweder im Büro oder im Privathaus der Entwicklungshelfer statt.

Um einen tieferen Einblick in die Arbeitsprozesse im Rahmen von Entwicklungsprojekten zu erhalten, befragte ich die Entwicklungshelfer immer auch zu ihrer Arbeit und versuchte, manche auf ihren „Missionen“, auf Fahrten zu den eigentlichen Projektorten also, zu begleiten, was bisweilen an praktischen Problemen scheiterte, worauf sich manche allerdings auch schlicht nicht einlassen wollten. So blieb denn die Anzahl solcher Fahrten beschränkt, weshalb ich mich dafür entschied, den Einblick in die institutionellen Aspekte der Projektarbeit durch zwei

Praktika in verschiedenen internationalen Entwicklungsorganisationen in Niamey, der Hauptstadt Nigers, zu vertiefen und mich in Zinder wesentlich auf das Zusehen, Zuhören und Nachfragen zu beschränken. Bei diesen Praktika handelte es sich allerdings weniger um Praktika im herkömmlichen Sinne, als vielmehr um Formen dichter Teilnahme am Projektalltag. Das eine Projekt, an dem ich solchermaßen teilnahm, galt der Nahrungsmittelsicherung und wurde von einem (früher dem) niederländischen Entwicklungsdienst (SNV) koordiniert, das andere war ein Gesundheitsprojekt der Deutschen Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ): Bei der SNV konnte ich an den Arbeitsprozessen des Projektes PASADOP (Projet d'Appui à la Sécurité Alimentaire par le Développement des Organisations Paysannes) teilhaben, das ausschließlich von nigrischen Mitarbeitern organisiert wurde. Bei dem GTZ-Projekt handelte es sich um das Gesundheitsprojekt Alafia (Projet Santé de la famille), das von einer Deutsch-Amerikanerin, einem Belgier und einem Nigrer geleitet wurde. Da ich in beiden Fällen nicht in erster Linie Ethnologin war, die zum Thema interkulturelle Kontakte arbeitete, sondern vor allem eine Unbeteiligte, die lernen wollte, wie sich Projektabläufe gestalten, war es in Niamey weitaus unkomplizierter, an den alltäglichen Arbeitsprozessen und den „Missionen" teilzunehmen – hier löste meine Anwesenheit wohl keine Bedenken aus. Zurück in Zinder konzentrierte ich mich dann wieder auf das eigentliche Forschungsthema: darauf also, etwas über Formen, Verlauf und Folgen alltäglicher, nichtberuflicher interkultureller Kontakte zwischen Entwicklungshelfern und Zinderois zu lernen.

Aufbau der Arbeit

Die Arbeit ist in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil (Kapitel 1 und 2) werde ich mich auf wissenschaftshistorisch-systematische Weise mit den Themen „interkulturelle Kontakte" und „partizipative Entwicklung" beschäftigen. Teil II und III befassen sich dann mit den interkulturellen Kontakten zwischen Entwicklungshelfern und Einheimischen in Zinder und den historischen, politischen, institutionellen und kulturellen Kontexten dieser Kontakte.

In Kapitel 1 und 2 soll zu jenem Verstehensmodell hingeleitet werden, das sich sowohl unter der Chiffre des „interkulturellen Verstehens" als auch unter derjenigen der „partizipativen Entwicklung" verbirgt. Die These, die ich dabei vertreten möchte ist, dass dieses Modell nicht nur nach Art eines Dogmas umfassend Geltung beansprucht, sondern darüber hinaus paradoxe Anforderungen an den Umgang mit den „zu Entwickelnden" stellt. Die Leitfragen beider Kapitel sind daher, welches Modell vom und für einen angemessenen Umgang mit dem kulturell Fremden wird in anwendungsorientierten wissenschaftlichen Arbeiten mit der Absicht entworfen, es denjenigen an die Hand zu geben, die dann auf eine entsprechende Art und Weise mit den derart als „fremd" Kategorisierten umgehen sollen, und welche Probleme können entstehen, wenn Entwicklungshelfer tatsächlich versuchen, ein solches Modell in Handlung umzusetzen. Während ich mich in Kapitel 1 mit der Idee „interkulturellen Verstehens" auseinandersetze, werde ich in Kapitel 2 vor allem auf die paradoxe, aber dogmatisch vertretene Denkfigur „partizipativer Entwicklung" eingehen sowie auf die Folgen zu sprechen kommen,

die es haben kann, wenn „Praktiker“ ihre interkulturellen Kontakte in diesem Spannungsfeld sich widersprechender Handlungsanforderungen gestalten müssen. Hier ist dann auch der Ort, an dem ich mich ausführlicher mit der These beschäftigen werde, dass ideelle Widersprüche die praktisch Handelnden in ein Dilemma führen und dass die „Praktiker“ daraus häufig die Konsequenz ziehen, sich von interkulturellen Kontakten zurückzuziehen (ohne, dass ich dabei behaupten möchte, dass dafür ausschließlich die genannten Widersprüche verantwortlich wären). Indem ich am Ende des zweiten Kapitels neben den Verstehensmodi noch andere Faktoren nenne, die Einfluss auf die Kontaktformen und -verläufe haben, leite ich zum zweiten Teil der Arbeit über, der sich auf empirischer Ebene unter anderem mit den historischen, politischen und kulturellen Bedingungen der interkulturellen Kontakte sowie mit den Auswirkungen dieser Bedingungen auf die Kontakte befasst. In den Kapiteln 3 bis 5 nähere ich mich also schrittweise, sozusagen von „außen“, den interkulturellen Kontakten in Zinder an und verweise damit auf verschiedene Formen der Vorstrukturierung der einzelnen Kontakte. In Kapitel 3 beginnt der empirische Teil mit einem Blick auf die großräumige Kontaktzone, in der die interkulturellen Kontakte in Zinder stehen, hier wird also ein Blick auf das Makrosystem der Entwicklungspolitiken und -diskurse in Niger und auf dessen historische Veränderungen und aktuelle Implikationen für die Entwicklungskooperation geworfen. Kapitel 4 wird sich bereits um die Stadt Zinder drehen und darlegen, wo aus der alltäglichen Sicht vieler Zinderois die Grenzlinien zwischen ihnen und den Entwicklungshelfern verlaufen, wie sie sich den idealen Kontakt zu den „Weißen“ vorstellen und wie sie ihn diesen Vorstellungen gemäß modellieren. Hier sollen also Fremd- und Selbstbilder in Zinder im Zentrum stehen und die Frage, welches Modell vom Umgang mit dem Fremden oder Anderen dort dominiert und damit die Kontakte zu den Entwicklungshelfern prägt. In Kapitel 5 sollen, nach einer Einführung in die Entwicklungslandschaft Zinders, auch die Selbst- und Fremdbilder der Entwicklungshelfer nachgezeichnet werden, die einerseits die Widersprüchlichkeit der Anforderungen partizipativer Entwicklung widerspiegeln, andererseits aber dennoch die Idealvorstellungen der Entwicklungshelfer über den Verlauf interkultureller Kontakte anleiten. Teil III schließlich wird sich verschiedenen Arten interkultureller Kontakte in Zinder widmen und die Erwartungen der Beteiligten sowie Formen, Verlauf und Problemfelder der Kontakte skizzieren. In Kapitel 6 steht der Kontakt zwischen Entwicklungshelfern und ihren Hausangestellten im Mittelpunkt, in Kapitel 7 geht es um den Kontakt zwischen den Helfern und ihren lokalen Freunden und Bekannten und Kapitel 8 befasst sich mit der Beziehung zwischen Entwicklungshelfern und lokalen (Ehe-)Partnern. Die Darstellung jeder dieser Beziehungsformen wird dabei um ein spezifisches Problemfeld kreisen, an dem die unterschiedlichen kulturellen Vorstellungen dieser Formen sozialer Beziehung, die für den Verlauf der Kontakte typischen Dilemmata und Handlungsprobleme sowie deren Folgen für die Kontakte gezeigt werden. Im abschließenden Kapitel möchte ich dann auf die beruflichen Kontakte der Entwicklungshelfer eingehen. Es soll dabei gezeigt werden, dass sich hier ähnliche Probleme des Fremdverstehens zeigen wie bei den nichtberuflichen Kontakten. Am Ende der Arbeit steht damit die Frage, ob nun aus dem Gesagten auch Schlussfolgerungen für die Entwicklungskooperation zu ziehen sind, die ich zu beantworten versuche, indem ich auf die Notwendigkeit eines Modells des Verstehens oder des

Umgangs mit den „zu Entwickelnden“ verweise, das sich stärker an der Verstehenspraxis orientiert als an einer paradoxen Ethik des Fremdverstehens.

Anmerkung zur Schreibweise des Hausa

Bei der Schreibweise des Hausa werde ich mich am Wörterbuch von Abdou Mijinguini, Karamin Kamus na Hausa zuwa Faransanci. Dictionnaire élémentaire Hausa – Français in der Auflage von 2002 (Yamai: Gama-Gari) orientieren, das zwar nicht der standardisierten Form folgt, dafür jedoch eher der tatsächlichen Aussprache des Hausa in Niger, beziehungsweise in der Region Zinder, entspricht.

TEIL I

INTERAKTION UNTER BEDINGUNGEN DER HETEROGENITÄT

Geht man davon aus, dass im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit Menschen miteinander umgehen müssen, die sich auf verschiedenen Ebenen voneinander unterscheiden, liegt es ebenfalls nahe, anzunehmen, dass genau diese Interaktion „unter Bedingungen der Heterogenität" (Rottenburg 2002: 232) ein wesentliches Moment der Entwicklungsarbeit darstellt. Heterogenität ist nun aber nicht nur Ergebnis eines strukturellen Unterschiedes zwischen Entwicklern und zu Entwickelnden – also desjenigen Unterschieds, der schon allein deshalb besteht, weil Entwicklungshelfer vielfach Arbeitskräfte aus sogenannten („entwickelten" oder „modernen") „Industrienationen" sind, die in einem „Entwicklungsland" arbeiten und leben und im Zuge ihrer Arbeit als „Entwickler" per definitionem mit Menschen in Kontakt kommen, die als „zu Entwickelnde" gelten.[8] Unterschiede beziehen sich auch auf die tatsächlichen Lebensbedingungen, die Einzelinteressen derer, die sich begegnen, oder auch auf den Bereich, den ich kulturell genannt habe: Sie betreffen beispielsweise auch Modelle des Verstehens und des Umgangs mit Fremdem und Neuem, also Vorstellungen, Werte und soziale Praktiken, die das Interagieren und Zusammenleben mit den jeweils Fremden bestimmen.

Obwohl das Thema „Kultur und Entwicklung" sowohl in der wissenschaftlichen Literatur als auch in entwicklungspolitischen Diskursen inzwischen häufiger Berücksichtigung findet, wird dabei der Umstand, dass Entwicklungszusammenarbeit sehr wesentlich aus interpersonellen, interkulturellen Interaktionen besteht, kaum je ausführlicher behandelt, und Eingang in theoretische Überlegungen zum Thema Entwicklung findet er nur sehr selten.[9] In der wissenschaftlichen Literatur wird über den (westlich) „modernen" Entwicklungsdiskurs und die kulturelle Bedingtheit von Entwicklungsmodellen und Methoden geschrieben und die Frage bearbeitet, wie man Modelle und Methoden jeweils an kulturelle Kontexte anpassen könnte (vgl. u.a. Kievelitz und Tilmes 1992, Deutscher 1995), oder man beschäftigt sich mit „sozio-kulturellen" Faktoren in „Entwicklungsländern", deren Einfluss Entwicklungsbemühungen befördern oder behindern könnte (vgl. BMZ 1992, Bliss 1986, Claus 2001, Klitgaard 1992, Manguelle 1991, Odhiambo 2002, Riedel und Beck 1990, Simson 1993).[10] Nur selten jedoch thematisiert man auch die Frage, was geschieht, wenn westliche „Entwickler" mit den „zu Entwickelnden" in interpersonellen Kontakten interagieren und was dies vor allem zur theoretischen Debatte um Entwicklung und Entwicklungskooperation beitragen könnte. Denn wenn überhaupt einmal solche interpersonellen und auch interkulturellen Kontak-

8 Natürlich sind diese Kategorien keineswegs eindeutig, und es kann auch in „Entwicklungsländern" „Entwickler" geben. Im ersten Teil der Arbeit geht es bei der Verwendung dieser Begriffe um eine vorläufige Unterscheidung zwischen westlichen Entwicklungshelfern und jenen, die Ziel oder „Gegenstand" ihrer Entwicklungsinterventionen sind. Der zweite Teil der Arbeit wird dann zeigen, dass es für die lokale, „zu entwickelnde" Bevölkerung in Niger tatsächlich einen Unterschied macht, ob sie mit „Entwicklern" zu tun haben, die „weiß" sind, oder mit Landsleuten, die ebenfalls in Entwicklungsprojekten tätig sind.

9 „Entwicklung" verstehe ich hier und im Folgenden also im Sinne wirtschaftlicher, technischer, sozialer und politischer Veränderungen, wie sie Entwicklungspolitik und Entwicklungskooperation anstreben.

10 Vgl. kritisch zum Kulturbegriff in der Entwicklungszusammenarbeit Elwert 1996, Hüsken 2006 und in den Entwicklungstheorien Faschingeder 2001 und 2003.

te im Mittelpunkt stehen (vgl. u.a. Hawes und Kealey 1981, Teunissen und Waisfisz 1993, Thomas 1979), werden die Interpretationen, die aus den Betrachtungen dieser Kontakte entstehen, nur selten mit allgemeineren Überlegungen zu Prozessen der Entwicklungszusammenarbeit selbst verknüpft – ihr Einfluss auf den Verlauf der Entwicklungskooperation wird also kaum thematisiert, und noch seltener wird er theoretisiert, also beispielsweise mit Ansätzen in Verbindung gebracht, nach denen man auch die Entwicklungsbeziehungen als Formen des Umgangs mit dem Fremden deuten könnte. Die miteinander handelnden Menschen scheinen nur in jeweils spezifischen Problemfällen interkultureller Kontakte von Interesse, und die entsprechenden Studien dienen dann immer auch nur der Lösung dieses spezifischen Problems. Interkulturelle Interaktionen im Entwicklungskontext betrachtet man also meist als situatives Problem interkulturellen Verstehens oder Missverstehens, das heißt, sie gelten nicht als nennenswerter Einflussfaktor auf Entwicklungsprozesse im Allgemeinen. Die sieht man eher durch sehr viel abstraktere, strukturelle Faktoren geprägt, wie beispielsweise die Weltwirtschaft, nationale und internationale Politiken, durch das Klima, bürokratische Mechanismen oder durch (hegemoniale, westliche) Diskurse von Fortschritt und Entwicklung und auch durch den Faktor „Kultur" – wobei „Kultur" in diesem Zusammenhang dann eben nicht dynamisch und differenziert, sondern nur als zusätzlicher Einflussfaktor verstanden wird. Die Auseinandersetzung mit „Kultur und Entwicklung" ist meist also an eine standardisierte Vorstellung von Kultur gebunden und durch ihren praktischen Bezug bestimmt.

Kontakte mit westlichen Entwicklungshelfern machen aber schnell deutlich – so die theoretischen und empirischen Studien der sogenannten „Ethnologie der Entwicklung"[11] und meine Erfahrung in Zinder, dass die Formen und Folgen interkultureller, interpersoneller Interaktionen zwischen Entwicklungshelfern und ihren lokalen Kontaktpersonen die Zusammenarbeit stark beeinflussen und damit das prägen, was lokal jeweils als „Entwicklung" firmiert und vonstattengeht – oder eben auch nicht vonstattengeht. Die Entwicklungszusammenarbeit vor Ort steht und fällt mit diesen Interaktionen, und daher ist es mein Anliegen, Entwicklungskooperation als Prozesse interkulturellen Handelns zwischen (in meinem Fall) westlichen Entwicklungshelfern und ihren lokalen nigrischen Kontaktpartnern zu verstehen und somit die bisher unzureichende wissenschaftliche Beschäftigung mit interpersonellen, interkulturellen Kontakten zwischen „Entwicklern" und „zu Entwickelnden" anzugehen. Sowohl das „inter" – im Sinne von „miteinander umgehen müssen" – als auch das „kulturell" verstehe ich also als wesentliche Dimensionen der Entwicklungsarbeit. Über diese Sichtweise sollen zwei Themenfelder

11 „Die" Ethnologie der Entwicklung, die ab Ende der 1980er-Jahre entstand, kreist zwar, wie noch zu zeigen sein wird, um dieses „inter" im Sinne der Interaktion unterschiedlicher Akteure und Akteursgruppen, um das „interkulturell" (zwischen westlichen Helfern und lokalen Akteuren) geht es ihr allerdings weniger. Auch neuere Arbeiten über „westliche" Entwicklungshelfer und „modernes" Expertentum sind meist nicht auf interkulturelles Handeln fokussiert: Vgl. u.a. Bellers 1988, Braun 1992 und 1993, Donath 2004, Dünki 1987, Elwert 1992a, George 1997, Hemedinger 1995, Hüsken 2006, Kaufmann 1997, Lachenmann 1994, Louvel 1996, Rakelmann 1991, Vögele 1987, Wieslander 2001.

wissenschaftlicher Arbeit – interkulturelle Kontakte und Entwicklung – miteinander verbunden werden, die bisher meist getrennt bearbeitet werden. Heute werden diese Themenfelder von unterschiedlichen akademischen Disziplinen bearbeitet, doch ich möchte sie nicht zuletzt deshalb zusammen diskutieren, weil Entwicklungskooperation eben sehr wesentlich durch die Kooperation von Menschen getragen wird, die sich unterscheiden, die aber dennoch etwas voneinander wollen (und dies aber nicht alle immer mit gleichem Erfolg erreichen können).

Betrachtet man die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Themenfeldern „interkulturelle Kontakte" und „Entwicklung", so fällt einerseits zwar auf, dass die Themen kaum gemeinsam diskutiert werden, andererseits aber kann man auch zwei Gemeinsamkeiten feststellen, denn erstens könnte man sagen, dass sich beide Themenfelder mit der Frage des Fremdverstehens und mit dem Umgang mit dem Fremden beschäftigen und dass, zweitens, in beiden Fällen die wissenschaftliche Arbeit stark „anwendungsorientiert" ist. Obwohl sich mehrere Disziplinen auf sehr unterschiedlichen Ebenen mit den Forschungsfeldern „Entwicklung" und „interkulturelle Kontakte" beschäftigen und daher auch unterschiedliche Untersuchungseinheiten, Fragestellungen und Vorgehensweisen wählen, ist dennoch auffallend, dass in beiden Forschungsfeldern immer wieder Fragen der Anwendung und der Nutzbarmachung wissenschaftlichen Wissens für die soziale Praxis im Mittelpunkt stehen.[12] Prinzipiell kreisen beide Forschungsbereiche um die Begegnungen zwischen Menschen(-gruppen), die als unterschiedlich definiert werden und deren Begegnung aufgrund dieser Differenz tendenziell als problematisch für die angestrebte Interaktion und ihre Ziele angesehen wird. Anliegen der wissenschaftlichen Beschäftigung ist nun zumeist, diese Probleme, also die möglichen negativen Folgen einer solchen Begegnung, vorherzusagen und in den Griff zu bekommen, das heißt, Lösungen zu erarbeiten, wie diesen Problemen in der Praxis zu begegnen ist, damit das eigentliche Ziel der Interaktion – „Entwicklung" oder „interkulturelle Kommunikation" – erreicht werden kann. Neben der Frage, wie im Rahmen von Kontaktsituationen die Auseinandersetzung der „sich gegenseitig fremden" Handelnden verläuft und was sich daraus für den Kontakt selbst ergibt, steht damit immer auch die Frage im Vordergrund, wie unerwünschte Kontaktfolgen zu vermeiden und erwünschte Kontaktformen und -folgen zu erreichen sind.

Hier klingt bereits an, was in den anwendungsorientierten Arbeiten über interkulturelle Kontakte und Entwicklung zu beobachten ist und worauf das erste Kapitel letztendlich aufmerksam machen soll: dass nämlich in wissenschaftlichen Arbeiten, die danach streben, solche Kontakte planbar zu gestalten, häufig die analytischen und deskriptiven Ebenen nicht von einer präskriptiven Ebene ge-

12 Ich beziehe mich hier auf ein alltagssprachliches Verständnis von Praxis im Sinne praktischer Anwendung, im Unterschied zu wissenschaftlicher Grundlagenforschung und Theoretisierung (die allerdings nicht nur in der Universität stattfindet). Dass es dabei im Einzelnen unterschiedliche Abstufungen gibt, wie das Verhältnis zwischen akademischer und außerakademischer Praxis verstanden und gehandhabt wird, steht zu dieser Unterscheidung nicht im Widerspruch, vgl. dazu Antweiler 1995, Bennett 1996, Gardner und Lewis 1996, Grillo 1985: 6ff und 28ff oder Wright 1995. Hier geht es mir nur darum, eine Position, die ihre Aufgabe vornehmlich darin sieht, *über* die Praxis zu arbeiten, von jener abzugrenzen, die es explizit anstrebt, für die Verbesserung der Praxis zu arbeiten.

trennt werden, dass also die Beschreibungen und Analysen solcher Kontakte und ihrer Folgen oft nicht klar von normativen Positionen abgegrenzt werden, die sich darauf beziehen, wie solche Kontakte idealerweise sein sollten (dazu allg. Berger, Ratschiller und Steinert 2002: 184). Überspitzt formuliert könnte man sagen: Der Umstand, dass die Arbeit und ihr Ergebnis stark auf die Ziele und Zwecke der Praxis ausgerichtet sind, führt dazu, dass die Forschungsthemen „interkulturelle Kontakte" und „Entwicklung" auf Probleme verkürzt werden, deren prinzipielle Lösbarkeit immer schon gesetzt ist. Dabei tendieren die Arbeiten in vielen Fällen dazu, die Ebenen von „Sollen" und „Sein" nicht klar zu trennen und oftmals Problemlösungen anzubieten, die dann zwar dem normativen „Soll" der jeweiligen Praxis und ihrer Diskurse gerecht werden, darüber jedoch die am „Sein" orientierte Auseinandersetzung mit den Problemen zurückstellen.

Nun soll es hier nicht darum gehen, ein naives Seins- und Wissenschaftsverständnis zu vertreten, nachdem Wissenschaft Wirklichkeit nur abzubilden brauchte und dieser Repräsentationsvorgang von jeglichem Kontext entkoppelt wäre. Wissenschaft und Praxis – oder besser: Wissenschaft und Lebensrealität – sind nicht voneinander zu entkoppeln, denn sozialwissenschaftliche Interpretationen und Modelle speisen sich nicht nur aus der Auseinandersetzung mit diesen Realitäten, sondern bestimmen auch den Blick auf sie. Sozialwissenschaftliche Forschung (und nicht nur diese) und ihr Gegenstand stehen immer in einem Verhältnis gegenseitiger Einflussnahme. Der Bezug zwischen Wissenschaft und Lebensrealität lässt sich aber eben nicht nur im Sinne eines Handlungsleitfadens herstellen, sondern auch in einer Form, die sich vielleicht am ehesten als „konstruktivistisch" beschreiben ließe. Die Kategorien und Konzepte des wissenschaftlichen Interpreten ordnen nicht nur empirische Erfahrungen, sondern haben stets auch Teil an der Konstitution desjenigen, was sie zu beschreiben und erklären suchen: Die Definition von „Entwicklung" oder „interkulturellem Kontakt" bestimmt also zum Beispiel die Art und Weise, wie Phänomene wahrgenommen und schließlich behandelt werden. So beziehen sich Wissenschaft und Welt immer schon und untrennbar aufeinander, sie bedingen sich gegenseitig, und nie repräsentiert die eine nur die andere (vgl. auch Rottenburg 2006). Damit fließen unumgänglich normative Vorstellungen in wissenschaftliche Darstellungen ein. Dennoch aber erscheint es mir notwendig, verschiedene Grade der Wertung und vor allem der Reflexion über den Geltungsanspruch der dargestellten Ergebnisse zu unterscheiden. Die Arbeiten, auf die ich im ersten Kapitel verweisen möchte, tendieren meiner Ansicht nach dazu, Präskriptionen und Forschungsergebnisse in eins zu setzen und somit also gar nicht mehr zu versuchen, den Geltungsanspruch der idealen Problemlösungsvorschläge zu relativieren. Interessant für meine Arbeit ist nicht der wenig verwunderliche Umstand, dass normative Setzungen auch in der wissenschaftlichen Arbeit immer eine Rolle spielen, sondern vielmehr die Frage, wie diese Setzungen aussehen und wie sie sich in den praxisorientierten Arbeiten über interkulturelle Kontakte oder Entwicklung darstellen, auf welche Weisen sie die Problemdefinitionen und Problemlösungsvorschläge bestimmen und wie sie diejenigen Modelle des Umgangs mit dem jeweils Fremden beeinflussen, die in diesen Arbeiten entworfen und dann denjenigen an die Hand gegeben werden, die selbst in dieser Praxis arbeiten.

Die ersten beiden Kapitel der Arbeit beschäftigen sich daher mit den Fragen, welches Idealmodell des Fremdverstehens und des Umgangs mit dem Fremden in

„praxisorientierten“ Arbeiten entworfen wird und was geschehen kann, wenn man versucht, dieses spezifische Modell in die Praxis umzusetzen. Kennzeichnend für dieses Modell ist neben der paradoxen Vorgabe, nach der im Kontakt die Differenz der Fremden erhalten und gleichzeitig minimiert werden soll, auch die dogmatische Art und Weise, mit der diese Form des Umgangs als Soll-Bestimmung gesetzt wird und durch welche die rezente praxisorientierte Auseinandersetzung mit dem Thema interkulturelle Kontakte charakterisiert ist. Im ersten Kapitel wird es um dieses Verstehensmodell selbst gehen, um seine Vorgaben bezüglich des Umgangs mit dem Fremden und um seinen Geltungsanspruch. Das zweite Kapitel soll dann verdeutlichen, dass dem Modell „partizipativer Entwicklung“ das gleiche normative und paradoxe Verständnis vom „angemessenen“ Umgang mit dem Fremden zugrunde liegt. Hier werde ich die dem Modell implizite Ethik des Fremdverstehens erläutern und auf meine Rede vom „Dogma der Partizipation“ eingehen. Die praktischen Konsequenzen dogmatischer, aber paradoxer Ansprüche an das Fremdverstehen werde ich dann mit Hilfe des Begriffs „Dilemma“ und mit verschiedenen Formen des Dilemmaverhaltens erläutern.

Im ersten Teil der Arbeit möchte ich eine Perspektive auf Prozesse der Entwicklungszusammenarbeit entwerfen, die das Interagieren von Menschen, die sich als unterschiedlich wahrnehmen, die unterschiedliche kulturelle Vorstellungen des Kontaktes pflegen und unterschiedliche Formen des Umgangs mit den jeweils anderen zu praktizieren versuchen, als wesentliches Moment dieser Zusammenarbeit begreift. Zu diesem Zwecke erscheint es mir sinnvoll, die nichtberuflichen interkulturellen Kontakte der Entwicklungshelfer in den Vordergrund zu stellen, da hier die Formen und Folgen von Interaktionen „unter Bedingungen der Heterogenität“ deutlicher zutage treten als in beruflichen – diesen Zugang werde ich in Kapitel 2 begründen. Da ich aber dennoch glaube, auch über diese nichtberuflichen, interpersonellen Kontakte einen Beitrag zum Verständnis der Entwicklungszusammenarbeit leisten zu können, spreche ich von einem Zugang zur Entwicklungszusammenarbeit über die Hintertreppe.

1 WISSENSCHAFT UND INTERKULTURELLE PRAXIS: PARADOXE MODELLE FÜR DEN UMGANG MIT DEM KULTURELL FREMDEN

Ich möchte dieses Kapitel mit einem Beispiel einleiten, das das Problemfeld, um das meine Arbeit kreist, gut verdeutlicht: Ein europäischer Entwicklungshelfer lebt seit vier Monaten mit seiner Frau und seinen zwei Kindern in Zinder. Die Familie hat Hausangestellte und bemüht sich um freundlichen Kontakt mit ihnen, was einschließt, dass sie sich auch regelmäßig nach dem Wohlergehen der Familienangehörigen ihrer Angestellten erkundigt. So erfährt sie eines Tages, dass ein Kind eines der Angestellten – ein Säugling – schwer krank ist. Auf die besorgte Nachfrage des Entwicklungshelfers zeigt der Angestellte dem Entwicklungshelfer den kranken Säugling und erklärt ihm zugleich, dass er kein Geld habe, um sein Kind ins Krankenhaus zu bringen. Der Entwicklungshelfer reagiert sofort: Er gibt seinem Angestellten frei, und vor allem gibt er ihm Geld, damit er das Kind unverzüglich ins Krankenhaus bringen kann. Zwei Tage später erfährt der Entwicklungshelfer, dass der Angestellte nicht im Krankenhaus war, sondern das Geld darauf verwendet hat, sich und seine Familie neu einzukleiden, da ein islamischer Festtag bevorsteht und es als Haushaltsvorstand seine Pflicht ist, dies zu tun. Der Entwicklungshelfer erfährt zudem, dass der Säugling in der Nacht zuvor gestorben ist. Von dieser Nachricht sehr betroffen, verwirrt, aber auch verärgert, stellt sich der Entwicklungshelfer die Frage, ob er das Handeln des Vaters auf kulturelle Vorstellungen zurückführen muss, die zwar nicht die seinen sind, die er als Fremder aber dennoch zu akzeptieren hat, oder ob er das Handeln des Hausangestellten und Vaters, das seinen eigenen Werten doch so fundamental widerspricht, für falsch halten und in der Folge seinem Angestellten gegenüber kritisieren darf. Muss er als Entwicklungshelfer kulturelle Differenz als solche also grundsätzlich akzeptieren, oder soll er erzieherisch auf den Angestellten einwirken, mit dem Ziel dessen Denk- und Handlungsweisen zu verändern? Vor allem: wie soll er nun, nach dieser Erfahrung, das nächste Mal auf vergleichbare Situationen reagieren? Überlässt er die Handlungshoheit und Verantwortung weiterhin dem Zinderois, als dem eigentlichen Experten in Fragen lokaler kultureller Praxis, auch wenn er mit seinen Entscheidungen nicht einverstanden ist, oder stellt er – neokolonial, wie er findet – die eigenen Wertmaßstäbe über die seines Angestellten und versucht, dessen Handeln zu beeinflussen?

Während meiner Forschung in Zinder wurde in Gesprächen, die europäische Entwicklungshelfer unter sich oder mit mir führten, sehr oft das Problem deutlich, dass die Entwicklungshelfer in ihren Kontakten mit Zinderois häufig an einen Punkt gelangten, an dem sie nicht mehr wussten, wie sie handeln sollten. Die Entwicklungshelfer fühlten sich hin und her gerissen zwischen verschiedenen Ansprüchen und Handlungsoptionen, die sich gegenseitig widersprachen, und es schien ihnen oftmals unmöglich, sich „richtig“ zu verhalten – sie erlebten interkulturelle Kontaktsituationen oft als Dilemmasituationen.

Bevor ich in den weiteren Kapiteln der Arbeit darauf eingehe, was dies für die konkreten Kontakte bedeutete und welche Folgen diese Dilemmata für den Verlauf und die Gestaltung der Kontakte hatten, möchte ich in diesem ersten Kapitel meiner Arbeit die Frage verfolgen, wie es dazu kommt, dass sich Entwicklungshelfer in ihren interkulturellen Kontakten so oft als zwischen verschiedenen Anforderungen und Handlungswegen zerrissen erlebten. In der Beantwortung dieser Frage liegt zugleich das wesentliche Ergebnis meiner Arbeit: Ich gehe davon aus, dass die Ansprüche, die mit „partizipativer Entwicklung" einhergehen, widersprüchliche Anforderungen an Entwicklungshelfer stellen und von ihnen in sich widersprüchliche Verhaltensweisen hinsichtlich des angemessenen Umgangs mit den „zu Entwickelnden" einfordern. Dies wiederum trägt wesentlich dazu bei, dass Entwicklungshelfer interkulturelle Kontakte häufig als „Zwickmühlen" erleben. Unter „partizipativer Entwicklung" oder einfacher „Partizipation" verstehe ich hier aber nicht nur einen Entwicklungsansatz oder eine Methode der Entwicklungszusammenarbeit, sondern vielmehr die unter den Entwicklungshelfern in Zinder dominante und für ethisch richtig gehaltene Form des Fremdverstehens. Das heißt, aus meiner Sicht dreht sich die Idee partizipativer Entwicklung im Prinzip um die Frage nach dem angemessenen Umgang mit „dem Fremden", und so betrachte ich „partizipative Entwicklung" oder kürzer „Partizipation" in dieser Arbeit als ein Modell des angemessenen Umgangs mit dem Fremden, als ein Modell, das allerdings paradoxe und damit nicht erfüllbare Ansprüche an diesen Umgang stellt. In diesem Sinne sehe ich den Ausdruck „partizipative Entwicklung" analog zur Rede vom „interkulturellen Verstehen", die in anderen Diskurszusammenhängen üblich ist und die ebenfalls auf dieses Ideal des Fremdverstehens verweist.

Ehe ich mich damit beschäftige, wie sich jenes spezifische „partizipative" Modell des Fremdverstehens in der Alltagspraxis der Entwicklungshelfer in Zinder darstellte und welche Folgen es für die Kontakte hatte, möchte ich in diesem Kapitel zunächst dem paradoxen Modell selbst nachgehen und darlegen, welche Merkmale es kennzeichnen. Dabei geht es nicht darum, eine Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte oder die Archäologie einer Diskursform zu betreiben, sondern lediglich darum, eine paradoxe Denkfigur aufzuzeigen, die nicht zuletzt auch in wissenschaftlichen Arbeiten zu finden ist – meist immer dann, wenn deren Autoren sich bemühen, praxisnahe Problemlösungen für den Umgang mit dem kulturell Fremden zu finden.

Kulturelle Differenz anerkennen und überwinden: paradoxe Anforderungen an den Umgang mit dem Fremden

Betrachtet man das in anwendungsorientierten wissenschaftlichen Arbeiten entworfene Modell des Fremdverstehens, zeigt sich, dass es oft sowohl paradox als auch stark normativ und nur in geringem Maße empirisch ist. Dies scheint eine Folge davon zu sein, dass es sich eher an einer Ethik des Fremdverstehens und weniger an der Praxis interkultureller Kontakte orientiert und dass in einem solchermaßen idealisierten Modell ohne Weiteres auch widersprüchliche Anforderungen an den Umgang mit dem Fremden gestellt werden können (denn die wer-

den ja erst in der Handlungspraxis zum Problem). Dieses normative und gleichzeitig paradoxe Modell des Umgangs mit dem Fremden findet sich in verschiedenen Disziplinen und Diskurszusammenhängen zu unterschiedlichen Zeiten, da die ihm zugrunde liegende Denkfigur häufig dann in den Vordergrund tritt, wenn Wissenschaftler sich praxisorientiert, das heißt problemlösungsorientiert, mit dem Umgang mit kultureller Differenz auseinandersetzen. Im Folgenden möchte ich nun auf einzelne anwendungsorientierte Forschungsarbeiten zu den Themenbereichen interkultureller Kontakt und partizipative Entwicklung verweisen, um meinen Punkt zu verdeutlichen.

Gemeinsam ist diesen anwendungsorientierten Arbeiten, dass die bestehende „interkulturelle" Praxis zunächst als problembeladen wahrgenommen wird, da sie die Zusammenarbeit oder das Zusammenleben unter den Bedingungen kultureller Heterogenität erfordert und diese Heterogenität dazu geeignet scheint, das Zusammensein zu stören. Diese Störungen zu verhindern oder zu vermindern ist nun das Ziel jener Arbeiten, und die Problemlösung konzentriert sich dabei auf die in diesem Sinne besten Formen des Umgangs mit dem kulturell Fremden. Kulturelle Differenz wird damit also immer schon als „Problem" der Kontakte gedacht, eines allerdings, das a priori als lösbar gilt. Dieser Fokus auf Problemlösungen setzt aber eben von vornherein die Norm einer nichtproblematischen interkulturellen Begegnung, und so orientiert sich das, was als Kontaktproblem gesehen wird, ebenso wie das, was die Autoren als Ziel oder als Problemlösung vorschlagen, immer schon an einer spezifischen Norm „guter" interkultureller Kontakte. Die genaue Bestimmung dessen, was dabei jeweils als „gut" gedacht wird hängt sowohl von den Autoren als auch von den Zielsetzungen derjenigen Praxis ab, auf die sie sich beziehen. Grundsätzlich aber gilt, dass die Kontakte mit Blick auf diese Praxis zielführend oder effektiv sein sollten (vgl. u.a. Hall und Whyte 1960: 11, Thomas 1996a: 14) und dass sie insgesamt harmonisch verlaufen und in gegenseitigem – interkulturellem – Verstehen münden sollten (vgl. Hinnenkamp 1994: 21, Klineberg 1982: 53, 54). So ist die Gestalt der erforschten Kontakte als ihr Ziel immer schon vorgegeben, und die entworfenen Modelle des angemessenen Umgangs mit dem Fremden sind oft eher Ausdruck einer Ethik des Fremdverstehens als das Ergebnis empirischer Forschung.

Nun ist es natürlich nicht verwunderlich oder gar prinzipiell problematisch, dass Arbeiten zum Thema Fremdverstehen nicht nur deskriptiv, sondern immer auch präskriptiv sind, vielmehr scheint die enge Verbindung zwischen wissenschaftlicher Arbeit und ethischen Vorstellungen hier sogar unumgänglich. Allerdings kann diese Verbindung dann schnell zu einem Problem werden, wenn sie nicht benannt wird, wenn in wissenschaftlichen Texten, die praktische Problemlösungsvorschläge enthalten, „Sein" und „Sollen" nicht voneinander getrennt und derart Beschreibung und Analyse mit politischen und praktischen Zielen vermengt werden. Das eigentliche Problem vieler praxisorientierter Arbeiten zum Thema Fremdverstehen sehe ich also darin, dass Forschungsergebnisse nicht mehr von Forschungszielen unterschieden werden und so nahegelegt wird, es handle sich bei dem in diesen Arbeiten entworfenen Modell des Fremdverstehens lediglich um eine Beschreibung tatsächlicher interkultureller Kontakte (um ein „Modell von"), weshalb das Modell auch realisierbar sei, da es so ja bereits praktiziert werde und daher eben auch in Zukunft als Leitfaden für Handeln in interkulturellen Kontakt

situationen dienen könne (also ein „Modell für“ sein kann) (vgl. dazu Geertz 1975[1966]).

Was es schwer macht, das partizipative respektive interkulturelle Modell in Handlungspraxis umzusetzen, ist jedoch nicht nur sein normativer Charakter, sondern vor allem der Umstand, dass die darin formulierten Anforderungen an angemessene interkulturelle Kontaktformen paradox sind. Dabei gründet die Paradoxie des Verstehensmodells in der widersprüchlichen Bewertung kultureller Differenz als gleichzeitig positiv und negativ. Kulturelle Differenz wird als etwas begriffen, das es zu erhalten und gleichzeitig als etwas, das es zu überwinden gilt – so folgen aus der widersprüchlichen Bewertung von Differenz also widersprüchliche Anforderungen an den Umgang mit derselben und somit an den Umgang mit einem möglichen Gegenüber. Das Modell des Fremdverstehens, das aufgrund jener paradoxen Bewertung von Differenz entwickelt wird, fasst Fremdverstehen dann als einen Prozess auf, bei dem die Differenz der Fremden sowohl anerkannt und erhalten als auch kritisiert und überwunden werden kann. Am Ende dieses idealisierten Verstehensprozesses entsteht dann laut Modell eine neue, im Konsens gefundene Gemeinsamkeit, die weder das Eigene dem Fremden noch das Fremde dem Eigenen unterordnet. Dem Modell nach werden Eigenes und Fremdes durch den Verstehensprozess so in ein Verhältnis gesetzt, dass am Ende des Verstehensprozesses beide „Seiten“ zwar interkulturelle Gemeinsamkeit, also Konsens, geschaffen haben, ihre Verschiedenheit aber dennoch erhalten bleibt. Implizit wird für diese Form des Fremdverstehens der Verständigungswille der Kontaktpartner und ihr offenes Aufeinanderzugehen vorausgesetzt: Bedingung ist also ihr Wille, die Differenz des anderen zum Eigenen zu akzeptieren, sie im Dialog kennenlernen zu wollen und zu versuchen, sie mit den eigenen Vorstellungen und Praktiken harmonisch zu vermitteln. Insgesamt bedeutet dies jedoch, dass die Vorstellungen der Beteiligten von Kontaktform, -verlauf und -ziel immer schon kompatibel sind, dass sich die Kontaktbeteiligten als Partner im Verstehensprozess um diese Form des gegenseitigen Verstehens oder zumindest um das damit angestrebte Ziel bemühen und dass diesem Bemühen auch keine Hürden wie soziale Differenz im Weg stehen oder dass der Wille zum Fremdverstehen diese Hürden als unwichtig erkennt und überwindet. Sich nun vorzustellen, dass diese sehr idealistische Vorstellung vom Umgang mit dem Fremden in der Praxis schnell an Grenzen stößt, ist nicht weiter schwer. Vor allem dann, wenn man, wie in der westlichen Welt eher üblich, vom Bild eines kohärenten Selbst ausgeht, das Fragmentierung nicht zulässt und kohärentes Handeln anstrebt.

An alldem wird nun deutlich, dass „interkulturelles Verstehen“, eine spezifische Form des Fremdverstehens darstellt, die sich von einer alltäglichen, pragmatischen Verständigung unterscheidet. Autoren wie der Ethnologe Werner Schiffauer, die Philosophin Heike Kämpf oder der „objektive Hermeneutiker“ Ulrich Oevermann, die sich mit dem „Problem“ des Fremdverstehens beschäftigen, differenzieren zwischen einer ethnologischen, hermeneutischen oder methodischen Form des Verstehens einerseits und einer alltäglichen oder praktischen Form andererseits

(Kämpf 2000, Oevermann 2001, Schiffauer 2002).[13] Diese Formen unterscheiden sich in erster Linie dadurch, dass die zuvorderst genannte bewusste (wissenschaftliche) Verstehensbemühungen um des Verstehens und nicht um der Interaktion willen umfasst, während letztere Form eher situative, zweckgebundene Bedeutungsfestlegungen der beteiligten Akteure beschreibt, deren Ziel ein pragmatisches sich Verständigen im Alltag ist. Diese Verständigung ist also nicht eigentlich auf das Ziel des Fremdverstehens ausgerichtet, sondern folgt vielmehr den eigenen Interessen in der Begegnung und dem Zweck der Begegnung selbst. Zentral für das Alltagsverstehen sind, wie Schiffauer schreibt, „Aushandlungsprozesse" (Schiffauer 2002: 232). Je nach Eigeninteressen und Zielen verhandeln die Akteure, was aus ihrer Position auf welche Art verstanden werden kann und auf welcher Ebene des Verständnisses der Zweck der Kommunikation erfüllt ist, der Prozess des Verstehens also pragmatisch abgebrochen werden kann, weil man sich mit seinem Gegenüber eben darüber verständigt zu haben glaubt, „was Sache ist". Sich zu verständigen ist damit, anders ausgedrückt, ein performativer, situierter, pragmatischer Akt, der gar nicht anvisiert, längerfristig Gemeinsames herzustellen, während „verstehen" eher semantisch referentiell verläuft und also Bezug auf jeweilige Ideensysteme, auf den Kontext oder „die Kultur" des zu Verstehenden nehmen will. Das oben beschriebene Modell interkulturellen Verstehens steht nun gewissermaßen zwischen diesen Formen. Denn zum einen verlangt es eine bewusste Verstehensanstrengung, um den anderen in seiner Andersheit zu verstehen, die jeweilige Situation also aus dessen Perspektive wahrzunehmen und diese Sichtweise zwar als anders, aber als gleichwertig zu achten. Zum anderen hat interkulturelles Verstehen aber auch den Anspruch, im interkulturellen Alltag anwendbar und zielführend zu sein, also auch zweckgebundenes Verstehen in der Alltagspraxis zu ermöglichen und somit diejenige Handlungsfähigkeit zu gewährleisten, die es erlaubt, die eigenen Arbeiten auszuführen oder diejenigen Ziele zu verfolgen, wegen derer man, beispielsweise als Manager oder Entwicklungshelfer, die interkulturellen Kontakte überhaupt erst eingeht. Der Versuch, „verstehen" und „verständigen" zu verbinden und durch die Interaktion eine gemeinsame interkulturelle Wirklichkeit zu schaffen, in der Differenz einerseits als Differenz verstanden und akzeptiert werden soll, andererseits jedoch eigentlich eine Verständigung über die eigenen vorgefertigten Ziele stattfinden sollte, bleibt bei aller Gebundenheit an praktische Belange in jedem Fall also einer Idee des Verstehenwollens verbunden, die sich zumindest dem Prinzip nach auf den anderen und seinen Kontext einlassen und den Versuch unternehmen will, die eigene mit der anderen Perspektive zu etwas Gemeinsamem zu vermitteln.

13 Dass auch die Ansprüche dieser methodischen Verstehensformen komplex bis widersprüchlich sind, zeigt die inzwischen klassische Formulierung Crapanzanos bezüglich der paradoxen ethnologischen Bemühungen „das Fremde" zu verstehen und verstehbar zu machen: „He [der Ethnograph] must render the foreign familiar and preserve its very foreignness at one and the same time." (Crapanzano 1986: 52) Fremdes soll also verstehbar und damit minimiert werden, ohne dass es dabei allerdings seine Fremdheit verlieren darf. Die Aufgabe des Ethnologen wäre in diesem Sinne also gleichzeitig mit dem Fremden, für und über das Fremde zu sprechen.

Dabei wird aber häufig übersehen, dass sich die eigenen Vorstellungen vom richtigen Umgang mit dem Fremden nicht unbedingt mit den Vorstellungen all jener decken, über die geschrieben wird – zumindest nicht mit denen derjenigen, die in einer Kontaktdyade als kulturell Fremde definiert werden und dies sind meist die, die nicht selbst aus der Gesellschaft des Forschers kommen. Eine Diskussion darüber, ob und inwieweit man davon ausgehen darf, dass die hier zugrunde gelegte Ethik des Fremdverstehens – die festlegt, was unter „guten" interkulturellen Kontakten oder effektiver Kommunikation zu verstehen ist und wie diese Ziele zu erreichen sind – für alle Kontaktbeteiligten die gleiche Bedeutung hat, wird selten geführt. Ausnahmen sind beispielsweise Autoren wie Molefi Asante oder die Psychologin Tania Ogay, die kritisieren, dass bisherige Kontaktmodelle zu einseitig von europäisch und/oder amerikanischen Werten und Kontaktidealen ausgehen und daher euro- beziehungsweise anglozentrisch seien (Asante 2001: 71, Ogay 2000: 18f., 35f., Dies. 2001: 119). „Interkulturelles Verstehen" erscheint damit als eine doch sehr spezielle und „gewollte" Form des Verstehens, die spezifischen kulturellen Kontexten entspringt. Sie ist damit nicht der einzige und übliche Weg des Verstehens, der in interkulturellen Settings möglich ist, und jene, die sich ihm nicht verpflichtet fühlen und die interkulturelle Kontaktsituationen nicht per se als eine zwischen Eigenem und Fremdem deuten, können ganz anderen Verstehensformen und Arten des Umgangs mit dem Gegenüber folgen. Während sich also – um das Ganze der Klarheit willen stark pointierend auf das Thema dieser Arbeit zu beziehen – Entwicklungshelfer in Zinder gegenüber den Zinderois meist dem Modell „interkulturellen Verstehens" verpflichtet fühlen, das hier in der spezifischen Ausprägung „partizipativer Entwicklung" zutage tritt, folgen ihre Kontaktpartner in Zinder eher derjenigen Strategie, die man als praktisches Verstehen oder eben auch als alltägliche Verständigung bezeichnen könnte.

Damit unterscheide ich also zwei Verstehensmodi und behaupte, dass der Unterschied zwischen dem „sich Verständigen" und der partizipativen oder interkulturell verstehenden Form der Entwicklungshelfer ein zentrales Moment der Kontakte in Zinder ist – denn es ist die Verschiedenheit der Verstehensmodi, die den Handlungsspielraum der Kontaktpartner von Beginn an gestaltet. Anders als die Entwicklungshelfer, die sich im Kontakt an widersprüchlichen und kaum verhandelbaren Maximen interkulturellen Fremdverstehens orientieren, die die „richtige" Form des Umgangs mit den Zinderois als Fremden festlegen, pflegen die nigrischen Kontaktpartner einen stärker pragmatischen, an der spezifischen Situation orientierten Umgang mit den westlichen Entwicklungshelfern. Fremdverstehen im Sinne alltagspraktischer Verständigung stellt nicht die Fremdheit eines Gegenübers und den Versuch harmonischer Vermittlung zwischen Eigenem und Fremdem in den Mittelpunkt des Verstehensprozesses, sondern vielmehr das zweck- und situationsgebundene Verhandeln eigener Interessen und Vorstellungen aus dem jeweils eigenen Blickwinkel. Somit zielt die situative Verständigung eher auf pragmatische Einigung und situative Bedeutungszuschreibungen in den jeweiligen Begegnungssituationen selbst (Schiffauer 2002: 232), als auf den verstehenden Nachvollzug und die Anerkennung von Differenz. Die beiden Verstehensformen kennzeichnet damit ein unterschiedlicher Zugang zu Differenz: Während interkulturelles Verstehen immer schon von der Differenz des Gegenübers ausgeht (und ausgehen muss), die es erst zu verstehen und dann zu überwinden gilt, geht All-

tagsverständigung von der Ähnlichkeit des jeweils anderen und seiner prinzipiellen Verstehbarkeit im Rahmen der eigenen Vorstellungen, Ziele und Bedeutungsgebungen aus. Während sich aus dem interkulturellen Verstehensmodell ideale Formen des Umgangs mit dem Fremden ableiten, die den verstehenden Nachvollzug durch Dialog, Konsensfindung und synergetische Vermittlung des Eigenen mit dem Fremden in den Vordergrund stellen, konzentriert sich Alltagsverständigung sehr viel mehr auf die aktuelle Praxis der jeweils Interagierenden, auf das „um zu" der Interaktion und auf Aushandlungsprozesse um Bedeutungen, die je nach Situation und Perspektive für gültig erachtet werden (Schiffauer 2002: 232). Den anderen alltagspraktisch zu verstehen bedeutet also, ihn weniger in seiner Eigenheit ernst zu nehmen, als ihn vielmehr immer schon in das Eigene zu inkorporieren und ihn derart in Kategorien des Eigenen zu behandeln, bisweilen auch zu instrumentalisieren. Stellt sich dabei heraus, dass Aushandlungen scheitern, Verständigung sich nicht einstellt und Interaktionen nicht gelingen, erweist sich die angenommene Ähnlichkeit eben als nicht gegeben, und der dann „Fremde" kann beispielsweise ignoriert oder von Interaktionen explizit ausgeschlossen werden, oder aber es wird einfach nur eine neue Begegnungssituation abgewartet, die neue Verhandlungen zulässt.[14]

Zu behaupten, auf Seiten der Zinderois würde man sich einer pragmatischen Form der Interaktion bedienen – was an dieser Stelle notwendigerweise abstrakt beschrieben werden musste –, soll nun jedoch nicht nahelegen, dass soziale Beziehungen in Zinder nicht auch normativ bestimmt seien, denn das sind sie ohne Frage. Auf welche Normen sich nigrische Handelnde in den Kontakten zu Entwicklungshelfern auf welche Weise beziehen, wird in den Kapiteln 4, 6, 7 und 8 noch deutlich werden. Anliegen dieses Abschnitts über Formen des Fremdverstehens und des Umgangs mit dem Fremden war zunächst nur, diese Formen in ihrer Differenz darzulegen. Denn diese Verschiedenheit erlangt dann große Bedeutung, wenn die Formen des Verstehens und die daraus abgeleiteten Formen des Umgangs mit dem Fremden in Begegnungen zwischen Entwicklungshelfern und Zinderois zusammentreffen und wenn diese Formen sich aufgrund ihrer Unterschiedlichkeit nicht problemlos ineinander fügen: Wenn also Menschen, die interkulturelle Begegnungen als Räume für Verhandlungen begreifen, auf solche treffen, die die konsensorientierte Form der Beziehungen von vornherein für nicht diskutierbar halten.

Bevor ich auf diese Begegnungen zu sprechen komme, möchte ich nun aber zunächst auf wissenschaftliche Arbeiten verweisen, die sich auf unterschiedliche Art und Weise, aber immer mit Blick auf eine bestimmte Praxis mit der Thematik des Fremdverstehens beschäftigen und dabei eben auf jenes paradoxe Modell interkul-

14 Vgl. auch Chauveau, Le Pape und Olivier de Sardan 2001, die allerdings die unterschiedlichen Formen des Umgangs mit dem Fremden oder Neuen mit unterschiedlichen normativen Bezugsrahmen in Verbindung bringen, auf die sich die Akteure je nach Situation beziehen.

turellen Verstehens zurückgreifen, dessen unhinterfragt normativer Charakter es als „normalen“ und daher undiskutierbaren Verstehensmodus erscheinen lässt.[15]

Differenz respektieren und die Handhabbarkeit des Fremden sichern: Wissenschaft im Dienst der interkulturellen Zusammenarbeit

Die im Weiteren beispielhaft genannten Arbeiten haben also gemein, dass sie zur Verbesserung unterschiedlicher Formen interkultureller Zusammenarbeit beitragen wollen und dabei ein normativ-paradoxes „Modell interkulturellen Verstehens“ entwerfen oder reproduzieren. Zusammenarbeit unter den Bedingungen kultureller Heterogenität findet seit langem in vielen Bereichen statt, und verschiedene wissenschaftliche Disziplinen beschäftigen sich vor allem seit dem Zweiten Weltkrieg mit den unterschiedlichen Feldern dieser durch die Arbeitspraxis bedingten Kontakte. Die naheliegende Verbindung der Themen interkultureller Kontakt und Entwicklung – wie ich sie in dieser Arbeit hervorheben möchte – bleibt in den meisten Arbeiten allerdings implizit oder wird gar nicht erst hergestellt. Interessanterweise sind es gerade frühe ethnologische Arbeiten über „kolonialen Kulturkontakt“, die jene Verbindung zwischen interkulturellem Austausch und den erhofften Folgen geplanter Interventionen, also „Entwicklung“, noch am deutlichsten betonen. Ab den 1960er-Jahren trennen sich die Forschungsfelder zunächst, und die Ethnologie beschäftigt sich mit den Themen „Entwicklung“ oder „sozialer Wandel“, zunehmend ohne dabei auch auf „kulturelle Kontakte“ einzugehen. Die Thematik „interkultureller Kontakt“ wird von Psychologen, Linguisten und Kommunikationswissenschaftlern aufgegriffen, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg verstärkt darum bemühen, die Verständigung „zwischen Kulturen“ zu fördern. Neben der eigenen multikulturellen Gesellschaft beschäftigen sie sich vor allem mit Problemen im Schüler- und Studentenaustausch oder in internationalen

15 Meiner Einschätzung, dass es sich bei vielen Entwürfen über interkulturelles Verstehen eher um politische beziehungsweise gesellschaftliche Visionen handelt, da es vielen Autoren primäres Anliegen ist, wissenschaftlich begründete Handreichungen für Situationen zu geben, die mit Problemen des Fremdverstehens zu tun haben, entspricht, denke ich, auch folgende Feststellung des Philosophen Christoph Jamme: „In vielen Werken über interkulturelle Kommunikation sucht man vergebens nach metatheoretischen Begründungen für dieselbe, und in der Tat steckt die Theorie der Interkulturalität noch in den Kinderschuhen.“ (Jamme 2003: 184) Denn der theoretische und empirische Mangel dieser Arbeiten geht mit der Konzentration auf praktische Problemlösungen einher. Fehlende Metatheorie und Empirie hängt wiederum auch mit einem Mangel an Interdisziplinarität zusammen, der verhindert, dass stärker theoretisierende philosophische, xenologische oder ethnologische Debatten zum Thema Fremdverstehen einbezogen werden, was die einseitige Orientierung der Arbeiten an jener idealen Verstehensform verstärkt. Der kritische Punkt ist nun nicht, dass dabei normative Setzungen eine Rolle spielen, sondern vielmehr der Umstand, dass zu oft die eigenen Rezeptionsfolien nicht mehr reflektiert werden und so übersehen wird, dass andere möglicherweise anders verstehen.

Geschäftsbeziehungen und bisweilen auch, aber seltener, mit interpersoneller interkultureller Zusammenarbeit im Rahmen der Entwicklungshilfe. In Modellen und Methoden, die nach dem Jahr 1945 entworfen werden, um die dann sogenannte Dritte Welt zu entwickeln, wird die „Fremdheit" oder „Andersheit" derjenigen, die man zu entwickeln sich vorgenommen hat, zunächst nur indirekt thematisiert. Doch die auch von Ethnologen inspirierte partizipative Wende in der Entwicklungsdiskussion der 1980er-Jahre befördert eine neue Debatte um den „kulturellen Faktor" der Entwicklungszusammenarbeit: Entwicklungskooperation wird nun auch explizit als eine Form der interkulturellen Zusammenarbeit verstanden.

Interkulturelle Kontakte: das Verstehen des kulturell Fremden

Schon zu Beginn der Ethnologie als akademischer Disziplin interessierten sich Ethnologen für Fragen der „Entwicklung", was insofern nicht verwundert, als die Herausbildung der Ethnologie als Universitätsfach in eine Zeit fällt, in der die Idee der Evolution im Zentrum wissenschaftlichen Denkens stand. Mit der Vorstellung, dass es nicht nur biologische, sondern auch soziale, kulturelle, wirtschaftliche, religiöse und technische Entwicklungsprozesse gibt, ist schon in der frühen Ethnologie häufig der Gedanke verknüpft, auf diese Prozesse Einfluss nehmen zu wollen, sie durchschauen und vorhersehen zu wollen, um sie dann lenken oder ihre Geschwindigkeit bestimmen zu können. Diese gedankliche Verknüpfung von Entwicklung und Planbarkeit der Entwicklung prägte frühe Überlegungen in Bezug auf die Gesellschaften Europas ebenso wie spätere ethnologische, die sich auf außereuropäische Gesellschaften bezogen – Überlegungen, die sich dann in National- und Kolonialpolitiken genauso äußerten wie sie sich heute in Entwicklungspolitiken niederschlagen. Die Idee, Veränderungen bis zu einem gewissen Grad planen zu können, hängt nicht unwesentlich mit der Beobachtung zusammen, dass jene Veränderungen durch den Einfluss einer Kultur, Gesellschaft, Wirtschaftsform oder Zivilisationsstufe auf eine andere, also durch Kontakte ausgelöst werden können. Den Gedanken, dass Kontakte unterschiedlicher „Kulturen" und damit auch interkulturelle Kontakte einzelner Menschen ein wesentlicher Anstoß für Prozesse des Wandels und der Entwicklung sein können, verfolgte man in der Ethnologie intensiv vom Ende des 19. Jahrhunderts bis in die 1950er-Jahre, was sogar so weit geht, dass „Kulturkontakt" und „kultureller" beziehungsweise „sozialer Wandel" zeitweilig als Synonyme verstanden wurden. Während die Diffusionisten eher an der Rekonstruktion historischer Kontakte interessiert waren, orientierten sich in den 1920er- bis 1950er-Jahren beispielsweise britische Funktionalisten eher an der aktuellen politischen Praxis: Für sie (aber auch für andere europäische Ethnologen) stellten die Fragen der politischen Gestaltung und Verwaltung der Kolonien in Afrika den historischen und praktischen Rahmen ihrer Überlegungen zum Thema „Kulturkontakt" und „Entwicklung". Sie hoffen, durch ihr Wissen um die Gesellschaften oder Kulturen Afrikas und durch ihre Analysen des beobachtbaren „Kulturwandels" etwas zur Harmonisierung der Kontakte beitragen zu können. Insbesondere sahen diese Ethnologen die Existenz vieler afrikanischer Kulturen in Gefahr und glaubten, dass ihr Wissen helfen könnte, die oft als katastrophal wahrgenommenen Folgen des kolonialen Kontakts abzuwenden und

den Kontaktverlauf besser steuern zu können. In ihren anwendungsorientierten Arbeiten wird deutlich, dass die Definition wissenschaftlicher Problemlagen sowie die erarbeiteten anwendungsorientierten Problemlösungen mit der politischen Praxis oder zumindest mit den Zielvorgaben derselben in Wechselwirkung treten. Das heißt, sowohl die Definition der Probleme als auch deren Lösungen sind bereits auf die Erfordernisse der Praxis ausgerichtet.

Koloniale Ethnologie und Kulturkontakt

Die wohl bekanntesten Arbeiten dieser Zeit zu diesem Thema wurden von Malinowski verfasst, der schon Ende der 1920er-Jahre die Zukunft der Ethnologie in ihrer Praxisorientierung sah (Malinowski 1929, 1961[1945]: 1-13). Ethnologen sah Malinowski als *anthropological engineers*, die Wandlungsprozesse begleiten und den betroffenen Gesellschaften helfen sollten, sich wo nötig an die neuen Bedingungen anzupassen. Gleichzeitig sollten Ethnologen aber auch dazu beitragen, diese Gesellschaften, deren sozialer Zusammenhalt sich aufzulösen drohte, in ihrer Eigenart zu schützen (vgl. auch Mair 1934). Ebenso wie Malinowski tendieren auch die im kolonialen Kontext praxisorientiert arbeitenden Ethnologen oder Soziologen Richard Thurnwald, Renée Maunier oder Max Gluckman dazu, Modelle von Kontakt und Kontaktfolgen zu entwerfen, die nie nur die Kontakte und Kontaktverläufe beschreiben helfen: Immer spiegeln ihre Entwürfe auch die idealen Ziele wider, auf die hin die Wissenschaftler die koloniale Kontaktpraxis ausgerichtet sehen wollen. Dieses normative Moment wird vor allem in der Umschreibung der Kontaktergebnisse deutlich, die zugleich immer auch die idealen Kontaktziele beschreiben. Ihren idealisierten Ausdruck finden die anzustrebenden Kontaktziele und -ergebnisse dann in Begriffen wie *third culture*, *new composite culture*, *tertium quid* oder *new cultural reality* bei Malinowski (Malinowski 1938: viii, xxxvi, 1961[1945]: 73); Fusion und *new civilisation* bei Thurnwald (Thurnwald 1931: 165, 1973[1935]: u.a. 367); der Kolonialsoziologe Maunier wählt die Begriffe *agrégation* oder *fusion* (Maunier 1949: xi, 39, 118ff); und für Max Gluckmans Perspektive sind soziale Kohäsion, Integration, Synthese und Equilibrium entscheidende Stichworte (z.B. Gluckman 1966[1947], Gluckman 1979[1958], vgl. auch Kuper 1996[1973]: 139 und Ders. 1999). All diese Begriffe scheinen weniger ein durch die Ethnologen beobachtetes tatsächliches Kontaktergebnis zu benennen. Sie beschreiben vielmehr die vermeintlich beste (das heißt, erfolgreichste, funktionalste oder integrativste) Lösung der kolonialen Kontaktprobleme: ein neu entstandenes, konfliktfreies oder konfliktarmes Miteinander zwischen der Gruppe, beziehungsweise „der Kultur" der Kolonisierten und der der Kolonisatoren, bei weiterhin bestehender kultureller Differenz zwischen denselben.

Diese dabei entworfene „beste" Gestalt der Kontakte verweist auf das bereits beschriebene idealisierte Modell des Umgangs miteinander, das auf der einen Seite der Idee folgt, durch den Kontakt die Differenz der Afrikaner zu den Europäern zu reduzieren, indem diese in Richtung einer europäischen Zivilisation entwickelt werden. Auf der anderen Seite spiegelt sich hier aber auch die Auffassung wider, dass das Anderssein der Kolonisierten zumindest teilweise erhalten bleiben solle. Die „Eigenarten" der Afrikaner und ihrer „Kulturen" sollten also immer nur so weit reduziert werden, wie es jeweils für nötig erachtet wird – weil sie beispiels-

weise für den Erhalt politischer und sozialer Stabilität funktional notwendig sind, weil Differenz aus ethnologischen Interessen, relativistischen Überlegungen oder ethischen Gründen als prinzipiell erhaltenswert erscheint, bisweilen aber auch, weil sogenannte „rassische" Differenz sowieso als unüberwindbar gedacht wird.

Die Arbeiten der Kolonialethnologen drücken damit ein Spannungsverhältnis aus, das dem vom Historiker Jürgen Osterhammel formulierten „Differenzaxiom" (Osterhammel 1995: 113) der kolonialen Herrschaft ähnelt. Nach Osterhammel beinhaltet der koloniale Diskurs ein Spannungsverhältnis bezüglich seiner Haltung gegenüber der Differenz zwischen den Kolonisierten und den Kolonisatoren, und diese Spannung lässt nicht nur politische Zielvorgaben, sondern auch die verfolgte Politik oft widersprüchlich erscheinen. Zum einen bestehe, so erklärt Osterhammel diese Spannung, ein Konsens über die Notwendigkeit der Veränderung der Kolonisierten und sogar der altruistischen Hilfe für sie, was bedeuten würde, dass man ihre Differenz zu den Kolonisatoren überwinden, die Kolonisierten also den Kolonisatoren durch „Zivilisierung" oder „Entwicklung" angleichen sollte (Osterhammel 1995: 115f.). Zum anderen aber bestehe nun seitens der Kolonisatoren eben auch ein Differenzaxiom, das von gegebener, prinzipieller, nicht überwindbarer und nicht zu überwinden beabsichtigter Differenz ausgehe, da die Kolonisatoren weder „rassisch" definierte noch andere Unterschiede, beispielsweise in der Verfasstheit des menschlichen Geistes, überwinden wollen oder glauben überwinden zu können (Osterhammel 1995: 113-115).[16] Den Unterschied zwischen politischen und ethnologischen Ansätzen sehe ich darin, dass die oben genannten Ethnologen die Differenz, die erhalten bleiben soll, positiver bewerten als die politischen Herr-

16 Vgl. zur Ambivalenz der kolonialen Ziele und Methoden auch Eckert 2005 und Osterhammel 2005.

Auch das von Lord Lugard 1922 formulierte „Doppelte Mandat" in Afrika zeigt beispielsweise jene doppelte – oder besser paradoxe – Zielsetzung. Zum einen wird dabei die moralische Pflicht und Verantwortung postuliert, den Kolonisierten die Zivilisation zu bringen, sie also in Richtung des „Eigenen" zu entwickeln, gleichzeitig aber zeigen sich die Kolonisatoren überzeugt, dass sich die Kolonisierten von ihnen unterscheiden und daher ohnehin immer anders bleiben werden (und daher die, ebenfalls moralische, Pflicht zur europäischen Herrschaft und Vormundschaft immer notwendig bleiben werde). Die aus diesen Gedanken resultierende politische Herrschaftsstrategie der *indirect rule* (oder franz. *association*) versucht, beide Ziele zu verbinden: Die Differenz zu den Kolonisierten soll ihr zufolge zum einen anerkannt werden und als solche sogar in neue politische Formen integriert werden, gleichzeitig soll jene Differenz aber eben gerade für das Erreichen kolonialer Ziele wie Entwicklung, Zivilisierung oder Herrschaftssicherung genutzt werden, dafür also, die Differenz selbst zu minimieren. Langfristiges Ziel ist am Ende dann eine politische Praxis, die auch von den (ja eigentlich differenten) Afrikanern mitgetragen würde, da koloniale Herrschaft sich am Ende ja komplementär aus afrikanischen und europäischen Interessen und Möglichkeiten zusammensetzen würde. Dabei müsste diese neue Gemeinschaftlichkeit idealerweise sowohl exakt den Vorstellungen der Europäer entsprechen als auch im Einklang mit den Vorstellungen und Praktiken der Afrikaner stehen – die sich dann aber andererseits immer auch noch von den Europäern unterscheiden dürften ... Ein paradoxes Ziel, das dementsprechend dann ja auch nicht zu realisieren war.

scher – nämlich als prinzipiell erhaltenswerte kulturelle Differenz und als einen notwendigen Baustein für die angestrebte Form friedlichen Zusammenlebens in den Kolonien. Gleichzeitig aber sind auch sie sich einig, dass der vor sich gehende und zu unterstützende Wandel auf Anpassungsprozesse und damit auf Minimierung der Differenz, also auf „Fortschritt" und „Entwicklung" hinausläuft und hinauslaufen sollte. Die positive Wertschätzung einer meist auch als kulturell definierten Differenz der anderen zum Eigenen bei gleichzeitigem Konsens über die Angleichung eben dieser anderen an eine „höhere", „entwickeltere" oder „modernere" Kultur oder Gesellschaft führt in diesen Arbeiten, die zu einer ethnologisch informierten Verbesserung der politischen Praxis beitragen wollen, bisweilen zur Konstruktion von Kontaktmodellen, die, was ethisch nachvollziehbar ist, zwar beide Anforderungen vereinen, logisch wie praktisch damit aber in Widersprüche führen müssen. Probst, Deutsch et al. schreiben über dieses Paradox, dass es wohl den Versuch der kolonialen Ethnologen darstelle, dasjenige zu fassen, was man koloniale Moderne nennen könnte, nämlich die Spannung zwischen Fortschrittsidealen einerseits und der Angst vor der Desintegration und dem Zerfall afrikanischer Gesellschaften andererseits. Diese Spannung suchten Ethnologen in Konzeptionen wie „sozialer Kohäsion" und „Equilibrium", „Fusion" oder „dritter Kultur" aufzulösen und verfolgten so, im Gewand der Frage nach Wandel, doch immer nur die Möglichkeiten harmonischer Kontakte und der Wiederherstellung von Stabilität (Probst, Deutsch et al. 2002: 4ff). In diesem Sinne handelt es sich bei ihren Entwürfen kolonialer Kontakte stets auch um Versuche, europäische und afrikanische kulturelle Formen so zu vermitteln, dass am Ende ein neues integriertes Ganzes entstehen kann – ein Ganzes allerdings, das trotz Synthese oder Fusion nicht die Ziele aufgibt, die sich mit der kolonialen Praxis verbinden.

Ein ähnliches Problem zeigt sich in jenen ethnologischen Arbeiten zum Thema „interkulturelle Kontakte", die in den USA in den 1930er- bis 1950er-Jahren entstanden sind. Mit dem Eintritt der USA in den zweiten Weltkrieg im Jahr 1941 wird auch in der auf Kultur und Persönlichkeit ausgerichteten Forschung die Forderung nach praxisrelevanter, anwendbarer kulturanthropologischer Arbeit lauter. Ein Hauptinteresse der anwendungsorientierten *Culture-and-Personality*-Ethnologen dieser Zeit liegt dabei auf (vergleichenden) Studien des sogenannten „Nationalcharakters" vor allem der Kriegsgegner und der Verbündeten der USA. Man erhoffte sich, damit einen relevanten Beitrag zur Kriegspolitik leisten zu können, indem man je typische, national gültige Persönlichkeitsmerkmale herausarbeitete, die das Denken und Handeln jener erklären und vorhersehbar machen sollten, mit denen US-Amerikaner (vor allem natürlich Soldaten) im Krieg, aber auch danach zu tun haben könnten (vgl. u.a. Benedict 2001[1946], Mead und Métraux 1971 [1953]). Die interkulturellen Kontakte sollten also geplant und vorbereitet werden (Mead 1979: 148). Aufs Ganze gesehen war die politische Vision dieser US-amerikanischen Ethnologen dabei die einer Welt, in der alle Nationen einer neuen demokratischen Nachkriegsweltordnung zustimmen, dabei aber dennoch ihre unterschiedlichen nationalen Charaktere erhalten können – solange sie mit demokratischen Werten vereinbar sind. Im Angesicht von Faschismus und Krieg versuchten diese Kulturanthropologen also mit ihrer wissenschaftlichen Arbeit dazu beizutragen, eine friedliche, freiheitliche, nichtautoritäre Weltordnung zu schaffen, in der im Rahmen demokratischer Einheit kulturelle Vielfalt bestehen kann. Die schon für Boas' Überlegungen charakteristische Gleichzeitigkeit einer universalen

humanistischen Weltethik und der Betonung kultureller Relativität setzte sich hier fort und resultierte in Arbeiten, die auf der einen Seite kulturelle Differenz hochschätzten und sie in Nationalcharakteren sogar festschrieben, auf der anderen Seite jedoch auch den Zwang zur Vereinheitlichung anmahnten, um eine neue gemeinsame Weltordnung errichten zu können (vgl. Mead 1965[1942], Linton 1945: 220).[17]

Interkulturelle Kontakte: Austausch zwischen kulturell geprägten Persönlichkeiten

Die genannte US-amerikanische kulturanthropologische Beschäftigung mit Nationalcharakteren zeigt, neben jenem paradoxen Ideal vom Umgang mit kultureller Differenz, dass hier die Themen Kulturkontakt und Kulturwandel nicht mehr gemeinsam diskutiert werden. Der Interessenschwerpunkt hatte sich auf die kulturell geprägte Persönlichkeit verschoben, also auf die Person als Kulturträger, die in spezifischen Kontexten (wie z.B. im Krieg) mit anderen in nun „interkulturellen" Kontakt tritt. Auch in anderer Hinsicht verschiebt die US-amerikanische Kultur- und Persönlichkeitsforschung die Perspektive der weiteren, dann nicht mehr von Ethnologen dominierten Forschung zum Thema „interkulturelle Kontakte": Am Ausgangspunkt der Forschung steht nun nicht mehr der Blick auf das Fremde oder die kulturell Fremden, sondern vielmehr die Probleme von Vertretern der eigenen Gesellschaft in der Fremde. Während die „fremde Kultur", ihr Wandel und ihre Entwicklungen auch nach dem Jahr 1945 noch ethnologische Themen waren, rücken für andere Disziplinen, die auch von der Culture-Personality-School inspiriert wurden, sogenannte *expatriates* oder *temporary sojourners* und ihre Probleme im Ausland ins Blickfeld. Bis heute hat sich um diese praxisnahe Themenstellung ein fast unüberschaubares, multidisziplinäres Forschungsfeld entwickelt, das, obwohl es in den 1960er-Jahren maßgeblich von Ethnologen wie Edward T. Hall oder Kalervo Oberg (v.a. Hall 1973[1959], und Oberg 1960) initiiert wurde, bis heute kaum von Ethnologen bearbeitet wird. Dominante Disziplinen, die sich bis heute intensiv und anwendungsorientiert mit dem Gegenstand „interkulturelle Kontakte", „interkulturelle Kommunikation" oder „interkulturelles Handeln" auseinan-

17 Stocking spricht von einem „double standard of cultural evaluation" (Stocking 1979: 47) und schreibt über diese Spannung im Denken Boas', dass dieser neben der Betonung der Universalität menschlicher Vernunft die Idee der Relativität kultureller Werte als externen Referenzpunkt benötigte, um die „moderne Zivilisation" von dort aus kritisieren zu können. Für Linton spiegelt sich hier die politische Notwendigkeit, nach *einer* Wissenschaft vom Menschen zu streben: einer Wissenschaft, die sich sowohl mit der Suche nach universalen Organisationsprinzipien und anthropologischen Gemeinsamkeiten beschäftigt als auch mit dem Erkennen kultureller Differenz. Beides sei für die wissenschaftlich fundierte Planung der Zukunft wichtig, um Krisen wie Faschismus oder den Zweiten Weltkrieg in Zukunft vermeiden zu können (Linton 1945). Solchem Ansinnen gegenüber kritisch, schreibt Eric Wolf im Jahr 1962, dass eine Verbindung zwischen Ethnologie und Anwendung ernsthaft eigentlich nicht möglich sei: „Applied Anthropology, by definition, represents a reaction against cultural relativism, since it does not regard the culture that is applying anthropology as the equal of the culture to which anthropology is to be applied." (Wolf 1962, zitiert nach Gardner und Lewis 1996: 28)

dersetzen, sind die Psychologie (vor allem die Cross Cultural Psychology), angewandten Sprachwissenschaften und die Kommunikationswissenschaften, in deren Kontext sich in den USA seit den 1960er-Jahren die sehr aktive Forschungsgruppe der Intercultural Communication Researchers entwickelte (Rogers und Hart 2002). International bemüht sich mittlerweile allerdings fast jede sprach-, sozial- und kulturwissenschaftliche Disziplin, Aspekte des Interkulturellen oder das Thema „Interkulturalität" in ihren Gegenstandbereich aufzunehmen (vgl. Lüsebrink 2005: 6). Selbst die Wirtschaftswissenschaften begannen sich nach dem Erfolg der südostasiatischen „Tigerstaaten" für das Thema kulturell spezifischer Wirtschaftsstile zu interessieren, und heute sind in großen Unternehmen Fortbildungen zu kulturell spezifischen Verhandlungsstilen oder zum richtigen Verhalten „in einer anderen Kultur" durchaus gängig. Insgesamt besteht eine enge Wechselwirkung zwischen akademischer Forschung und den praktischen Problemen interkultureller Praxis: Von verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen werden Probleme interkultureller Verständigung thematisiert und zu beheben versucht, seien dies Probleme im Kontext der jeweils eigenen „multikulturellen" Gesellschaft, solche im Rahmen von Schüler- und Studentenaustausch oder interkulturelle Probleme in der multi- beziehungsweise internationalen beruflichen Zusammenarbeit, in Strukturen wie dem Militär, in Entwicklungsorganisationen oder eben Wirtschaftsunternehmen.

Augenfällig bei den meisten dieser anwendungsorientierten wissenschaftlichen Arbeiten ist, dass inter-„kulturelle" Kontakte eben deshalb als problematisch gedacht werden, weil zwischen den Kontaktbeteiligten Unterschiede bestehen, die meist als kulturelle Differenzen gefasst werden. Unabhängig davon, wie nun Kultur jeweils genau verstanden wird, wird sie doch meist essentialisiert, und die Unterschiede zwischen den einzelnen Kulturen gelten stets als Ursache von Problemen, Missverständnissen und Konflikten und damit als Hindernis für „gute" interkulturelle Kontakte. Mit der Bestimmung des Forschungsgegenstandes als Problem geht die Zielsetzung praxisorientierter Forschung einher, dieses Problem zu lösen, also einen Weg zu finden, der es ermöglicht, die kulturelle Differenz auf eine Weise zu überwinden, dass Kontakte möglich werden, die als „gut" betrachtet werden können. „Gut" bezieht sich dabei einerseits darauf, dass die jeweils spezifischen, durch die Praxis vorgegebenen Ziele des Kontakts erreicht werden – die Kontakte also effektiv oder zielführend werden (u.a. Gudykunst 2002: 184ff, Thomas 1996a: 15). „Gut" bezieht sich andererseits aber auch darauf, dass Kontaktverlauf und Kontaktergebnis einer von den Forschern implizierten „Ethik des Fremdverstehens" entsprechen: einer Ethik, die Verstehen im Sinne eines angemessenen Umgangs mit kultureller Differenz begreift, der schließlich in Konsensfindung mündet. Das bedeutet, dass sich die Kontaktpartner dann nicht nur pragmatisch verständigt haben, sondern darüber hinaus auch auf inhaltlicher Ebene eine Einigung erreicht, also eine neue Gemeinsamkeit geschaffen haben.

Die zentralen Begriffe, die solche Prozesse interkulturellen Verstehens beschreiben, sind Anpassung *(adaptation)*, Angleichung *(adjustment)*, Einpassung *(accommodation)*, Akkulturation *(acculturation)* oder eben Verstehen. Begriffe, die das erwünschte Ergebnis dieses Verstehensprozesses beschreiben, also entweder das Verhalten der Verstehenden in Bezug auf ihr Gegenüber oder die aus dem Kontakt neu entstandene kulturelle Form, sind in den Werken der Psychologen Stephen Bochner oder Alexander Thomas beispielsweise jener der Synthese, näm-

lich der Synthese zuvor verschiedener kultureller Merkmale der Kontaktpartner zu einer dritten Kultur oder zu einer neuen Ganzheit (Bochner 1982: 27, Thomas 1996b: 115), Thomas spricht auch von „kultureller Synergie" (Thomas 2003: 467ff), der interkulturelle Kommunikationsforscher Bennett schreibt von „Integration" als dem besten Ergebnis interkultureller Kontakte (Bennett 1998: 26, 29f.), der Romanist und interkulturelle Kommunikationsforscher Hans-Jürgen Lüsebrink wählt dafür den Begriff „Interkultur" (Lüsebrink 2003: 314) und einer der Gründerväter der sogenannten Interkulturellen Germanistik, Alois Wierlacher, spricht wiederum von „Interkulturalität" (Wierlacher 2003). Dieser Begriff beschreibt nach Wierlacher nicht nur ein auf Verständigung ausgerichtetes Verhalten (Wierlacher 2003: 257), sondern auch ein „Prinzip der Partnerschaft" und ist somit „zugleich Ausdruck und Programm eines Verständigungswillens, der … auf der Anerkennung der Gleichursprünglichkeit und Gleichberechtigung der Partner beruht" (Wierlacher 2003: 259). Interkulturalität erlaubt damit die Anerkennung der Differenz bei gleichzeitiger Konstruktion eines gemeinsamen Dritten, einer dann interkulturellen Wirklichkeit.[18] Gemeinsam ist den genannten Begriffen, dass sie eben dieses einvernehmliche Ergebnis interkultureller Kontakte beschreiben: Im und durch den Kontakt konstruieren die Akteure eine neue, gemeinsame, soziale und interkulturelle Wirklichkeit, durch die sie die vorherige (kulturelle) Trennung überwinden. Erreicht wird dieses neue (wenn auch meist zeitlich begrenzte) Dritte, indem die Kontaktbeteiligten bereitwillig aufeinander zugehen und dabei ihre Unterschiede zu einer neuen, dann interkulturellen Gemeinsamkeit verschmelzen, oder aktiver: aushandeln – ohne jedoch, dass sich einer der Kontaktpartner dabei „verbiegen" müsste.

Nicht zuletzt wird hier deutlich, dass auch diese Arbeiten, die zur Verbesserung der interkulturellen Praxis beitragen wollen, ihre Modell des Fremdverstehens weniger aus der Beobachtung des Verlaufs realer Kontakte ableiten als vielmehr aus dem Gewollten – aus einer Ethik des Fremdverstehens. Doch, um dies nochmals zu betonen, liegt darin selbst noch kein Problem, schwierig wird es erst, wenn jene Visionen und Ideale in Kontaktsituationen hineingetragen werden, die beispielsweise die idealen Ausgangsbedingungen wie gegenseitigen Verständigungswillen gar nicht aufweisen. Insgesamt zeigt sich in der interkulturellen Kontaktforschung damit ebenfalls diejenige Denkfigur, die ich schon weiter oben skizzierte: Zum einen ist da die grundsätzliche Affirmation kultureller Diversität im Allgemeinen, die der gleichzeitig negativen Bewertung der kulturellen Differenz von Kontaktpartnern im Besonderen gegenübersteht – negativ, weil kulturelle

18 Vgl. auch Hahn und Platz 1999: „Interkulturelle Kommunikation gilt als wesentliche Voraussetzung für die friedliche Koexistenz der Kulturen. Interkulturalität erscheint somit als Modell für die Entstehung einer politisch bejahten multikulturellen Weltgesellschaft." (Hahn und Platz 1999: 1) Peter Brenner bemerkt in diesem Sinne in seinem Buch „Kultur als Wissenschaft", dass man sich in der Interkulturellen Germanistik wohl bereits daran gewöhnt habe, „in subventionsträchtigen Kategorien der Weltverbesserung zu denken", und man dabei zu vergessen drohe, dass sie eigentlich keine „Gesinnungswissenschaft" sei und ihre Aufgabe eigentlich nicht die interkulturelle Ausbildung für die Praxis in Industrie und internationaler Zusammenarbeit und damit für die Umsetzung politischer Zielvorgaben sei (Brenner 2003: 60).

Differenz potentiell konfliktauslösend ist und Verstehen verhindert. Zum anderen wird eine ideale Kontaktform entworfen, die Probleme löst, indem sie beide Bewertungen von Differenz miteinander zu vereinen sucht – indem also Differenz sowohl minimiert als auch anerkannt wird –, um so dem normativ gesetzten Ziel einer effektiven Kommunikation gerecht zu werden. Differenz muss also reduziert werden, indem man sie beispielsweise als kulturelles Phänomen zu erklären lernt und so das unbestimmte Fremde im Bezug auf das Eigene bestimmbar macht. Gleichzeitig aber – und hier beginnt es, paradox zu werden – wird in anwendungsorientierten Ansätzen kulturelle Differenz auch positiv bewertet, denn sie gilt als Bereicherung und als Quelle von Innovation. Kulturelle Vielfalt gilt damit als eine erhaltenswerte Ressource, die, um genutzt werden zu können, bewahrt und mit dem Eigenen verbunden werden muss.[19] Indem man also das kulturell Fremde als Fremdes zu verstehen versucht und versucht, es in seiner Fremdheit mit dem Eigenen zu vermitteln, „Brücken" zu schlagen, „Dialoge" zu führen, „Synthesen" zu bilden oder „Konsens" zu finden, kann kulturelle Differenz nicht nur erhalten, sondern eben auch als Bereicherung erfahren werden. Die Psychologin Tania Ogay, die interkulturelle Kontakte im Rahmen eines innerschweizerischen Austauschs zwischen romanischen und alemannischen Schülern untersuchte und mit bestehenden Modellen interkultureller Kommunikation abglich, schreibt dazu: „En effet, la différence est tantôt perçue comme un enrichissement et donc valorisée, tantôt comme une menace pour l'unité et minimisée, si ce n'est niée." (Ogay 2001: 113) Diese paradoxe Haltung gegenüber kultureller Differenz, die sie sowohl in den Kontaktmodellen als auch in den Aussagen der Schüler findet, fasst sie dann mit dem Satz zusammen: „… oui à la diversité, mais non à la différence" (Ogay 2001: 114).

Der Frage, wie sich diese paradoxe Bewertung kultureller Differenz entwickelt hat, kann ich hier leider nicht weiter nachgehen. Es scheint aber, als resultiere sie aus der Vermengung von Ideologie und praktischem Interesse, aus dem Wunsch, ethisch „richtig" zu handeln und dabei dennoch die Ziele der jeweiligen Praxis nicht aus den Augen zu verlieren.[20] Darüber hinaus scheint die Paradoxie aber auch in einem paradoxen und außerdem essentialistischen Kulturbegriff zu grün-

19 Zu Beginn ihres Buchs *Culture Shock*, das das Konfliktpotential interkultureller Kontakte, ihre Probleme und die möglichen praktischen Problemlösungen thematisiert, schreiben Colleen Ward, Stephen Bochner und Adrian Furnham beispielsweise: „Throughout this book, our approach will be to regard cultural diversity an absolute given, as highly desirable, and probably an essential condition for the future survival of humankind. All applied interventions aimed at increasing harmony among culturally diverse individuals and groups will be based on that core idea." (Ward, Bochner und Furnham 2001: 17)

20 Die beschriebene paradoxe Denkfigur wird auch in philosophisch-ideengeschichtlichen oder gesellschaftskritischen Arbeiten aufgezeigt, wie beispielsweise bei Mersch 1997, Rottenburg 2006 oder Taguieff 1988. Povinelli 2001 diskutiert das Paradox vor dem Hintergrund liberaler Ideologie und tendenziell repressiver sozialer Praxis im Kontext liberal-demokratischer Nationalstaaten: „If the message adressing the liberal public might be ‚begin with the doable' the message adressing radical worlds is ‚be other so that we will not ossify, but be in such a way that we are not undone, that is make yourself doable for us.' "(Povinelli 2001: 329)

den, der sowohl die Einzigartigkeit und historische Begrenztheit kultureller Formen betont, als er auch deren jeweiligen Anspruch auf universelle Gültigkeit eben dieser Eigenart anzuerkennen vorgibt. Auch Ethnologen haben an diesem paradoxen Kulturbegriff, der sich oftmals in anwendungsorientierten Arbeiten zum Thema Fremdverstehen wiederfindet, seit den kulturrelativistischen Anfängen mitgearbeitet (vgl. Dahlén 1997 zum Kulturbegriff bei „Interkulturalisten" und seinen ethnologischen Wurzeln). Der Anspruch der Ethnologie, als Übersetzungswissenschaft zwischen „Kulturen" zu fungieren und Brücken des Verstehens zum „kulturell Fremden" zu schlagen, scheint zunächst nur plausibel, wenn man von der Einheit in der Vielfalt der „Kulturen" ausgeht – von einer zwar immer schon vorausgesetzten Einheit, der durch den Verstehensprozess Form gegeben werden soll.[21] Dieses Streben nach Verstehen oder Übersetzung machte es allerdings, wie Martin Fuchs schreibt, notwendig, Kulturen zur fassbaren objektiven Einheiten zu verdinglichen, sie vom Handeln der Menschen loszulösen (Fuchs 1997: 142) und damit Menschen zu bloßen Kulturträgern zu machen, die man versteht, wenn man ihre Kultur versteht. Fuchs schreibt: „Die Gleichzeitigkeit von Respektierung der Differenz und – erstrebter – Handhabbarkeit des Anderen dürfte entscheidend gewesen sein für den Erfolg der Kulturmetapher." (Fuchs 1997: 142) Die Einheit in der Vielfalt (und umgekehrt) zu betonen ist damit nicht nur ethischen Ansprüchen geschuldet, sondern damals wie heute auch pragmatischen, denn jene „Handhabbarkeit des Anderen" zu erreichen ist stets auch Ziel der praxisorientierten Forschung zum Thema interkulturelle Kontakte oder Entwicklung.[22]

21 Vgl. Streck 2004 zu verschiedenen Übersetzungsbegriffen. Er selbst sieht in der Ethnologie gerade diejenige Wissenschaft, die Übersetzbarkeit nicht von vornherein von unterstellter Sinngleichheit – der Einheit in der Vielfalt – abhängig macht, sondern die auch die Möglichkeit des Brückenschlags „zwischen Ungleichheiten" (Streck 2004: 55) in Betracht zieht.

22 Ogay (2001) erklärt dieses Paradox recht überzeugend mit der Schwierigkeit, im öffentlichen wie im wissenschaftlichen Diskurs um interkulturelle Kontakte das Verhältnis zweier Ebenen zueinander in den Griff zu bekommen: die Ebenen des handelnden Individuums, dessen Differenz im direkten Kontakt störend wirkt, und die Ebene der Kultur, deren Vielfalt man grundsätzlich bejaht. Da man sich aber nicht einig ist, wie das Verhältnis von Kultur und Individuum nun zu verstehen sei, fordert man eben beides gleichzeitig. Diese Vereinfachung findet sich heute auch in anwendungsorientierten Arbeiten über interkulturelle Kommunikation und ist, wie ich vermute, auch den praktischen Anforderungen nach reproduzierbaren, fixierten, vermeintlich eindeutigen Definitionen von Kultur, Kulturmerkmalen und kulturellen Einheiten geschuldet, die in der Beratungspraxis leichter zu vermitteln sind als ein offenes, flexibles Konzept von Kultur und kultureller Differenz (vgl. Dahlén 1997, vgl. auch Fuchs 2001: 18f.). Die Loslösung „der Kultur" von handelnden Menschen und ihre Operationalisierung in einzelne Kulturmerkmale (wie die Dimensionen nach Hofstede (u.a. Hofstede 1993) oder die Kulturstandards des Psychologen Thomas (Thomas 1996b) machen es Beratern wie Kunden einfacher, Differenz zu benennen und zu handhaben. Der Ethnologe Alois Moosmüller schlägt aufgrund dieser Problematik vor, mit zwei Kulturbegriffen zu arbeiten: mit einem für differenziertes wissenschaftliches Reflektieren und mit einem anderen, statischen Begriff für die praktische Beratungsarbeit (Moosmüller 2000: 26ff, 29).

Der Weg zu einer Form des interkulturellen Kontaktes, die es erlaubt, Eigenes zu erhalten und es zugleich mit dem Fremden in harmonische Übereinstimmung zu bringen, die es also erlaubt, Differenz zu belassen und sie gleichzeitig zu vereinnahmen, ist dabei das interkulturelle Verstehen selbst. Denn dieses Verstehensmodell vereint das aufklärerische Moment des Erklärens von Unverstandenem mithilfe vermeintlich universaler, letztlich aber doch eher eigener Kategorien und Objektivierungen mit einem idealistischen, kultur- und wertrelativistischen Moment des Verstehens als Respektieren des Fremden am Fremden. Diese gegenläufigen Bewegungen des Verstehens beschreiben recht anschaulich die Widersprüchlichkeit des Ideals vom Umgang mit Differenz, demgemäß sich Vereinnahmung des Fremden und bleibende Fremdheit gar nicht widersprechen.[23]

> „Ainsi, le discours *interculturally correct* ... repose sur deux stratégies argumentatives dont la combinaison produit un discours contradictoire." (Ogay 2001: 114, vgl. auch Ogay 2000: 235f.)

Diskursiv erlaubt „interkulturelles Verstehen" also die Verbindung von Widersprüchen und kann damit auch eine ideelle Zielvorgabe darstellen, der gemäß durch gegenseitiges Wissen voneinander, durch Vermittlung, Dialog und die Suche nach Konsens gemeinsame Interkulturalität – das heißt, das interkulturelle „verstanden-Haben" – hergestellt werden kann. „Interkulturelles Verstehen" ist so aber weder eine Beschreibung des tatsächlichen Verlaufs von Kontakten noch ein stimmiges, praktikables Modell für die Praxis.

Entwicklungszusammenarbeit: Zusammenarbeit mit dem „Fremden"

Eine der eben beschriebenen analoge Problematik findet sich auch im Bereich der Entwicklungszusammenarbeit, denn auch hier spielt das Thema der Zusammenarbeit unter den Bedingungen kultureller Heterogenität eine Rolle und damit auch die Frage nach dem „richtigen" Umgang mit dem „Fremden". Die Frage stellt sich bereits auf der sehr abstrakten Ebene der Entwicklungsmodelle und -methoden, aber auch auf der Ebene der Diskurse jener, die direkter in die Praxis der Entwicklungspolitik und -zusammenarbeit involviert sind, und schließlich stellt sich die Frage nach dem angemessenen Umgang mit dem „Fremden" dann auch in der interpersonellen Zusammenarbeit „vor Ort".

Das Thema „Entwicklung" wird von unterschiedlichen akademischen Disziplinen bearbeitet, aber auch in denjenigen politischen, wirtschaftlichen oder religiösen Institutionen oder Organisationen, die in die Arbeit der „Entwicklung" involviert sind. Sehr viele der akademischen Arbeiten entspringen dabei dem Wunsch,

23 Vgl. Oevermann 2001 zur Verwechslung zwischen „Verstehen" und dem Prozess der Suche nach Übereinstimmung. In den hier beschriebenen Arbeiten über interkulturelle Kontakte kann man das kulturrelativistische Moment ohne Zweifel auf ethnologische kulturrelativistische Ansätze zurückführen, die ja am Anfang der Debatte standen. Dort liegt vermutlich auch das Problem des von Fuchs beschriebenen paradoxen Kulturbegriffs begründet, der von den kulturrelativistischen Anfängen der Ethnologie an sowohl relativistische als auch universalistische Ansprüche geltend macht (vgl. Fuchs 1997).

einen Beitrag zur Verbesserung der Entwicklungszusammenarbeit zu leisten, sie sind in diesem Sinne anwendungsorientiert. Das heißt, es wird versucht, eine als problematisch definierte Ausgangssituation zu verbessern, indem Lösungen für das Problem erarbeitet werden. Die Unzufriedenheit mit der jeweiligen „Praxis" und ihren Methoden inspirieren also zur akademischen Modellbildung, die wieder verändernd auf die Entwicklungspraxis einwirken möchte. Zwar sind die Verbindungen, die zwischen Wissenschaft, außerakademischer Praxis und politisch jeweils favorisierten Entwicklungsmodellen bestehen, nicht immer direkt, aber eine Wechselwirkung ist dennoch zu erkennen – wenn oft auch eine zeitversetzte. So wurden in vielen wissenschaftlichen Arbeiten zum Thema „Entwicklung" Vorstellungen von Entwicklung formuliert, Ziele und Methoden erarbeitet oder revidiert, die dann tatsächlich auch – zumindest teilweise – ihren Weg in die Praxis der Entwicklungspolitik und der Entwicklungszusammenarbeit nahmen, mit all den Hindernissen, zeitlichen Verzögerungen und Abänderungen, die so ein Weg mit sich bringt. Aufgrund dieses engen Verhältnisses von wissenschaftlicher Arbeit und außerakademischer Praxis werde ich im folgenden Abschnitt sowohl auf Entwicklungsmodelle anwendungsorientierter Wissenschaft verweisen als auch auf jene Modelle, auf die sich dann westliche Entwicklungspolitiken und westliche Organisationen der Entwicklungszusammenarbeit beziehen.

Anhand jeweils aktueller Modelle von Entwicklung werden von den sogenannten Gebern Ziele und Methoden formuliert und Handlungsanleitungen gegeben, die klären, wie die eigene Rolle definiert und benannt wird, und die somit auch anzeigen, was daraus folgend von den jeweils „anderen" erwartet wird. Damit stellen solche Modelle den Bezugsrahmen, in dem sich die Arbeit einzelner Entwicklungshelfer bewegen soll. Die Idee der Entwicklung setzt grundsätzlich eine Unterscheidung zwischen Entwickelten und weniger oder anders Entwickelten voraus. Entwicklungszusammenarbeit basiert, dementsprechend konkreter, auf der Differenz zwischen Entwicklern und zu Entwickelnden: Es wird also zunächst einmal eine wie immer geartete Differenz vorausgesetzt, denn sonst gäbe es ja keine Arbeit zu tun. Unterschiedliche Modelle von und für Entwicklung definieren die Art der Differenz, die zwischen jenen besteht, die sich entwickeln sollen, müssen oder dürfen, und jenen, die glauben, ihnen dabei helfen zu können und also schon „entwickelt(er)" sind. Zwar wird diese Differenz durchaus unterschiedlich definiert, aber dennoch festgelegt. Darüber hinaus skizzieren Entwicklungsmodelle meist auch das Ziel, wohin die zu fördernden Entwicklungsprozesse führen sollen, und geben an, welche Methoden und Formen des Miteinanders die besten sind, um dieses Entwicklungsziel zu erreichen. Entwicklungsmodelle implizieren damit also stets auch Ideen vom „richtigen" Umgang mit den zu Entwickelnden und geben somit vor, wie sich eine gute, effektive Beziehung zwischen Entwicklern und zu Entwickelnden gestalten sollte. Ich möchte im Weiteren nun darlegen, dass sich in der Welt der Entwicklungshilfe, im Wechselspiel von Wissenschaft, Entwicklungspolitik und Entwicklungszusammenarbeit heute eine Vorstellung von dieser Entwicklungsbeziehung durchgesetzt hat, die dem oben bereits dargestellten paradoxen Modell des Fremdverstehens entspricht, da die zugrunde liegende Denkfigur bezüglich des Umgangs mit der Differenz der anderen hier die gleiche ist.

Bekannte Entwicklungsmodelle von Modernisierungs- oder Dependencia-Theoretikern schenken kultureller Differenz meist wenig Aufmerksamkeit (vgl. Faschingeder 2001). Mitte der 1980er-Jahre münden dann verschiedene Strömungen sowohl der Entwicklungspraxis als auch des akademischen Nachdenkens über diese in den sogenannten *participatory turn*, der neben der stärkeren Einbindung der zu Entwickelnden beispielsweise in Projektabläufe auch die Beachtung der kulturellen (oder „soziokulturellen") Differenz zwischen Entwicklern und zu Entwickelnden fordert. Mit der Durchsetzung dieser Idee der „partizipativen Entwicklung" bei den großen Geberinstitutionen und der staatlichen westlichen Entwicklungspolitik seit den 1990er-Jahren (Mohan 2007: 781) setzte sich dann allerdings auch die damit einhergehende paradoxe Vorstellung vom Umgang mit den zu Entwickelnden durch, die aus der heutigen Welt der Entwicklungszusammenarbeit nicht mehr wegzudenken ist, die aber für die Entwicklungshelfer eben auch gravierende Probleme mit sich bringt, sobald sie diese ernst nehmen und versuchen, ihr eigenes Handeln daran auszurichten.

Participatory turn

Mit der oft negativen Bewertung der staatlichen Entwicklungspraxis und einem sich verändernden akademischen Entwicklungsverständnis wuchs Ende der 1970er-Jahre die wissenschaftliche, die öffentliche sowie die entwicklungspraktische Kritik an sogenannten Top-down-Interventionen, an Entwicklungsmaßnahmen also, die auf zwischenstaatlicher Ebene und ohne wirkliche Einbeziehung derjenigen geplant und ausgeführt werden, deren Lebensumstände dabei verbessert werden sollen. Aufgrund dieser kritischen Einschätzung staatlicher Entwicklungspolitik entstehen Anfang der 1980er-Jahre im sogenannten „Norden" beziehungsweise „Westen", beispielsweise aber auch in Lateinamerika, vermehrt Nichtregierungsorganisationen (NROs), die betonen, dass Entwicklungsbemühungen weniger auf wirtschaftliches Wachstum ausgerichtet sein sollten als auf die Menschen und ihre Bedürfnisse, und die daher eine nichtstaatliche „direkte" Zusammenarbeit mit denjenigen anstreben, deren Lebensumstände verbessert und Grundbedürfnisse befriedigt werden sollen. Aus diesem Grund stellen solche Organisationen Strategien wie Partizipation, Selbsthilfe, *self-reliance* und *empowerment* in den Mittelpunkt ihrer Arbeit und erhoffen damit, die eigentlich Betroffenen (die Basis des sogenannten *grass-roots level*) schon am Beginn der jeweils lokalen Entwicklungsprozesse bewusst und aktiv einbeziehen zu können. Durch die aktive Teilhabe dieser bisher im Entwicklungsprozess Marginalisierten sollen einerseits deren Selbstvertrauen und Verantwortungsgefühl für die eigene Entwicklung gefördert werden, andererseits geht es dabei aber außerdem um die gemeinsame Arbeit an den dann eben auch gemeinsamen Zielen.

Der heute sogenannte *participatory turn*, durch den das partizipative Prinzip in der westlichen Entwicklungszusammenarbeit bestimmend und der Einsatz partizipativer Methoden zum wesentlichen Erfolgsfaktor für Entwicklungsmaßnahmen erklärt wird, setzte ungefähr Mitte der 1980er-Jahre ein (Henkel und Stirrat 2001: 168). Bemühungen, die von Entwicklungsmaßnahmen Betroffenen stärker in die

Maßnahmen einzubeziehen, gab es allerdings schon lange vorher,[24] doch erst durch das Aufgreifen dieser Idee durch die großen Geberorganisationen kann man wohl von einem *turn* sprechen. Eine Grundidee partizipativer Entwicklung ist, Entwicklung nicht allein in ökonomischen und technologischen Dimensionen zu denken, sondern stärker auf die sozialen und kulturellen Lebensbedingungen der „Zielbevölkerung" entwicklungspolitischer Interventionen einzugehen, deren Beteiligung an diesen Maßnahmen zu fördern und so Prozesse autozentrierter Entwicklung in Gang zu setzen (andere Umschreibungen derselben Idee sind beispielsweise „nachhaltige Entwicklung" oder „Hilfe zur Selbsthilfe" und in den Begriffen *empowerment* und *ownership* sind ähnliche Überlegungen impliziert). Die zugrunde gelegte Differenz zwischen den am Entwicklungsgeschehen Beteiligten wird nun also auch als kulturelle Differenz verstanden und erfordert daher eine „Zusammenarbeit unter Bedingungen kultureller Heterogenität".

Sicherlich spielten für den *participatory turn* nicht allein entwicklungspolitische Krisenstimmung, Dependenzmodelle und Nichtregierungsorganisationen eine Rolle, sondern auch die angewandte Ethnologie oder *Applied Anthroplogy*, die sich, dann als Entwicklungsethnologie, seit den 1970er-Jahren zunehmend mit Fragen der Entwicklung beschäftigt:[25] Indem Entwicklungsethnologie als Expertendiszip-

24 Vgl. beispielsweise schon die kolonialen Bemühungen, um die „Partizipation" der Bevölkerung in Westafrika über sogenannte Sociétés indigènes de prévoyance und die späteren Sociétés mutuelles de production rurale (Nicodemus 2000, Van Beusekom 2002). Zu den Parallelen beziehungsweise Kontinuitäten zwischen „Zivilisierungsmissionen" und Entwicklungszusammenarbeit und somit also zu den auch kolonialen Wurzeln nachkolonialer Entwicklungsmodelle vgl. Chauveau 1985, Cooper 1997, Cooper und Packard 1997, Eckert 2005: 271, Osterhammel 2005: 422. In den 1970er-Jahren folgte die durchaus auch schon von ethnologischen Perspektiven auf Entwicklung beeinflusste bedürfnisorientierte Entwicklungsstrategie (vor allem von USAID) dem Ruf nach einer stärkeren Berücksichtigung der „Eigenheiten" und Bedürfnisse der Zielgruppen, nach der Förderung ihrer Kapazitäten und nach „soziokulturell" angepassteren Projekten. Dies wiederum resultierte nicht zuletzt auch in einer steigenden Nachfrage nach Ethnologen, die bisher in den eher modernisierungstheoretisch orientierten Entwicklungsstrategien wenig Platz gefunden hatten (Beckmann 1997: 50, Dichter 2003: 65, Hoben 1982, Horowitz 1996: 329).

25 Mitte der 1970er-Jahre entstand in der englischsprachigen Ethnologie die *Development Anthropology,* eine Richtung der Ethnologie, die sich zunächst auf empirische Forschungen über Gesellschaften in Entwicklungsländern konzentrierte, die oft als Vorstudien entwicklungspolitischer Interventionen gedacht waren und die Prozesse autozentrierter Entwicklung sowie die Partizipation derjenigen fördern sollten, die von diesen Interventionen betroffen sein würden (vgl. Hoben 1982: 356ff). In Deutschland entstand im Jahr 1986 im Rahmen der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde eine Arbeitsgruppe, die sich mit Fragen der Entwicklung auseinandersetzte. Aus dieser ging im Jahr 1991 die deutsche „Arbeitsgemeinschaft Entwicklungsethnologie" hervor (AGEE). Zwei der drei Ziele der AGEE gehen direkt darauf ein, kulturelle Differenzen im Entwicklungsprozess zu berücksichtigen und deren Vermittlung im Rahmen der Entwicklungskooperation fördern zu wollen. Erstes Ziel ist: „Die Relevanz der soziokulturellen Dimension der Entwicklung für die entwicklungspolitische Praxis verdeutlichen", als zweites Ziel wird

lin für „lokale“ Kultur und Menschen auftritt und diese „Kulturen“ oder „Traditionen“ nicht in erster Linie negativ als Entwicklungshindernis bewertet, sondern als gleichwertig und als in ihrer Art durchaus vergleichbar rational, betont sie die Notwendigkeit, die von Armut betroffenen Menschen, ihre Praktiken, Fähigkeiten und kulturellen Vorstellungen als ebenbürtig anzuerkennen, ihnen die Möglichkeit einzuräumen, ihre Interessen und Perspektiven in die Formulierung von Entwicklungszielen zu integrieren, und ihnen so zumindest teilweise die Kontrolle ihres „Entwicklungsweges“ zuzugestehen. Robert Chambers, der große „Erfinder“ partizipativer Methoden, verweist auf das ethnologische Vorgehen als Vorbild: Er sieht partizipative Entwicklung als eine Art Synergie zwischen den Kulturen, nämlich der Kultur der Wissenschaftler und Praktiker einerseits und der Kultur der ländlichen Armen andererseits. Durch diese Synergie soll das Beste oder, im Sinne der Entwicklung, das Effektivste der jeweiligen Perspektiven und Wissensbestände kombiniert werden: „Rural people's knowledge and modern scientific knowledge are complementary in their strengths and weaknesses. Combined they may achieve what neither would alone. For such combinations, outsider professionals have to step down off their pedestals, and sit down, listen and learn.“ (Chambers 1983: 75) Um diese Synergie zu erreichen und damit gleichzeitig ein neues Entwicklungsparadigma zu befördern, müssten sich also auch die Machtpotentiale verschieben, das heißt (vereinfacht), auch die „Experten“ müssten sich eingestehen, dass sie von den ländlichen Armen etwas lernen können (Chambers 1983: 101) – so wie eben auch Ethnologen den Armen zuhören, von ihnen lernen und ihre Weltsicht als gleichberechtigt und gleichwertig respektieren und anerkennen (wollen). Mit dem Unterschied, dass im Entwicklungskontext aus partizipativer Beobachtung partizipative Forschung und daraus partizipative Entwicklung wird, mit dem Ziel, gemeinsam mit den „Forschungspartnern“ praktische Problemlösungen zu diskutieren und so Wandel hervorzubringen.

Die Kritik an bisherigen Top-down-Entwicklungsstrategien und ihren Folgen erfasst Ende der 1980er-Jahre dann auch die staatlichen Entwicklungspolitiken und die großen internationalen Organisationen wie Weltbank und Vereinte Nationen (UN), wo nun ebenfalls über „Partizipation“ als Mittel und Ziel von Entwicklung diskutiert wurde (vgl. Ghai 1989: 215, damals Direktor des UN Research Institute for Social Development, Long, C. 2001, Wheeler 1989). Im Zentrum „partizipativer Entwicklung“ steht nun der Faktor „Mensch“, der sowohl als Problem als auch als Ressource der Entwicklung verstanden wird. Problematisch sind diese zu entwickelnden Menschen insofern, als man davon ausgeht, dass ihre lokalen sozialen Ordnungen oder kulturellen Vorstellungen und Praktiken die Realisierung von Entwicklungsprojekten erschweren oder ihre Gestaltung beeinträchtigen können. „Partizipative Entwicklungszusammenarbeit“ heißt in diesem Zusammenhang, durch Befragung diejenigen sozialen oder kulturellen Faktoren herauszuarbeiten, die der Entwicklung möglicherweise hinderlich werden könnten, also eine Problemanalyse zu unternehmen, welche die Grenzen der Machbarkeit eines Projektes von vornherein erkennen lässt (vgl. Gardner und Lewis 1996: 67). Gleichzeitig gel-

genannt „die Dialogfähigkeit der am Entwicklungsprozeß beteiligten Parteien durch Aufklärungs- und ‚kulturelle Übersetzerarbeit' erhöhen“ (beide Zitate nach AGEE 2007: http://www.entwicklungs-ethnologie.de/ziele.htm; letzter Zugriff 10.04.2009).

ten allerdings lokale kulturelle Vorstellungen, Identitäten, Praktiken und Wissensbestände auch als Bereicherung für Entwicklungsprojekte, hier dann im Sinne lokalen Insider- oder Expertenwissens. Der durch partizipative Methoden ermöglichte Rückgriff auf diese lokalen „Ressourcen" soll also nicht nur die „Angepasstheit" eines Projektes an seine Umgebung garantieren, sondern vor allem auch die aktive Mitarbeit (nichtstaatlicher) lokaler Akteure befördern. Die Idee ist dabei, dass lokale Akteure mit Hilfe internationaler Organisationen an Entwicklungsprojekten arbeiten, in die sie ihre eigenen Fähigkeiten, Interessen, Wissensbestände und lokalen Organisationsstrukturen einbringen können, in deren Rahmen sie Mitspracherechte und Entscheidungsbefugnisse erhalten und für die sie sich daher nicht nur besonders engagieren, sondern für die sie auch Verantwortung übernehmen – weil es nun ja auch „ihre" Projekte sind. Neben den eher methodischen Aspekten partizipativer Entwicklung als Entwicklungsstrategie bezeichnet partizipative Entwicklung Ende der 1980er-Jahre also immer auch das Ziel dieser Entwicklungen selbst: Durch die Unterstützung lokaler Akteure, ihrer entwicklungsfördernden Potentiale, Wissensbestände, Fähigkeiten und Institutionen soll erreicht werden, dass Entwicklungsbemühungen immer weniger „von außen" geplant und getragen werden und stattdessen zunehmend (nichtstaatliche) lokale Akteure die Verantwortung für lokale Entwicklungsprozesse übernehmen. Schwerpunkt und Ziel partizipativer Entwicklung ist demnach also die „Emanzipation" der Armen von ihrer bisherigen Rolle als machtlose Opfer, (politisch) Marginalisierte und bloße Hilfsempfänger (vgl. u.a. Ghai 1989: 218, Nelson und Wright 1997[1995]: 17f.). Diese Stärkung ihres Selbstbewusstseins, ihrer Eigenständigkeit, ihrer Verantwortlichkeiten, ihrer Kompetenzen und ihrer Institutionen, die Ausdehnung ihrer Handlungsräume, ihrer Entscheidungs- und Kontrollmöglichkeiten und die Förderung ihrer Fähigkeiten als lokale Entwicklungsakteure soll es ihnen erlauben, zu gleichberechtigten, chancengleichen Partnern staatlicher und internationaler Entwicklungsinstitutionen zu werden, mit denen sie dann gemeinsam am Ziel ihrer eigenen, selbstbestimmten Entwicklung arbeiten können.[26] Alles in allem gilt partizipative Entwicklung damit als Programm sowohl individueller, als auch sozialer und politischer Emanzipation, das durch den Prozess gegenseitigen Lernens und Aufeinander-Zugehens zwischen „westlichen" und lokalen Entwicklungsakteuren dazu führen soll, dass beide die Verantwortung für Entwicklungsmaßnahmen teilen und dann gemeinschaftlich am gemeinsamen Ziel arbeiten, die Lebenssituation der Armen zu verbessern.

In den 1990ern-Jahren ist die Rede von „Partizipation" dann auch in allen großen Geberorganisationen zu hören und wird dort um eine noch stärker politische Dimension erweitert. „Partizipation" als Weg und Ziel der Armutsbekämpfung beschreibt heute nicht mehr nur die Teilhabe der „Armen" an Entwicklungsprojekten, sondern auch die Teilnahme zivilgesellschaftlicher, staatlicher und privater Akteure an politischen, sozialen und wirtschaftlichen Prozessen des jeweiligen Landes (Mohan 2007: 781). In diesem Sinne konsolidierte sich unter internationalen Gebern ab Mitte der 1990er-Jahre ein Entwicklungsansatz, der *good govern-*

26 Zur Umschreibung der emanzipatorischen Dimension dieser Prozesse ist auch der Begriff *empowerment* gängig.

ance[27] als eine zentrale Bedingung von Entwicklung betrachtet: Damit werden nun auch die im Entwicklungsland zu ergreifenden Maßnahmen angesprochen, die dem Abbau autoritärer staatlicher Strukturen dienen und politische Handlungsräume auf regionaler und kommunaler Ebene schaffen sollen. Damit hat sich Mitte der 1990er auf entwicklungspolitischer und entwicklungspraktischer Ebene ein Diskurs etabliert, der unter dem Stichwort „partizipative Entwicklung" zum einen sehr stark an modernisierungstheoretische Entwicklungsvorstellungen anknüpft, gleichzeitig aber die Pluralität und Offenheit der Entwicklungswege betont, da nun die Partizipation möglichst vieler Akteure ermöglicht und gefördert werden soll, die dann ihre Vorstellungen und Interessen in die nationalen Debatten um Entwicklung einbringen und so den Entwicklungsweg mitbestimmen sollen. Auch das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) definiert Partizipation in diesem Sinne:

> „Partizipation ist ein wichtiges Gestaltungsprinzip der deutschen Entwicklungszusammenarbeit. Sie bedeutet, dass sich Menschen (Bevölkerungsgruppen, Organisationen, Verbände, Parteien) aktiv und maßgeblich an allen Entscheidungen beteiligen, die ihr Leben beeinflussen. Sie trägt dazu bei, dass die Zielgruppen und Partnerorganisationen der Entwicklungszusammenarbeit ihre Interessen artikulieren und durchsetzen können … Partizipation bedeutet außerdem, dass die Menschen ihre Erfahrungen und Wertvorstellungen in die gemeinsame Arbeit einbringen. Dadurch machen sie sich die Vorhaben zu Eigen und übernehmen die Verantwortung für ihren Erfolg." (BMZ (o.J): http://www.bmz.de/de/service/glossar/partizipation.html, Zit. 10. 04. 2009)

Mithin wird Entwicklung sogar gerade als Förderung demokratischer Bewusstseinsbildung und zivilgesellschaftlicher Akteure verstanden, da diese dann wiederum Ressourcen für die wirtschaftliche und politische Modernisierung mobilisieren helfen. Im Mittelpunkt dieser neuen Form internationaler Entwicklungspolitik, die den soeben skizzierten Diskurs aufgreift, steht heute das von den Vereinten Nationen 2000 erklärte Ziel der Armutsbekämpfung und die damit einhergehende Strategie, staatlichen und nichtstaatlichen Akteuren betroffener Nationen die Aufgabe zu stellen, zunächst gemeinsam Poverty Reduction Strategy Papers (PRSP) zu

27 Unter diesem Begriff werden je nach Quelle mehrere Ziele oder Politiken zusammengefasst, die „gute Regierungsführung" auszeichnen oder erzielen sollen. So werden zum Beispiel demokratische Gewaltenteilung, freie und geheime Wahlen, ausgeglichene Staatshaushalte, Antikorruptionsmaßnahmen, Rechtsstaatlichkeit, Dezentralisierung, Partizipation, Frauenförderung, Menschenrechte oder neoliberale Wirtschaftsreformen – unter anderem also die Öffnung der Wirtschaft für private Akteure – als wesentliche Faktoren des Entwicklungsprozesses verhandelt. Nach der Definition der Weltbank von 1994 umfasst *good governance* „vorhersehbare, offene und aufgeklärte Politik, eine Bürokratie mit einer professionellen Einstellung, eine Exekutive, die über ihre Aktivitäten Rechenschaft ablegen muss, und eine starke Zivilgesellschaft, die an den öffentlichen Angelegenheiten partizipiert, wobei sich alle Akteure der Herrschaft des Rechts unterwerfen" (zitiert nach Weltbank 2002: 240). Danach sei *good governance* „für Wachstum und die Verringerung von Armut von Bedeutung", da sie Eigentumsrechte stärke, Korruption bekämpfe und die Möglichkeiten von Marktaktivitäten erweitere und stabilisiere (Weltbank 2002[2001]: 117); vgl. kritisch z.B. Masujima 2004.

erarbeiten. Die Armutsbekämpfung verbindet derart den schon aus Dependencia-Ansätzen bekannten, aufklärerischen Ruf nach Emanzipation der Armen von Abhängigkeit und Unmündigkeit, nach Förderung ihrer eigenen Fähigkeiten, ihrer eigenen (Entwicklungs-)Vorstellungen und Werte sowie nach einer eigenverantwortlichen, würdigen Lebensgestaltung (insgesamt also *empowerment*) mit dem modernisierungstheoretischen Fokus auf Demokratie, den Aufbau „rationaler" Institutionen und auf Marktwirtschaft als Instrument und Ziel der Entwicklung (Weltbank 2001: 47) – wobei der zentrale Widerspruch zwischen dem Anspruch ernsthafter „Partizipation" auf der einen und klaren, vorbestimmten und unverhandelbaren Zielen auf der anderen Seite bereits auf dieser abstrakten Ebene deutlich zutage tritt.

Partnerschaft im Rahmen partizipativer Entwicklung

Neben Stichworten wie Gemeinsamkeit, Gegenseitigkeit und geteilter Verantwortung ist für diese neue Ausrichtung der Entwicklungspolitiken und der Entwicklungskooperation auch die Betonung von „Partnerschaft" kennzeichnend und Ausdruck einer prinzipiellen Neudefinition der Rollen in den internationalen Entwicklungsbeziehungen. Zwischen Industrie- und Entwicklungsländern, zwischen den (ehemals sogenannten) Gebern und Empfängern, zwischen internationalen und lokalen Entwicklungsorganisationen und zwischen den Mitarbeitern von Entwicklungsprojekten und ihren „Zielgruppen" sollen demnach nun partnerschaftliche Beziehungen bestehen. In diesem Sinne wird im Comprehensive Development Framework (CDF) der Weltbank-Gruppe und in den von den Vereinten Nationen verabschiedeten Millenium Development Goals der Idee Ausdruck verliehen, nun eine neue Form von Entwicklungspolitik und -kooperation verfolgen zu wollen, „a new way of doing business" (Schacter 2000).[28] Dies bedeutet vor allem, dass die betroffenen Entwicklungsländer *ihre* Langzeit-Entwicklungsstrategie nun jeweils selbstverantwortlich erarbeiten, verfolgen und evaluieren sollen – wenn auch nach den international gesetzten Konditionen und Entwicklungszielen. Auf diese Weise soll sich die Partizipation der Entwicklungsländer an ihrer Entwicklung verwirklichen, indem diese sich jetzt eben selbst des Projektes „Entwicklung" annehmen. Zudem sollen zur Unterstützung der Implementierung dieser Langzeitstrategie neben Einzelstaaten und internationalen multilateralen Organisationen (EU, IWF, UN, Weltbank oder WTO) vor allem auch privatwirtschaftliche Akteure sowie nationale und internationale Nichtregierungsorganisationen als

28 Zum CDF vgl. die Homepage der Weltbank: http://web.worldbank.org/; zu den Millennium Development Goals die Homepage der UN: http://www.un.org/millenniumgoals/; für die Ausrichtung der deutschen Entwicklungspolitik in Afrika vgl. BMZ 2004. Vgl. Presse- und Informationsamt der Bundesregierung 2003 zur allgemeinen Ausrichtung der deutschen Entwicklungspolitik. Danach soll zwischen „Schwerpunktpartnerländern" und „Partnerländern" unterschieden werden, wobei die bilaterale staatliche Entwicklungszusammenarbeit im Fall der „Partnerländer" reduziert (oder ganz beendet) wird und man dort stattdessen eher multilateral, mit Länderkonzepten und Strategiepapieren zu einzelnen Themen arbeiten will. Niger ist ein solches „Partnerland" (Presse und Informationsamt der Bundesregierung 2003: 72).

„Partner" zusammenarbeiten (was man dann *partnership* nennt). Laut OECD ist die Akzeptanz dieses Partnerschaftsmodells, das die Rollen der Partner in der Entwicklungsbeziehung neu und klarer definiert, der entscheidende Wandel im Rahmen der Entwicklungskooperation Ende der 1990er-Jahre: Im Vordergrund stehen dabei *Zusammen*arbeit und die Absicht, die Verantwortung für Entwicklungsaufgaben verstärkt in die Hände der Akteure des jeweiligen Entwicklungslandes zu legen:

> „In a true partnership, local actors should progressively take the lead, while external partners back their efforts to assume greater responsibility for their own development." (OECD, *Shaping the 21st Century: The Contribution of Development Cooperation*, 1996: 13, zitiert nach Crewe und Harrison 1998: 70, vgl. auch BMZ 2002).

Unabhängig davon, ob es sich dabei auf politischer Ebene um eine bloße – die Machtasymmetrien verschleiernde – Rhetorik handelt oder ob es um ein tatsächliches Anliegen geht, spiegeln sich in der Rede von partnerschaftlichen Beziehungen verschiedene Ideale der Entwicklungsbeziehung wider: das Ideal einer gleichwertigen und gleichberechtigten Stellung der Partner zueinander, das Ideal von geteilter Verantwortung für die Entwicklungsaufgabe, das Ideal der Gegenseitigkeit bei der Vermittlung differenter Interessen und das Ideal gemeinsam zu erarbeitender Ziele und Wege, die dann auch den Interessen beider Seiten gerecht werden (vgl. Brinkerhoff 2002: 14).

Der Umstand, dass Entwicklungsstrategien heute partizipativer, partnerschaftlicher und „angepasster" sein sollen, dass nun lokale Bedürfnisse, Fähigkeiten und Möglichkeiten gefördert und gefordert werden sollen, führt auch zu einer Neudefinition der Aufgabe westlicher Entwicklungsplaner, Experten und Entwicklungshelfer. Diese werden nun weniger als Entwicklungsfachkräfte verstanden, die vor Ort sind, um ihr „Plus" an technischem Wissen und Können einzusetzen, sondern vielmehr als interkulturell kompetente Forscher, Manager und vor allem „Berater der Sich-selbst-Helfenden" (vgl. Schmechel Wagner 1996: 41). „Partizipative Entwicklung" wird damit zum Ausdruck derjenigen Prinzipien, welche die neue Idealform der Beziehung zwischen Entwicklern und zu Entwickelnden beschreiben: Auf den verschiedenen Abstraktionsebenen der Entwicklungskooperation stehen nun Partnerschaft, Gemeinsamkeit, Gegenseitigkeit und geteilte Verantwortung als Aspekte derjenigen Beziehungsformen im Vordergrund, über die man glaubt, bestehende Zustände verbessern beziehungsweise Armut bekämpfen zu können. Denn „partizipative Entwicklung" und das mit ihr einhergehende Partnerschaftsmodell werden als Formen der Zusammenarbeit verstanden, die in der Lage sind, beides zu vereinen: die Selbstbestimmung und damit Differenz der anderen zu wahren und anzuerkennen, gleichzeitig aber auch die oben genannten Vorstellungen von Entwicklung durchzusetzen. Zwar steht hinter dem Begriffspaar „partizipative Entwicklung" durchaus kein kohärenter, systematischer Entwicklungsansatz, sondern vielmehr ein bisweilen verworrenes Set von Ideen und Zugängen (vgl. Henkel und Stirrat 2001: 168). Doch gemeinsam ist den partizipativen Entwicklungsvorstellungen bei aller Uneinheitlichkeit eben jene paradoxe Denkfigur, deren Kern eine Idealbeziehung zwischen Entwicklern und zu Entwickelnden darstellt. Betrachtet man die Arbeit der Entwickler vor Ort, scheinen sie also beides leisten zu müssen: die Differenz der zu Entwickelnden wahren und ihre Souveränität sogar stärken, dabei aber gleichzeitig den von den Gebern vorgegebenen

Rahmen partizipativer, demokratischer, marktwirtschaftlicher Entwicklung wahren und nicht verlassen (vgl. z.B. Nuscheler 1995: 15f.). Diese in sich widersprüchliche Vorstellung von „partizipativer Entwicklung" als einer Beziehung zwischen Entwicklern und zu Entwickelnden, die derzeit die Prämisse und Methode der Zusammenarbeit und die Ideallösung des Entwicklungsproblems darstellt, gleicht genau jener „Lösung", die sich bereits im (idealen) Modell interkulturellen Verstehens zeigte. Dort waren es Begriffe wie „Fusion", „Synthese" oder „Interkultur", welchen die ideale Beziehungsform zwischen Eigenem und Fremdem umschrieben, die sich dadurch auszeichnete, dass kulturelle Differenzen so miteinander zu vereinen waren, dass sie sich zwar einerseits harmonisch ineinander fügen, dabei aber andererseits zur Bereicherung des jeweils Anderen dennoch erhalten bleiben.

Das Paradox partizipativer Entwicklung

Zunächst definiert „Partizipation" also eine Entwicklungsbeziehung und unterscheidet, wie jedes Modell von Entwicklung, zwischen denen, die entwickelt werden sollen, die also an der Entwicklung teilhaben und teilnehmen sollen, und denen, die bereits entwickelt sind und daher den anderen nun bei ihrer Entwicklung assistieren können. Demnach besteht eine Differenz zwischen Entwicklern (Entwicklungshelfern, Experten, Geldgebern, Projektmitarbeitern) und zu Entwickelnden (Zielgruppen, Frauen, bisweilen einheimischen Projektkollegen, Bauern, Nichtregierungsorganisationen oder Nigrern überhaupt), wobei diese gesetzte Differenz aber sowohl negativ als auch positiv belegt ist. *Negativ* beschreibt sie ein Defizit der zu entwickelnden Fremden in Bezug auf das Eigene hinsichtlich des universal gesetzten Wertes entwickelt zu sein (dabei ist unwesentlich, ob man dies nun in ökonomisch-technischen oder in demokratisch-zivilgesellschaftlichen Kategorien fasst). Dieser Mangel, der behoben werden muss, definiert also das Problem – die Fremden sind defizitär in Bezug auf das Eigene –, erklärt die Differenz als etwas zu Überwindendes und bildet damit den Ausgangspunkt der Entwicklungsüberlegungen: Die Differenz der anderen ist Ursache oder zumindest Ausdruck des Problems Unterentwicklung oder Armut und muss daher überwunden werden. Damit ist die Differenz zugleich Ausdruck desjenigen Umstandes, der die Lösung des Entwicklungsproblems erschwert, und steht somit einer selbstständigen „natürlichen" Verbesserung im Wege. „Entwickeln" in diesem Sinne bedeutet also, einen Umstand oder ein Objekt so zu transformieren beziehungsweise zu verbessern, dass die bestehende Differenz zum Eigenen reduziert wird, dass also das zu Entwickelnde dem Entwickelten angenähert wird. *Positiv*, aus wertrelativistischer (emanzipatorischer) Sicht beschreibt die Differenz der zu Entwickelnden aber auch deren eigenständige und als grundsätzlich gleichwertig anzusehende Eigenheit. Im neueren Entwicklungskontext gilt diese Eigenart als „Kapital" oder „Ressource" der zu Entwickelnden und als Quell der Bereicherung bisheriger Vorstellungen von Entwicklungsprozessen, weshalb sie als solche anerkannt werden und erhalten bleiben muss. „Entwickeln" heißt in diesem Zusammenhang, die Andersheit der zu Entwickelnden in der Interaktion *mit* ihnen und *für* sie einerseits den Maßstäben der Entwickler gemäß zum Besseren hin zu verändern, die zu Entwickelnden dabei aber gleichzeitig auch in ihrer Eigenart zu akzeptieren und

ihre Vorstellungen von Entwicklung und Zusammenarbeit als mögliche Ergänzung der bisherigen Vorstellungen zu schätzen. Hier wird die Differenz zwischen Entwicklern und zu Entwickelnden als eine Ressource für synergetische Entwicklungsprozesse verstanden, für Prozesse also, die erst durch gemeinsame Arbeit und konsensorientierte Vermittlung zwischen den Positionen der Partner – Entwickler und zu Entwickelnde – möglich werden.

Die Definition des Problems, die sich in dieser doppeldeutigen Bewertung der Differenz zeigt, beinhaltet bereits eine Definition der Ziele. Folgerichtig gilt es nun, Differenz als Störfaktor zu überwinden und sie gleichzeitig als Ressource zu nutzen, um Eigenes und Fremdes so in ein Verhältnis zu setzen, dass am Ende des Entwicklungsprozesses beide zwar „entwickelt" sind, ihre Verschiedenheit dabei aber dennoch erhalten bleibt. Die Idealform der Beziehung wäre demzufolge also partizipativ entwickelnd. „Partizipative Entwicklung" benennt diese in sich widersprüchliche Zielvision der Entwickler und umschreibt damit die ideale, aber paradoxe Lösung des Problems, dass nämlich die Differenz der Fremden zugleich minimiert und dennoch auch erhalten werden soll, um Verbesserungen erreichen zu können. Partizipativ entwickelnd ist damit die anzustrebende Form der Auseinandersetzung der Entwickler mit denjenigen, die es zu entwickeln gilt. Denn partizipative Entwicklung als Interaktionsform oder Methode der Problemlösung und Zielerreichung integriert einerseits das Streben nach dem universalistisch aufgefassten Ziel der Verbesserung oder Entwicklung einer Sache oder Situation und andererseits das Streben nach dem emanzipatorisch-relativistischen Ziel, dabei die Eigenheit der Fremden als solche zu akzeptieren und ihr Differentes in Auseinandersetzung mit den eigenen Vorstellungen zu etwas Gemeinsamem zu verbinden. „Partizipative Entwicklung" beschreibt damit sowohl die Zielvision eines idealen, aber paradoxen Verhältnisses zwischen dem Eigenen und dem Fremden als auch die ideale, aber in sich widersprüchliche Interaktionsform, durch die dieses Ziel erreicht werden soll. Sowohl Ziel als auch Methode beruhen dabei allerdings auf widersprüchlichen Prämissen und sind als solche immer schon von „außen", also von außerhalb der tatsächlichen Entwicklungsbeziehung, als Soll vorgegeben. Unabhängig davon, wie das als eigen und das als fremd Definierte situativ tatsächlich zueinander stehen, soll beides in seiner Eigenheit erhalten bleiben und sich doch so weit im Konsens annähern, dass Entwickler und zu Entwickelnde gemeinsam mit gemeinsamen Methoden ein gemeinsam definiertes Ziel verfolgen können.

Partizipativ zu entwickeln oder interkulturell zu verstehen ist also nicht nur das Ziel, auf das Entwicklungshelfer andere möglicherweise noch einschwören müssen, es ist eben gleichzeitig auch der Weg, auf dem dieses Ziel erreicht werden soll. Doch was geschieht, wenn Entwicklungshelfer versuchen, andere vom Ziel der partizipativen Entwicklung zu überzeugen, indem sie selbst partizipativ handeln, die anderen sich durch solche Methoden aber weder von diesem Ziel überzeugen lassen noch überhaupt dem Weg dorthin folgen? Was also, wenn Entwicklungshelfer entgegen dem Grundsatz partizipativer Entwicklung ihr Gegenüber zur Partizipation zwingen müssen, um partizipative Entwicklung zu erreichen, damit aber natürlich selbst den Anforderungen partizipativer Entwicklung widersprechen? Oder wenn Entwicklungshelfer keinen Zwang zur partizipativen Entwicklung ausüben wollten und die Adressaten ihrer Ideen daher so handeln ließen, wie diese selbst es vorziehen – dieses Handeln dann aber weder der Idee der Entwicklungshelfer von Partizipation entspräche noch ihrem Ziel der Verbesserung der

Umstände entgegenkäme? Genau dies sind die Fragen und Probleme, die sich vielen europäischen Entwicklungshelfern in Zinder permanent stellten und sie die interkulturellen Kontaktsituationen zwar nicht unentwegt, aber häufig als dilemmatisch erleben ließen.

Nichtfremdes Fremdes

Wie das eingeführte Modell interkulturellen Verstehens beinhaltet also auch das der partizipativen Entwicklung den Widerspruch, dass die Fremdheit des Fremden als solche akzeptiert und anerkannt werden soll und gleichzeitig, zur besseren Verständigung oder zum Zweck der Entwicklung, diese Fremdheit durch konsensuelle (synergetische) Vermittlung mit dem Eigenen minimiert werden soll. Dieses Ideal aber impliziert, dass im Rahmen tatsächlicher partizipativer Entwicklungsmaßnahmen verschiedene Faktoren unterstellt werden müssen: dass die zu Entwickelnden sich verändern wollen, dass ihre Ziele sowohl untereinander als auch mit denen der Entwickler die gleichen oder zumindest vermittelbar sind und im Grunde auch, dass sie diese genau auf die Weise verfolgen wollen, die auch im Kontext westlicher Entwicklungszusammenarbeit als angemessen gilt. Insgesamt wird damit also vorausgesetzt, dass das Fremde an den Fremden mit den von außen an diese herangetragenen (partizipativen) Interventionsvorstellungen und Zielen immer schon kompatibel ist. Damit wird das Andere respektive Fremde als etwas aufgefasst, dass sich als Bereicherung ins eigene Modell einer partizipativen Entwicklungsbeziehung integrieren lässt, sich also so mit diesem Eigenen in Übereinstimmung bringen lässt, dass Wissen und Werte, die dieses Modell impliziert, dabei nicht wirklich modifiziert werden müssen. Ein solches „Fremdes" kann daher also niemals fremd bleiben, beziehungsweise es war eigentlich niemals wirklich fremd – wobei es aber doch paradoxerweise gerade als solches erhalten bleiben soll.[29] Das Fremde ist in diesem Sinne also nur dann tatsächlich existent und in seiner Fremdheit gleichwertig und anzuerkennen, wenn es eigentlich nicht oder nicht mehr fremd ist und damit immer schon in das Modell partizipativer Entwicklung integrierbar ist – wenn es also eigentlich immer schon einen Teil der gemeinsamen Wirklichkeit darstellte, obwohl partizipative Entwicklung doch erst zu dieser gemeinsamen Wirklichkeit führen sollte. Hier zeigt sich, dass der Anspruch partizipativer Entwicklung als idealer Form des Umgangs zwischen Entwicklern und zu Entwickelnden bereits in seiner logischen Anlage paradox ist.

Zwar könnte man nun die hier behandelte Problematik als abstraktes und lediglich logisches Problem verstehen, doch handelt es sich um mehr als nur ein theoretisches Gedankenspiel: Denn den vor Ort handelnden Entwicklern wird zugemutet, die im Modell zusammen gedachten, an sich jedoch widersprüchlichen

29 Der hermeneutischen Modellen sehr kritisch gegenüberstehende Sozialphilosoph Kurt Röttgers geht sogar so weit, zu sagen, dass ein Modell, das die Erfahrung von Fremdheit als Bereicherung konzeptionalisiert, immer auch impliziert, dass der Maßstab für diese Bereicherung „das in der Sphäre der Eigenheit gültige System von Wissen und Werten" ist und dass diese Modelle von Fremderfahrung damit immer ego-, ethno- oder eurozentrisch sind (Röttgers 1997: 179).

Haltungen in konkretes Handeln zu übersetzen und sich derart gleichzeitig auf zwei widersprüchliche Arten zur Differenz ihrer Gegenüber zu verhalten. Wie sie dies versuchen und welchen Problemen sie dabei begegnen ist Thema dieser Arbeit. Bevor ich jedoch auf dieses Handeln unter Bedingungen kultureller Heterogenität am Beispiel der Entwicklungshelfer Zinders zu sprechen komme, möchte ich darauf eingehen, wie in der Ethnologie der Entwicklung „partizipative Entwicklung“ diskutiert wird, um dann darauf einzugehen, in welchem Sinne ich von einem „Dogma partizipativer Entwicklung“ oder kürzer einem „Dogma der Partizipation“ spreche.

2 PARTIZIPATIVE ENTWICKLUNG: VOM DOGMA ZUM DILEMMA

Die Ethnologie der Entwicklung und der Diskurs partizipativer Entwicklung

Inzwischen ist es unter jenen, die Entwicklungsmodelle und -praktiken als wissenschaftlichen Gegenstand gewählt haben, üblich, sich auch mit „partizipativer Entwicklung", wie sie im ersten Kapitel beschrieben wurde, kritisch zu beschäftigen. Dabei wird Partizipation immer häufiger auch als „Orthodoxie" der Entwicklungshilfewelt bezeichnet. So schreibt beispielsweise Giles Mohan: „Participation in development became orthodoxy from the mid-1990s onwards" (Mohan 2007: 781) und die Autoren Henkel und Stirrat bezeichnen den Diskurs der Partizipation als „new orthodoxy" (Henkel und Stirrat 2001: 168, 170ff).[30] Damit wird ausgedrückt, dass das Prinzip der Partizipation inzwischen zu einer unhinterfragten Lehrmeinung der Entwicklungskooperation geworden ist, die ohne kritische Prüfung als richtig angenommen wird und daher jeder entwicklungsbezogenen Äußerung vorangestellt beziehungsweise zugrunde gelegt wird.

Diese Dominanz eines Entwicklungsmodells weckt naturgemäß das Interesse jener, die über die Welt der Entwicklungskooperation forschen, und so wurde von Vertretern einer Ethnologie der Entwicklung auch „partizipative Entwicklung" als Strategie und Diskurs in ihre ideologischen und machtpolitischen Dimensionen zerlegt. Die Kritik an der Verschleierung realer Machtbeziehungen durch Rhetoriken der Partizipation und der Partnerschaft, an der Hegemonie der partizipativen Logik oder am neoliberalen Diskurs der *good governance* hat sich inzwischen durchgesetzt (Bako-Arifari und Le Meur 2001: 267, Masujima 2004, Nelson und Wright 1997[1995], Taylor 2004). Auch im von Bill Cooke und Uma Kothari herausgegebenen Sammelband, der bezeichnenderweise schon mit *Participation. The New Tyranny?* betitelt ist, geht es den Autoren zumeist um eine Kritik am machtverschleiernden Charakter des Partizipationsbegriffs, also um die „politics of the discourse of participation" (Cooke und Kothari 2001: 7) oder um eine „critique of populist participatory approaches" (Cooke und Kothari 2001: 5). Neben der Tatsache, dass die emanzipatorische Rhetorik von Partizipation und Partnerschaft dazu tendiert, die der Entwicklungshilfewelt immer schon zugrunde liegende Machtasymmetrie zu verleugnen oder zu verschleiern, werden in anderen Aufsätzen des Bandes die Ursprünge des Diskurses und seine praktischen Grenzen herausgearbeitet. So untersuchen Heiko Henkel und Roderick Stirrat beispielsweise die Ent-

30 In ihrem Buch *Faith and Credit* vergleichen Susan George und Fabrizio Sabelli die Weltbank gar mit der mittelalterlichen Kirche, deren Religion „Entwicklung" heiße und deren Aussagen und Politiken gleich einer religiösen Doktrin als unangreifbare Wahrheiten die Diskussion um Entwicklung dominierten (George und Sabelli 1994: 7-15).

stehung des Diskurses der Partizipation (Henkel und Stirrat 2001).[31] Dabei kritisieren sie die im partizipativen Diskurs (re-)produzierten romantisierenden Stereotype der „Anderen" und führen die in diesen Diskursen aufscheinende Vision einer sozialen Konsensgemeinschaft, die diese anderen gemeinsam mit den Entwicklern bilden sollen, auf ihre christlichen Wurzeln zurück – wodurch sie zeigen wollen, dass es sich bei der partizipativ-partnerschaftlichen Beziehung um das Ideal einer Beziehungsform handelt, die einem bestimmten Werte- und Normensystem entspringt und keinem universalen menschlichen Bedürfnis (Henkel und Stirrat 2001: 171, 172 u.a., vgl. auch Olivier de Sardan 2001b: 153). Mit der Kritik am Diskurs geht also auch diejenige an der Entwicklungs*praxis* einher: Nassirou Bako-Arifari und Pierre-Yves LeMeur bemängeln die Polysemie des Begriffes „Partizipation", der je nach Gebrauch in unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche Bedeutungen annehme (Bako-Arifari und LeMeur 2001: 265f., vgl. auch Beckmann 1997: 39). Olivier de Sardan kritisiert darüber hinaus, dass partizipative Entwicklungsansätze zu wenig die tatsächlichen lokalen Kontexte, Prozesse und Akteure beachteten und beispielsweise davon ausgingen, in Afrika existierten – ganz natürlich – lokale Gemeinschaften „régie par une tradition du consensus" (Olivier de Sardan 2001b: 153), oder dass sogenanntes „lokales Wissen" immer schon gut, richtig und authentischer sei als wissenschaftliches oder technisches Wissen (Olivier de Sardan 2001b: 155, 152f.). Weiter kritisiert er die verbreitete Vorstellung, die Mitglieder lokaler Gemeinschaften würden alle gemeinsam und aktiv an den „eigenen" Entwicklungsprozessen teilhaben wollen, würden Entscheidungen im dialogischen Austausch und im Konsens treffen und ihre Ziele gemeinsam und gleichberechtigt setzen und verfolgen. Dass dies an den empirischen Gegebenheiten vorbeigeht, zeigt Jean-Pierre Olivier de Sardan, indem er am Beispiel des Modells *autopromotion* (selbstgetragene, selbstbestimmte, also partizipative Entwicklung) die Bruchstelle zwischen dem das „Lokale" idealisierenden Diskurs und den Problemen der tatsächlichen praktischen Umsetzung nachzeichnet. Er kommt dabei zu dem Schluss, dass man partizipative Entwicklung weder als Wunderlösung der Entwicklungsproblematik noch als bloßes Instrument neoliberaler Machtverschwörung missverstehen sollte, dass man ihr nicht den Status einer Orthodoxie oder eines Dogmas zugestehen dürfe und sie nur dann sinnvolles Mittel der Entwicklungskooperation sein könne, wenn man sie als Prinzip, Idee und Methode kritisch und empirisch in denjenigen Kontexten verorte, in denen sie ihre Wirkung entfalten soll (Olivier de Sardan 2001b).

Der Zwang zur Hochschätzung und Anerkennung des so bezeichneten, aber nicht näher bestimmten „Lokalen" sei zurzeit also, so sagen sowohl Olivier de Sardan als auch Henkel und Stirrat, gemäß der partizipativen Logik immer schon Prämisse jeder Entwicklungspraxis. Eine weitere Prämisse jener Praxis sei es allerdings aber eben auch, zur Verbesserung und Veränderung des lokalen Vorhandenen beitragen zu wollen, also zu dessen Entwicklung – wobei die Hochschätzung

31 Vgl. dazu auch Masujima 2004, der nachzuzeichnen versucht, wie und wann sich in Weltbank und IWF, vor allem aber beim Development Asssistance Commitee (DAC), dem Geberforum der OECD (Organisation for Economic Cooperation and Development), die Idee der partizipativen Entwicklung und später des *good governance* durchsetzte.

des Lokalen und lokaler Meinungen mit dem Ziel, verändernd einzugreifen, eben alles andere als zwingend übereinstimmen muss. Damit ist es also kaum verwunderlich, dass die Frage der Macht und des ambivalenten Verhältnisses von Fremd- und Selbstbestimmung im Partizipationsdiskurs immer öfter auch als Dilemma beschrieben wird, so beispielsweise von Nici Nelson und Susan Wright: „This dilemma about how external agencies can intervene in such a way as to engender ‚power to' among those subordinated by their own ‚power over' faces researchers as much as other actors in the development scene." (Nelson und Wright 1997 [1995]: 11, vgl. auch Crewe und Harrison 1998: 70f.) Sehr gut verdeutlicht diese Problematik auch Frances Cleaver, die auf die Widersprüche und die begrenzte Praktikabilität partizipativer Ansätze in denjenigen Kontexten verweist, in denen sie auf Akteure stoßen, deren „lokale Kultur" dem Werte- und Normenkatalog partizipativer Ansätze widerspricht, sei es, weil Frauen „dort" benachteiligt sind und es nach Meinung wichtiger lokaler Akteure auch bleiben sollten oder weil lokale Gesellschaftsstrukturen autoritär statt demokratisch sind und die Verantwortlichen an diesem Prinzip nicht zu rütteln gedenken: „How then, do we deal with situations where ‚local culture' is oppressive to certain people, where appeals to ‚tradition' run contrary to the modernizing impulses of development projects?" (Cleaver 2001: 47) Um mit den normativen und machtpolitischen Implikationen und damit mit den Ambivalenzen des Partizipationsdiskurses in der Praxis zurechtzukommen, behilft sich David Mosse damit, dass er die Rede von Partizipation im „westlichen" Sinne als die Repräsentationsseite eines Projektes definiert, während sich die jeweils lokale Praxis tatsächlich an anderen Formen der Zusammenarbeit, wie zum Beispiel an klientelären, orientiere und so eben eine andere Form der Partizipation praktiziere. Damit rückt er den Diskurs „partizipativer Entwicklung" in die Nähe dessen, was Rottenburg als Metacode benannt hat – ein spezifisches Sprachspiel, das dazu geeignet ist, die Heterogenität der vielen Realitäten in eine einzige, technisch-objektivistische Auffassung zu übersetzen, um so Zusammenarbeit zu ermöglichen (Mosse 2001 vgl. auch Mosse 2003 und Rottenburg 2002).

Im Vordergrund all dieser Arbeiten steht, neben dem kritischen Blick auf ein Konzept, dessen relativistischer Anspruch universelle Geltung beansprucht, die Frage, welche Prozesse eigentlich in Situationen ablaufen, in denen Entwicklungsmodelle oder -rhetoriken praktisch umgesetzt und übersetzt werden und dabei mit den Praktiken und Vorstellungen derer zusammentreffen, die gemeinhin als die „Lokalen", die „zu Entwickelnden" oder als „Zielgruppen" bezeichnet werden. Dabei geht es den Ethnologen, die ich der Ethnologie der Entwicklung zurechne, ebenso wenig wie mir selbst darum, den Umstand zu kritisieren, dass sowohl anwendungsorientierte Wissenschaftler als auch Politiker oder direkter involvierte Entwicklungsakteure Modelle und Visionen einer „entwickelten" Welt entwerfen und sich dabei an Idealen, Normen und moralischen Vorstellungen orientieren. Worum es geht ist vielmehr die Frage, welche Bedeutung diesen Idealen, Normen und moralischen Vorstellungen von den verschiedenen Handelnden jeweils eingeräumt wird und was jenseits dieser Entwicklungsmodelle, -ideale und -diskurse tatsächlich geschieht, dann also, wenn sie Gegenstand oder Kontext sozialen Handelns werden.

Im Folgenden möchte ich daher den Fragen nachgehen, welcher Status diesem Modell in der Entwicklungspraxis zugestanden wird – womit ich auf meine Rede

vom Dogma der Partizipation zu sprechen komme – und welche praktischen Konsequenzen dies für das Handeln Einzelner haben kann – womit ich auf die eingangs beschriebenen Dilemmasituationen zurückkomme.

Das Dogma der Partizipation: der dogmatische Anspruch des Fremdverstehens

Im aktuellen Kontext der Entwicklungszusammenarbeit beschreibt „partizipative Entwicklung" sowohl die Zielvision eines idealen, aber paradoxen Verhältnisses zwischen dem Eigenen und dem Fremden als auch die ideale, aber in sich widersprüchliche Interaktionsform, durch die dieses Ziel erreicht werden soll. Sowohl Ziel als auch Methode beruhen allerdings auf widersprüchlichen Prämissen und sind als solche immer schon von „außen", also von außerhalb der tatsächlichen Entwicklungsbeziehung, als Soll vorgegeben. Unabhängig davon, wie das als eigen und das als fremd Definierte situativ tatsächlich zueinander stehen, soll beides in seiner Eigenheit erhalten bleiben und sich doch so weit im Konsens annähern, dass Entwickler und zu Entwickelnde gemeinsam mit gemeinsamen Methoden ein gemeinsam definiertes Ziel verfolgen können. Insgesamt besteht in dieser Konzeption also keine klare Trennung der Ebenen von Deskription und Präskription: „Soll" und „Ist" der partizipativen Entwicklungsbeziehung werden in mehreren Hinsichten nicht klar unterschieden, was zur Folge hat, dass Prämissen (Problemdefinitionen), Formen der Interaktion (Methoden der Problemlösung) und Zielvisionen (Ideallösungen eines Problems) als ein und dasselbe dargestellt werden.

Von einem „Dogma der Partizipation" zu sprechen soll daher nun – ähnlich dem Begriff „Orthodoxie" – ausdrücken, dass es sich hier um eine in der Entwicklungszusammenarbeit und -politik unangetastet geltende und nicht kritisch geprüfte Lehrmeinung handelt. Der Begriff „Dogma" evoziert dabei, stärker als derjenige der Orthodoxie, die Auswirkungen solcher Lehrsätze oder Ideologien auf das Handeln, denn als ein Dogma gilt eben jener Vorsatz, der zur Voraussetzung ethischen Handelns wird. Ich bezeichne Partizipation und die inhärenten Vorstellungen vom „richtigen" Umgang mit den Fremden also als Dogma, da diese Idee für die meisten Entwicklungshelfer, mit denen ich zu tun hatte, eine Überzeugung darstellte, die nicht empirisch begründet oder überprüft wurde, sondern die für allgemein wahr und moralisch richtig gehalten wurde und aus diesem Grunde zum Orientierungspunkt und Maßstab ihres Handelns als Entwicklungshelfer wurde. Ungeachtet der alltäglichen Erfahrungen mit partizipativen Methoden und ob sie in der konkreten Praxis kritisch oder positiv darauf Bezug nahmen, galt das Prinzip der Partizipation den meisten Entwicklungshelfern als diejenige Form des Umgangs mit den zu Entwickelnden, die immer schon gut, richtig oder wahr ist. Schwierigkeiten bereiteten aus ihrer Sicht nur die unterschiedlichen lokalen Rahmenbedingungen oder die unangepassten Methoden, nicht aber das für allgemeingültig gedachte Modell partizipativen oder interkulturellen Fremdverstehens selbst.

Indem ich vom „Dogma der Partizipation" spreche, möchte ich nicht sagen, dass den Entwicklungshelfern in Zinder diese Orientierung an einer prinzipiell für richtig gehaltenen Verstehens- und Umgangsform nicht bewusst war. Die Ver-

wendung des Begriffs Dogma soll darauf verweisen, dass die Orientierung an diesem Verstehensideal zwar eine bewusste war, dass es dennoch aber unverhandelbar erschien. Das heißt, interkulturelles Verstehen respektive Partizipation galt den meisten Helfern in Zinder als ethisch richtige Form des Umgangs mit den Fremden, weshalb sie bestrebt waren, diese auch unverfälscht in die Handlungspraxis einzubringen und sie damit nicht als Gegenstand alltäglicher Verhandlungen betrachteten. Was den partizipativen Entwicklungsansatz zum Dogma der aktuellen Entwicklungskooperation werden lässt, ist in erster Linie sein umfassender Geltungsanspruch sowie die Tatsache, dass er sowohl den eigenen Setzungscharakter, die eigene Normativität, als auch den machtpolitischen Charakter der Entwicklungskooperation selbst verleugnet. Nun sind Dogmen aber sicherlich nur für diejenigen unumstößliche Lehrsätze und handlungsanleitende Ideale, die sich selbst in demjenigen Bezugsrahmen verorten, in dem die jeweiligen Dogmen (zumindest zeitweilig) Geltung beanspruchen. Der mit partizipativer Entwicklung verbundene Gültigkeitsanspruch und damit die Dominanz des Dogmas sind daher nur nachvollziehbar, wenn man „Partizipation" zum einen im weiteren Kontext der westlichen Entwicklungszusammenarbeit und -politik verortet und zum anderen beachtet, wie es sich im Handeln der Entwicklungshelfer niederschlägt. Die Welt der Entwicklungszusammenarbeit und -politik stellt mit ihren Normen, Organisationsstrukturen, Diskursen und Akteuren insgesamt den Rahmen, in dem sich die Entwicklungshelfer bewegen, über den sie sich in ihrem Dasein als Europäer in Afrika hauptsächlich definieren und auf den sie sich in ihrem Handeln beziehen. Wäre dies nicht der Fall, würden sich Entwicklungshelfer nicht mehr als solche begreifen.[32] Doch soll es hier um Entwicklungshelfer in Zinder gehen, die sich selbst noch als solche betrachten (wenn auch manchmal durchaus sehr selbstkritisch) und deren Handlungsspielraum daher auch durch die Vorgaben ihrer Organisation und die gängigen Diskurse der Entwicklungskooperation begrenzt ist. Entwicklungshelfer bewegen sich also in einem immer schon vorgegebenen Rahmen, tun dies aber bis zu einem gewissen Grad auch freiwillig. Partizipation ist nun – und darauf spielt ja auch der Begriff der Orthodoxie an – ein wesentlicher Pfeiler dieses Rahmens, denn es gibt derzeit keine andere Form der Entwicklungszusammenarbeit, also kein „Projekt" an dem westliche „Helfer" beteiligt sind, das sich nicht an partizipativer Entwicklung als Ziel und Herangehensweise orientiert. Partizipation als Ziel und Methode liegt derzeit als unhinterfragte Prämisse der westlichen Entwicklungskooperation jeder konkreten Entwicklungsarbeit zugrunde und wird alternativlos als das Gestaltungsprinzip jeder guten und effektiven Entwicklungsbeziehung gehandelt. Partizipative Entwicklungsvorstellungen und Methoden gelten heute als der effektivste, kostengünstigste, aber auch beste und gerechteste Weg zur Entwicklung, und damit eben auch als ihr anzustrebendes Ziel: „Die Erwähnung partizipativer Strategien ist aus der entwicklungspolitischen Rhetorik nicht mehr wegzudenken und wird als *conditio sine qua non* erfolgreicher Projektar-

32 Zwar gibt es unter jenen Europäern in Niger, die einst im Rahmen einer Entwicklungsorganisation nach Afrika kamen, auch solche, die noch heute in Niger leben und sich selbst nicht mehr als Entwicklungshelfer verstehen, doch sind dies nicht die Personen, von denen meine Arbeit handelt.

beit betrachtet." (Sodeik 1999: 28)[33] Dieser umfassende, zurzeit zumindest unverhandelbare Geltungsanspruch partizipativer Entwicklungsansätze und Methoden dominierte auch die Entwicklungslandschaft in Zinder, das heißt, er bestimmte sowohl die Gestalt der Entwicklungsprojekte, das offizielle Sprechen über Entwicklungskooperation von Vertretern internationaler Organisationen als auch das alltägliche Sprechen und Handeln der westlichen Entwicklungshelfer in der Stadt.[34] Partizipativ vorzugehen wurde damit sozusagen zur Vorschrift für jeden Entwicklungshelfer und damit auch zum Problem: Denn mit der Idee partizipativer Entwicklung wird eben auch ein paradoxes, normatives Modell des Fremdverstehens transportiert – das Modell interkulturellen Verstehens – das sich, erst einmal unhinterfragt in die Interaktion hineingetragen, zu einem ernsthaften Handlungsproblem auswachsen kann.

Bezogen auf die Diskussion um interkulturelles Verstehen beschreiben verschiedene Autoren wie Peter J. Brenner oder auch Charles Taylor, dass sich in der westlichen Welt eine (paradoxe) Denkfigur der Interkulturalität durchgesetzt habe, die heute so sehr mit der gesellschaftlichen und politischen Praxis verwoben sei, dass sie sowohl handlungsanleitend wirke als auch unhinterfragt bleibe.[35] In diesem Sinne schreibt Brenner:

> „Im aufgeklärten Gegenwartsbewusstsein der westlichen Gesellschaften und seinen politischen wie wissenschaftlichen Manifestationen hat sich die Idee der Interkulturalität als ein Wert etabliert, der einer Befragung kaum noch unterzogen wird. Zu eng sind seine Bindungen an die politischen, kulturellen und sittlichen Leitideen, als dass eine Kritik daran nicht Gefahr liefe, einem moralischen Verdikt zu verfallen." (Brenner 2003: 43)

Wenn ich hier von einem „Dogma der Partizipation" oder auch „interkulturellen Verstehens" spreche, möchte ich vor allem hervorheben, dass die hierin implizierten Ansprüche an den „richtigen" Umgang mit dem Fremden kaum noch hinterfragt werden und dass sie in hohem Maße handlungsrelevant sind, denn sie geben vor, was als „richtiges" Handeln angesehen wird und sind somit Grundlage ethischen Handelns. Während andere Autoren es vorziehen, Interkulturalität oder Partizipation als modisches oder strategisches Sprachspiel zu verstehen, möchte

33 Vgl. auch McGee, Levene und Hughes 2002, die die Interpretation des Prinzips „Partizipation" in der „Praxis" der *Poverty Reduction Strategy Papers* untersuchen.

34 Der dogmatische Charakter bringt dabei mit sich, dass Entwicklungshelfer oder anwendungsorientierte Wissenschaftler in diesem Zusammenhang eben nicht von einem Dogma sprechen würden. Vielmehr geht es hier um „Partner", mit denen zusammen man etwas entwickeln, verändern oder verbessern möchte.

35 Vgl. dazu Taylor 1994[1992], Turner 1994 und Bronfen, Marius und Steffen 1997. Wie in der gesamten Debatte um interkulturelle Kontakte kann man auch in der gesellschaftspolitischen Version des kritischen Multikulturalismus das Streben, kulturelle Vielfalt besonders zu schätzen, als eine Folge des ethnologischen Kulturrelativismus betrachten (Turner 1994: 411). Innergesellschaftlich betrachtet gilt dieses paradoxe Ideal ebenso für die Auseinandersetzung mit Multikulturalität, ob gedacht als kulturelle Vielfalt in der nationalen Einheit oder als individuelle Freiheit in Rahmen eines kollektiven Anliegens oder als Achtung der Differenz bei gleichzeitiger Achtung der Gleichheit aller Menschen.

ich durch die Verwendung des Begriffs „Dogma“ zudem betonen, dass mit diesen Ideen eine Ethik des Fremdverstehens verbunden ist, die von den Handelnden nicht je nach Kontext angenommen oder abgelegt wird, sondern an die sie sich vielmehr gebunden fühlen. Richard Rottenburg schreibt mit Bezug auf die Entwicklungszusammenarbeit dagegen von Codes, also von Sprachspielen und damit einhergehenden Wirklichkeitskonstruktionen, die von den Handelnden je nach Kontext gewechselt werden können (Rottenburg 2002 und 2005).[36] Er unterscheidet die je „kulturellen Codes“ der einzelnen Akteure und den „Metacode“ des Organisationsfeldes „Entwicklungskooperation“. Dieser Metacode, so Rottenburg, gibt vor oder erlaubt zu glauben, dass es eine von allen anerkannte, objektiv gegebene Wirklichkeit gibt, die sich zudem in den standardisierten Verfahrensweisen der Kooperation verhandeln und abbilden lasse (also beispielsweise in Berichten, Listen oder Diagrammen) und an oder in der man gemeinsam arbeiten könne. Indem der Metacode die Sprecher dazu autorisiere, Bezug auf eine gemeinsame Wirklichkeit und die darin vereinbarten Vorgehensweisen zu nehmen und er den Handelnden zudem gestatte, eher als Repräsentanten einer Organisation denn als sie selbst zu agieren, ermögliche er, (kulturelle) Unterschiede und damit das Problem der Übersetzung, des Vergleichs und der Bewertung verschiedener Wirklichkeiten zu umgehen (Rottenburg 2002).[37]

Die Deutung Rottenburgs, dass ein Metacode somit die Voraussetzung der „Zusammenarbeit unter Bedingungen der Heterogenität“ ist, erscheint mir durchaus überzeugend. Doch während Rottenburg und andere Autoren, die mit Diskurs- oder Spielmetaphern arbeiten, die Vielfalt der Codes/Genres und die Möglichkeiten des situativen Wechsels dieser Codes in den Mittelpunkt stellen, möchte ich durch die Wahl des Begriffs „Dogma“ hervorheben, dass bei aller situativen Pragmatik und den strategischen Fähigkeiten der Akteure es für sie immer auch situationsübergreifend für „wahr“, „gut“ oder „richtig“ Gehaltenes gibt, das den Handelnden nicht als Teil der Verhandlungsmasse erscheint und das letztlich auch nicht von jenen Kontakten ausgeschlossen werden kann, die durch den Metacode dominiert werden – und schon gar nicht von anderen, privaten. Sicherlich entschieden sich auch die Entwicklungshelfer in Zinder je nach Kontaktpartner und Kontaktsituation für unterschiedliche Kommunikationsstile und damit bis zu einem gewissen Grad auch für einen unterschiedlichen Umgang mit dem Problem der eigenen und fremden Wirklichkeitskonstruktionen. Doch selbst wenn Entwick-

36 Der Philosoph Christoph Jamme spricht in Bezug auf das Thema Interkulturalität sogar nur von einer „intellektuellen Mode“ (Jamme 2002: 184), also eher von etwas, das nur flüchtig Anerkennung bei denjenigen einfordert, die dafür empfänglich sind.

37 Rottenburg zeigt auf, dass und wie im Organisationsfeld Entwicklungszusammenarbeit bestimmte Verfahrensweisen eingesetzt werden, welche die Beziehungen und Kommunikationsweisen der Beteiligten regeln (vgl. z.B. Rottenburg 2002: 13f.) – Praktiken, die er in ihrer Gesamtheit als „technisches Spiel“ bezeichnet. Diesem Spiel zufolge einigt man sich offiziell auf eine bestimmte Sicht der Welt, einen spezifischen Realitätsbegriff, auf einen „Metacode“ und versucht so, Zusammenarbeit unter den Bedingungen kultureller Heterogenität zu ermöglichen – indem man genau diese Heterogenität negiert (z.B. Rottenburg 2002: 233ff). Rottenburgs Terminologie zufolge herrschen im nichtoffiziellen Sprechen dagegen verschiedene „Kulturcodes“ vor (z.B. Rottenburg 2002: 14, 238f.).

lungshelfer in Metacode-Situationen weniger in ihrem eigenen Namen handeln, so sind es doch immer sie selbst, die handeln. Das heißt, sie handeln als eine Person, die – zumindest meistens – Wert darauf legt, sich als stimmige Person zu verstehen und darzustellen und als solche wahrgenommen werden möchte und die daher für „gut", „richtig" oder „wahr" gehaltene Vorstellungen und Handlungsweisen situationsübergreifend zu verwirklichen versucht, auch in Situationen, in denen sie eigentlich dazu angehalten wird, dies zu vermeiden. Durch die Verwendung des Begriffs Dogma möchte ich also darauf verweisen, dass die Entwicklungshelfer in Zinder in ihrem Handeln an Überzeugungen, Normen und Werte gebunden waren – und sich selbst an diese banden – die sie nicht als Gegenstand von Verhandlungen und situativem Taktieren verstehen wollten und die sie aus ihrem Handeln auch nicht beliebig streichen oder ihm beifügen konnten. „Partizipative Entwicklung" war für sie alles andere als reine Rhetorik, sondern Ausdruck ethischen Handelns von Entwicklungshelfern in einem Entwicklungsland, sie war, wie Olivier de Sardan es nennt, Ausdruck eines „wirklichen Anliegens der Entwickler": „une réelle préoccupation des opérateurs de développement pour un ‚empowerment' à l'échelle locale" (Olivier de Sardan 2001b: 148 und 150).[38] Wohl ist die Rede vom „Dogma" und der Partizipation als einer unverhandelbar gedachten Ethik des Fremdverstehens meine Abstraktion und Formulierung, doch war es den Entwicklungshelfern in Zinder durchaus bewusst, dass es Formen des Umgangs gibt, die sie für falsch und solche, die sie für richtig halten, und es war ihnen ebenso bewusst, dass sie sich im interkulturellen Kontakt oft zerrissen, verärgert oder hilflos fühlten und keine ihrer Handlungsoptionen sie zufriedenstellte.[39] Anders als es durch die Rede von Diskursen, Codes, repräsentativer und repräsentierter Be-

38 Olivier des Sardan betont, dass die Entwicklungshelfer davon überzeugt sind, für das Wohlergehen und die Interessen anderer zu arbeiten, und dass sie fest daran glauben, anderen oder dem Land etwas zu bringen, was ihnen oder ihm bisher fehlte (Olivier de Sardan 2001b: 150). Allen „Entwicklern" *(acteurs de la configuration développementiste)* sind nach Olivier de Sardan also mindestens zwei fundamentale Werte gemeinsam: „1. Les professionnels du développement estiment agir pour le bien des autres, dans leur intérêt. Le développement a donc une forte signification morale. Tout professionnel du développement agit pour autrui, pour le peuple, les femmes, les paysans, les jeunes, etc. 2. Les professionnels du développement pensent apporter quelque chose qui manque aux autres. Le développement implique une amélioration, un progrès, que l'on amène au peuple. Sans la nécessité d'un ‚plus' venu d'ailleurs, il n'y a pas de place pour les institutions de développement: le changement spontané suffirait." (Olivier de Sardan 2001b: 150)

39 Vgl. dazu auch Salamone, der europäisch-afrikanische Kontakte in Nordnigeria im Kontext indirekter Herrschaft beschreibt: „Indirect rule became transformed into a quasi-sacred cultural set of principles. These principles determined when, where, how, and with whom interaction could take place." (Salamone 1978: 51) Salamone betont dabei, wie auch ich dies tue, dass der Bezugsrahmen der expats nicht derjenige ist, mittels dessen sie auch in ihren Heimatländern ihre Welt deuten, und er hebt hervor, dass von „Referenzrahmen von Europäern" in Afrika zu sprechen nicht bedeutet, von einer europäischen Kultur oder von sonstigen Objektivitäten wie von „den Europäern" zu sprechen (vgl. Salamone 1978: 44f.).

deutung nahegelegt wird, möchte ich diese Erfahrungen der Entwicklungshelfer nicht auf ein sprachliches Spiel reduzieren, so als sei die Erfahrung nur dasjenige, was durch die Diskursgenres konstituiert werde. Gerade die Erfahrung der Gebundenheit an eine Ethik des Fremdverstehens und damit die Erfahrung der Grenzen der eigenen Handlungsmöglichkeiten in verschiedenen interkulturellen Kontaktsituationen in Zinder (um die es im weitern Verlauf der Arbeit gehen soll) macht deutlich, dass sich die Erfahrungen der Akteure nicht zwingend mit dem Wechsel des Diskursgenres verändern. Indem ich also von einem „Dogma" spreche, möchte ich vor allem die individuelle, alltagspraktische Bedeutung hervorheben, die partizipative Entwicklung als Modell des Fremdverstehens für das Handeln einzelner Entwicklungshelfer hatte, und so also die Schwierigkeiten der Entwicklungshelfer als individuell Handelnde in den Mittelpunkt rücken.

Während die Sprachspiel-Metapher zudem nahelegt, dass Paradoxien vornehmlich an den Übergängen, beziehungsweise in den Zwischenräumen dieser Sprachspiele auftreten können, halte ich die innere Widersprüchlichkeit und gleichzeitige Normativität des Modells partizipativer Entwicklung für wesentliche Auslöser von Handlungsschwierigkeiten. Es sind, so also meine Behauptung, genau die Brüche innerhalb eines dominanten Deutungsmusters, die den Entwicklungshelfern die Interaktion mit ihren nigrischen Kontaktpartnern erschweren. Problematisch für die interkulturellen Kontakte ist somit, dass der durch das Modell partizipativer Entwicklung geprägte Verstehensmodus als Basis ethischen Handelns gilt und dieser gleichzeitig in sich widersprüchlich ist. Denn das Dogma interkulturellen Verstehens oder partizipativer Entwicklung zeichnet sich nun eben, um dies hier nochmals auf den Punkt zu bringen, nicht nur durch seine Unverhandelbarkeit aus, sondern auch dadurch, dass Fremdheit (beziehungsweise Differenz) in ihm auf widersprüchliche Art und Weise bewertet wird, was dann natürlich zwingend zur Folge hat, dass sich auch die Vorgaben zum richtigen Umgang mit jener Fremdheit widersprechen müssen. Die Handlungsmöglichkeiten der Entwicklungshelfer gegenüber den zu Entwickelnden bewegen sich somit in einem durch widersprüchliche Präskriptionen begrenzten Rahmen, der von ihnen nicht ohne Weiteres zu wechseln ist, ohne dass dadurch gleich die zur Debatte stehende Entwicklungsbeziehung und ihre Rollenverteilung grundsätzlich in Frage gestellt würde. Schwierigkeiten in Kontakten mit den zu Entwickelnden entstehen also dann, wenn Entwicklungshelfer ihre Kontakte gemäß dieser ambivalenten Ethik gestalten wollen, sie dabei aber diese Widersprüche als Begrenzung ihres Handlungsraumes erfahren und als westliche Entwicklungshelfer in einem afrikanischen Entwicklungsland im Kontakt mit den zu Entwickelnden aber dennoch keine Handlungsoptionen außerhalb dieser widersprüchlichen Möglichkeiten erkennen.[40] Eine Beziehung gemäß ihrer ethischen Maximen zu gestalten ist für die

40 Auch wenn die Entwicklungshelfer diese widersprüchlichen Anforderungen des Dogmas partizipativer Entwicklung situativ unterschiedlich gewichten können, also einmal eher die Anforderung nach Überwindung der Differenz in Angriff nehmen, einmal eher die Anerkennung der Differenz in den Vordergrund stellen, verlassen sie den Bezugsrahmen der partizipativen Entwicklungszusammenarbeit im Ganzen aber nicht – denn dies wäre gleichbedeutend damit, die Rolle des Entwicklungshelfers aufzugeben oder das „Entwicklungsland" Niger nicht mehr als solches zu betrachten.

Entwicklungshelfer besonders dann schwer oder erfolglos, wenn ihr Gegenüber sich nicht in den Grenzen ihres Verstehensmodus verorten lässt und eigene Versuche unternimmt, seine Interessen zu realisieren. Es sind diese Interaktionssituationen, in denen die Entwicklungshelfer die Brüche, Widersprüche und Grenzen ihrer Konstruktion einer partizipativen interkulturellen Beziehung erfahren. Was in der abstrakten Konzeptionalisierung von Fremdheit und vom Umgang mit ihr noch überzeugend und moralisch erstrebenswert erscheint, stellt sich in der Praxis des Kontaktes damit als problematisch, oft sogar als dilemmatisch heraus. Bevor ich nun darauf eingehe, wie sich Entwicklungshelfer verhalten, um mit den Dilemmata, als die sie diese Situationen oft erleben, umzugehen, möchte ich kurz nochmals auf Rottenburgs Metacode und damit auch auf meine Konzentration auf die nichtberuflichen interkulturellen Kontakte der Entwicklungshelfer zu sprechen kommen.

Nichtberufliche und berufliche Kontakte

Insgesamt waren für mich drei Beobachtungen ausschlaggebend dafür, vor allem nichtberufliche interkulturelle Kontakte der Entwicklungshelfer zu den Zinderois in den Blick zu nehmen, obwohl ich diese Arbeit von Anfang an im Rahmen einer Ethnologie der Entwicklung verortete und es mir daher auch um einen kritischen Blick auf die Entwicklungspraxis ging. Die drei Begründungen – die Rückwirkung der nichtberuflichen auf die beruflichen Kontakte, die besondere Qualität nichtberuflicher Kontakte und schließlich die Perspektive der Zinderois – sollen nun kurz erläutert werden.

Die Praxis der Entwicklungskooperation konstituiert sich, um die erste Beobachtung zu nennen, nicht allein durch die beruflichen Kontakte der Entwicklungshelfer, sondern immer auch über interkulturelle Erfahrungen, die Entwicklungshelfer anderweitig bereits gemacht haben, sowie über Einstellungen, Überzeugungen und Vorstellungen der Entwicklungshelfer, die ihr Handeln insgesamt prägen – weshalb dieses auch nicht sinnvoll in Berufliches oder Nichtberufliches unterteilt werden kann. Auch bei den Entwicklungshelfern in Zinder folgen Probleme, Haltungen, Emotionen, Handlungs- und Beziehungsmuster keineswegs immer einer Trennung von beruflich und privat. Vielmehr betreffen sie meist den gesamten Menschen als Akteur, Mitmensch oder Person, der doch meist darauf bedacht ist, wie bereits bei der Erläuterung des Dogma-Begriffs angesprochen, ein einigermaßen stimmiges Selbst zu repräsentieren. Auch in den Ansätzen der akteursorientierten Ethnologie der Entwicklung ist stets klar, dass die Untersuchung der Entwicklungshilfewelt weit mehr als nur die eindeutig beruflichen, also projektbezogenen Kontakte zwischen Entwicklern und Adressaten der Entwicklung einschließen muss, unabhängig davon, ob man nun von sozialen Feldern oder Arenen spricht oder sonstige Metaphern findet, die den sozialen Raum abstecken sollen, in denen Prozesse der Entwicklungskooperation wirken oder in denen auf sie eingewirkt wird. Norman Long oder Jean-Pierre Olivier de Sardan, die beide als wichtige Vertreter dieser Richtung der Ethnologie gelten, schreiben jeweils, dass eine Ethnologie der Entwicklungszusammenarbeit nicht nur das soziale Leben im Rahmen von Projekten untersuchen, sondern immer auch die Vielzahl an-

derer sozialer Erfahrungen der beteiligten Akteure einbeziehen sollte (Long, N. 2001: 39, 48, Olivier de Sardan 1995b: 173ff). Denn, so ihre Überlegung, auch eine Schnittstelle im Rahmen der Entwicklungskooperation ist immer mehr als nur ein spontanes Zusammenkommen unterschiedlicher Akteure, die ihr Handeln nie nur aus der akuten Begegnungserfahrung, den jeweils spezifischen kontextabhängigen strategischen Überlegungen und situationsspezifischen Diskursen ableiten. Vielmehr speist sich ihr Handeln auch aus zurückliegenden Erfahrungen, aus ihrer sozialen Situation oder – die Punkte, die mir wichtig sind – aus kulturellen Formen des Fremdverstehens und Vorstellungen von sozialen Beziehungen sowie vor allem auch aus erfolgreichen oder erfolglosen Versuchen, diese Formen und Vorstellungen in anderen Kontakten – zum Beispiel eben in nichtberuflichen – zu aktualisieren.[41]

Der zweite Grund, auf Kontakte zu fokussieren, die nicht im beruflichen Alltag der Entwicklungshelfer stattfanden, war meine Beobachtung, dass Probleme in jenen Kontakten intensiver erlebt wurden, häufiger öffentlich thematisiert wurden und dass auch Konsequenzen aus diesen Problemen unmittelbarer gezogen wurden als dies bei den beruflichen Kontakten der Fall war. Diese Begründung bezieht sich auf die widersprüchlichen Anforderungen, die das Dogma partizipativer Entwicklung an den Umgang mit Differenz stellt und die sich anscheinend im beruflichen Alltag anders und leichter vermitteln lassen als im privaten. Zwar sollen in der Zusammenarbeit von Entwicklungshelfern beide Vorgaben zugleich erfüllt werden, Differenz also sowohl anerkannt als auch minimiert werden, es scheinen sich im Projektalltag jedoch – und hier folge ich Richard Rottenburgs Beobachtungen – Formen des Umgangs mit Differenz herausgebildet zu haben, die eher die Dimension des Negierens oder Minimierens von Differenz betonen als sie tatsächlich einzubeziehen. Das heißt, man versucht auf eine Weise zusammenzuarbeiten, als gäbe es diese Differenz gar nicht mehr, als sei sie bereits in die – dann gemeinsame – Vorstellung von Entwicklung eingeflossen. Dies wird, wie weiter oben bereits erwähnt, dadurch erleichtert, dass man sich auf ein gemeinsames Sprachspiel und die damit einhergehende Konstruktion der Welt einigt. Dabei helfen den Entwicklungshelfern im beruflichen Alltag bestimmte institutionalisierte Techniken, das „technische Spiel" (Rottenburg 2002: 119ff u.a.), das es ihnen beispielsweise über die Durchsetzung einer spezifischen technisch-objektivistischen Projektsprache (des „Metacodes") ermöglicht, projektbezogene Probleme als technisch-rechnerische oder institutionelle Schwierigkeiten zu definieren und eben nicht als soziale oder interkulturelle. Für die Zusammenarbeit mit Menschen, deren Differenz zum Eigenen ambivalent bewertet wird, scheint es also einfacher,

41 Schon frühe Arbeiten über die (Misserfolge der) Entwicklungshilfe betonen sehr häufig das soziale Leben der Entwicklungshelfer außerhalb ihres beruflichen Alltags, ihren Lebensstil, die Gruppenbildung unter „Weißen", die interkulturellen Kontakte, die meist nur zu den eigenen Hausangestellten existieren, dann aber intensiv und emotional aufgeladen sind, oder sie arbeiteten den sozialen Status der Gäste in der Gesellschaft der Gastgeber heraus (vgl. Kapitel 1). Von Ethnologen, vor allem aber auch Literaten aufgearbeitet wurde die Beobachtung, dass lokale Angestellte in kolonialen Privathaushalten für das Leben der Kolonialbeamten und deren Sicht auf die Kolonisierten immer sehr große Bedeutung hatten (vgl. Thurnwald 1932: 568, vgl. u.a. auch Oyono 1956).

diese Differenz diskursiv möglichst zu leugnen, anstatt sie einmal als Hindernis „denunzieren“ und sie ein andermal dann wieder als Bereicherung loben zu müssen. Verwaltungstechniken werden hier zu einem Instrument der Bewältigung und damit Minimierung der Fremdheit nigrischer Kollegen und Zielgruppen (vgl. auch Kogge 2002: 353). Zwar folge ich an dieser Stelle Rottenburgs Argument, dass im Projektalltag der Versuch dominiert, mit den schwierigen Bedingungen der Heterogenität durch ihre Negation zurechtzukommen und dass dies mit Hilfe klarer Kommunikationsmuster und durch das axiomatische Setzen einer gemeinsamen Weltsicht geschieht (z.B. Rottenburg 2002: 233ff). Anders als Rottenburg gehe ich jedoch davon aus, dass sich der gemeinsame „Metacode“ und die spezifischen „Kulturcodes“ der Entwicklungshelfer, wie Rottenburg ihre privaten, inoffiziellen Sprachgenres nennt, nicht auf voneinander verschiedene Spielregeln oder normative Bezugsrahmen beziehen. Die unterschiedlichen Sprachgenres spiegeln vielmehr die Widersprüchlichkeit der beiden Seiten des in sich unstimmigen Dogmas wider, gehören mithin also einer gemeinsamen Ethik des Fremdverstehens an. Dass es sich um eine Ethik des Umgangs mit Differenz handelt, wird – anders als im sprachlich geregelten Arbeitsalltag – in den privaten Kontakten deutlich. Die nichtberuflichen Kontakte der Entwicklungshelfer bieten mehr Raum für diejenige Differenz, die im Projekt zu verdrängen versucht wird, was dann allerdings auch den damit einhergehenden Problemen und Konflikten mehr Raum lässt. Durch den Umstand, dass in nichtberuflichen interkulturellen Kontakten keine technischen Verfahren zum Einsatz kommen, die die Differenz minimieren könnten, kommen im außerberuflichen Alltag kulturelle Differenzen und interkulturelle Probleme ungehinderter zum Ausdruck als im Rahmen der Arbeit, wo Differenz eben durch das Wechseln der Kontaktpartner auf eine gemeinsame, unpersönliche, „technische“ Diskursebene verdrängt werden kann.[42] Das dieser Parallelisierung zugrunde liegende Argument, dass nämlich die Existenz eines „technischen Spiels“ bereits auf die Präsenz genau derjenigen Probleme verweist, die im privaten Bereich offen zutage treten und das Spiel deshalb eine Form des „Rückzugs“ darstellt, werde ich im Schlusskapitel entwickeln.

Prinzipiell gleichen sich also die auftretenden Problemarten den Umgang mit den „Fremden“ betreffend im beruflichen und im nichtberuflichen Alltag durchaus, was jedoch einen Unterschied ausmacht, ist die Tatsache, dass Probleme im nichtberuflichen Raum der Entwicklungshelfer mehr Möglichkeiten haben, sich zu entfalten – weshalb sie dort auch besser untersucht werden können. „Entfalten“ bezieht sich dabei zum einen auf das Zulassen von Differenz und auf das dadurch intensivere Erleben derjenigen Brüche, die ihre eigenen idealen Konstruktionen der interkulturellen Beziehung kennzeichnen, zum anderen bezieht es sich auf die Konsequenzen, die die Beteiligten aus diesen Erfahrungen ziehen – Konsequenzen, die im privaten Alltag weit unmittelbarer sind und sich somit deutlicher zeigen als im beruflichen Kontext. Aus diesem Grund also halte ich die nichtberuflichen interkulturellen Kontakte von Entwicklungshelfern in Bezug auf Verlauf, Probleme und Folgen interkultureller Kontakte letztendlich für deutlich aussagekräftiger.

42 Sicherlich finden auch berufliche Kontakte nicht immer nur auf einer unpersönlichen, rein zweckrationalen, „professionellen“ Ebene statt, doch besteht in solchen Kontakten immerhin die Möglichkeit, auf die geregelten Diskursformen zurückzugreifen.

Eine letzte Beobachtung bezog sich auf die Einstellung vieler Zinderois gegenüber sozialen Beziehungen zu Entwicklungshelfern, die wesentlich darin besteht, die Unterscheidung zwischen beruflichen und nichtberuflichen Kontakten nicht zu machen, weil sie diese im Umgang mit den Entwicklungshelfern schlicht nicht für wesentlich halten. Aus lokaler Perspektive derjenigen Zinderois, die selbst nicht direkt mit der Entwicklungskooperation zu tun haben (zuweilen allerdings auch durch jene, die unmittelbar in sie involviert sind), besteht also kein wesentlicher Unterschied darin, ob dieser Kontakt von einem Entwicklungshelfer nun als „beruflich" betrachtet wird oder als „nichtberuflich". Denn in den Augen lokaler Kontaktpersonen ist für die Gestaltung eines Kontaktes vorerst die soziale Person im Ganzen wichtig und weniger die Frage, ob sie nun in einem beruflichen oder nichtberuflichen Kontext zu ihnen spricht. Der Übergang zwischen einem Entwicklungsprojekt und den Personen, die dafür verantwortlich gehalten werden, ist für viele Menschen in Zinder, die nicht direkt an solchen Projekten beteiligt sind, fließend. Das heißt, dass es bei der lokalen Auseinandersetzung mit Entwicklungsprojekten oft eher um die hinter diesen Projekten vermuteten Einzelpersonen und ihre (unterstellten) Eigenarten und Interessen geht als um das Projekt, die Organisation oder den Projektchef als Repräsentant einer Organisation. So erinnert man sich der Entwicklungsvergangenheit weniger über programmatisch geäußerte Entwicklungsziele oder über einzelne Organisationen und Projekte, als vielmehr über einzelne Entwicklungshelfer, über die persönlichen Kontakte, die man mit diesen hatte oder von denen man gehört hatte, und darüber, was diese Entwicklungshelfer – als Person, wie man meint – alles getan haben. Für die meisten erscheint es in diesem Zusammenhang weniger wichtig, ob eine europäische Nichtregierungsorganisation nun Hilfe zur Selbsthilfe leisten wollte, sondern vielmehr, dass G. der Chef einer Organisation und ein strenger Mann war, der allerdings Saatgut verschenkte und gelegentlich kostenlose Hirse verteilte, dass seine Ehefrau Kredite vergab, Französin, aber dennoch ganz nett war ... Es ist dabei unwesentlich, dass diese Frau für eine andere Organisation arbeitete, wichtig und erinnernswert ist das tatsächliche Handeln der beiden als Personen gegenüber einzelnen lokalen Personen.[43] Auch aus einer lokalen Perspektive gesehen ist es also sinnvoll, Entwicklungshelfer nicht nur als „Experten" oder „Repräsentanten von Entwicklungsorganisationen" zu betrachten, sondern sie als in alltäglichen interkulturellen Situationen handelnde Personen in den Blick zu nehmen, weil so die lokale Verknüpfung von handelndem Mitmensch und Entwicklungsarbeit nachvollzogen wird. Denn, um damit zur ersten Begründung zurückzukehren, Entwicklungshelfer machen, derart als „ganze" Personen in den Blick genommen, auch

43 Zwei ältere, erfahrene Hausangestellte eines Entwicklungshelfers beschwerten sich mir gegenüber beispielsweise, dass ihr Chef (*mai gida*) sie aus der eigenen Tasche bezahle, sie nicht korrekt angemeldet habe und er sie nicht, wie seine anderen Angestellten, die im Projektbüro arbeiteten, offiziell über das Projekt bezahlen würde. Sie nahmen an, dass ihr *mai gida* etwas Illegales im Schilde führe, da sie sonst keinen Unterschied zwischen ihrer Anstellung und der Anstellung derer sahen, die im Projekt arbeiteten, denn sie alle arbeiteten ja letztlich für den gleichen Chef. „*Danmi? Duka ɗaya ne, duk mai gidansu ne, shi ne mai ikonsu duka!*" („Warum nur? Es ist doch alles das Gleiche, er ist von allen [Angestellten] der Hausherr, er ist der, der Macht über sie alle hat!").

außerhalb der Projektarbeit soziale Erfahrungen, die ebendiese Arbeit dann wiederum beeinflussen.

Nichtberufliche interkulturelle Kontakte von Entwicklungshelfern in den Mittelpunkt zu stellen lässt sich damit als Versuch verstehen, Entwicklungskooperation über die „Hintertreppe“ (Weischedel 1975[1966]: 9) anzugehen, über den Menschen, der in seinen Kontakten als Akteur, Mitmensch und Person Probleme erfährt, nach Lösungen sucht, und dabei immer gezwungen ist, auf das Handeln anderer zu reagieren.

Dilemma und Dilemmaverhalten

Weiter oben habe ich bereits geschrieben, dass es die Interaktionssituationen sind, in denen die Entwicklungshelfer die Brüche, Widersprüche und Grenzen ihrer Konstruktion einer partizipativen interkulturellen Beziehung erfahren, denn hier wird durch das Handeln ihrer Gegenüber deutlich, dass sich Fremdes durchaus nicht immer im Eigenen oder in einem gemeinsamen Konsens auflösen lässt und sich die eigenen Ideale vom Umgang mit Fremdheit in der Praxis als problematisch, oft sogar als dilemmatisch herausstellen können. Ich möchte hier die Problematik, die sich in der Handlungspraxis aus einer Orientierung an einem paradoxen Dogma ja zwingend ergeben muss, zunächst abstrakt darstellen, sozusagen als Unterbau zu der späteren empirischen Auseinandersetzung mit ihr in Teil III dieser Arbeit.

Erfahrung bleibender Differenz – Dilemmata (er)leben

Was zunächst also nur ein logisches Problem zu sein scheint, dass nämlich das partizipative Entwicklungsmodell mit paradoxen Prämissen arbeitet und die Ebenen der Methode, des Ziels, der Deskription und der Präskription nicht auseinanderhält, wird dann tatsächlich auch zu einem praktischen Handlungsproblem, wenn die Entwicklungshelfer versuchen, mit ihren nigrischen Interaktionspartnern dieses widersprüchliche, partizipative Beziehungsmuster zu leben und das zu konstruieren versuchen, was sie sich unter „interkultureller Wirklichkeit“ vorstellen: diejenige Beziehungsform eben, in der über gegenseitige Annäherung im Dialog ein Modus gefunden wird, in dem die Differenz der anderen als solche geschätzt und erhalten werden kann und dabei gleichzeitig nicht in Widerspruch zum Eigenen tritt, sondern dieses ergänzt – in der mithin das Idealziel interkultureller Verstehens oder partizipativer Entwicklung erreicht wurde. Um bei der Gestaltung einer solchen Beziehung nicht in Schwierigkeiten zu geraten, müssten die Entwicklungshelfer nun nicht nur zeitgleich in sich widersprüchliche Anforderungen erfüllen, sondern dürften dabei zudem ausschließlich Formen der Differenz erleben, die sich sowohl dem Eigenen angleichen lassen als auch den Vorstellungen der Anderen darüber nicht widersprechen, was angemessene soziale Beziehungen sind. Denn wo Differenz tatsächlich different bleibt, wird aus einem vormals nur logischen Paradox ein unmittelbar praktisches Handlungsdilemma, weil nun eine andere Position zu der eigenen (selbst schon widersprüchlichen) in Widerspruch tritt und damit eben nicht mehr als gleichwertig anerkannt werden

kann. In der Auseinandersetzung mit Menschen, die sich nicht oder nur schwer in den partizipativen Rahmen einpassen lassen, weil sie andere Inhalte und Werte in die Beziehung einbringen und andere Formen des Umgangs mit ihrem Gegenüber pflegen, als sie das Dogma der Partizipation (beziehungsweise der Interkulturalität) vorgibt, erfahren Entwicklungshelfer nicht nur, dass Differenz bisweilen als nicht in das Eigene überführbare Fremdheit erlebt werden kann, sondern auch, dass ihre eigene Konzeption sozialer Beziehungen Brüche aufweist und sie ihre prinzipiellen Ansprüche in realen Beziehungen nicht verwirklichen können. In interkulturellen Interaktionssituationen sind die Entwicklungshelfer aber nun einmal gezwungen, Entscheidungen zu treffen und auf ihre Gegenüber zu reagieren – sie müssen also handeln. Ihre Handlungsoptionen sind dabei jedoch sowohl durch das Agieren ihrer Gegenüber als auch durch die eigenen ethischen Maximen interkulturellen Verhaltens bestimmt. Diese Handlungsmaximen sind aber in sich widersprüchlich, sodass es keine eindeutigen Handlungsoptionen geben kann: Entscheiden sich Entwicklungshelfer daher für eine Art und Weise des Handelns, ist es wahrscheinlich, dass sie damit zwar einer der Maximen gerecht werden, einer anderen aber, die gemäß dem Dogma ebenso gut, wichtig und verfolgenswert erscheint, jedoch widersprechen müssen. Sobald also das Fremde oder die Fremdheit nichts Entferntes mehr ist, über das man spricht, sondern im Alltag als etwas erlebt wird, mit dem zu sprechen und zu handeln einerseits unumgänglich ist, mit dem Kompromisse zu finden andererseits aber zumindest bisweilen unmöglich scheint, führt dies für Entwicklungshelfer nicht nur zur Erfahrung jener widerspenstigen, da nichtintegrierbaren Fremdheit, sondern vor allem auch zu der Erfahrung, dass den eigenen Vorstellungen vom Umgang mit dem Fremden Grenzen der Realisierbarkeit gesetzt sind. In dieser Arbeit geht es mithin also nicht darum, die schon länger geführte Diskussion um die Ambivalenzen der Entwicklungskooperation und die ihr inhärenten widersprüchlichen Werte, Normen und Interessen theoretisch weiterzuführen, sondern darum, zu zeigen, was diese Widersprüchlichkeiten für die Entwicklungshelfer vor Ort bedeuten können, wenn sie dort zu einem zentralen (begrenzenden) Bestandteil ihres Handlungsspielraumes werden.

Die paradoxen Anforderungen partizipativer Entwicklung sorgen dafür, dass Entwicklungshelfer sich häufig in dilemmatischen Situationen wiederfinden. Dilemmata sind Situationen, in denen sich die Entwicklungshelfer nicht mehr in der Lage sehen, den ambivalenten partizipativen Anforderungen gemäß „richtig“ zu handeln, da die Erfüllung einer Forderung der Erfüllung einer anderen genau entgegenstehen würde, die Umsetzung einer Forderung also die einer anderen verhindern würde. Kennzeichnend für eine dilemmatische Situation ist damit das Gefühl, dass wie man sich auch entscheidet, diese Entscheidung doch immer nur falsch oder unangemessen sein kann (vgl. Bateson, Jackson, Haley et al. 1985[1956]: 282f.). Solche Unentschiedenheit und die damit bisweilen einhergehende Uneindeutigkeit und Unvorhersehbarkeit der Positionen, Meinungen und Handlungsweisen der Entwickler gegenüber den zu Entwickelnden verstehe ich den bisherigen Überlegungen entsprechend nun aber eben nicht als mehr oder weniger professionelles strategisches Wechseln der Bezugsrahmen und damit als freies und flexibles Ausrichten des eigenen Handelns auf eine neu verhandelte Wirklichkeit, auf die jeweils eigenen Interessen oder die jeweilige Situation. Vielmehr verstehe ich dies als Ausdruck der Zerrissenheit der Entwicklungshelfer, die zwischen den

eigenen widersprüchlichen ethischen Vorsätzen an interkulturelles Handeln keinen gangbaren Weg erkennen. Den zu Entwickelnden auf „interkulturell verstehende“ oder „partizipativ entwickelnde“ Art und Weise gegenüberzutreten impliziert eben, davon auszugehen, dass diese die dabei mitgedachte Form des Umgangs entweder ebenfalls praktizieren oder sie zumindest prinzipiell anstreben. Daraus ergeben sich die Fragen, wie Entwicklungshelfer handeln, wenn dies nicht der Fall ist, und wie sie mit den daraus folgenden Handlungsproblemen umgehen. Denn gravierende Unstimmigkeiten, Paradoxien, Dilemmata und Zerrissenheiten im Umgang mit dem Fremden sind wohl kaum dauerhaft zu leben, weswegen also entweder die Wirklichkeit neu gedeutet werden, also der Bezugsrahmen gewechselt und eine andere Rolle angenommen werden muss, oder Formen des Umgangs mit dem Fremden gefunden werden müssen, die einen Ausweg aus dem Dilemma bieten.[44]

Verhalten in Dilemmasituationen

Ich möchte hier nun zunächst noch einmal auf das Konzept des „Dilemmas“ zurückkommen und dann auf mögliche Wege verweisen, die Individuen gehen, die sich in dilemmatischen, das heißt ausweglosen Situationen erleben. Wenn ich dabei auf Gregory Batesons *double-bind*-Modell[45] und die psychotherapeutische Rich-

44 Der schon zitierte Philosoph Kurt Röttgers spricht da, wo ich vom Erleben von Dilemmata spreche, vom Kollabieren der Erfahrungsmodi, was eine Neuauslegung der gesamten Wirklichkeit provozieren kann (Röttgers 1997: 217). Bedingung dafür ist allerdings, dass man diese Anstrengung denn auch auf sich nimmt, beziehungsweise dass einem der für eine solche alternative Weltauslegung nötige Freiraum zugestanden wird.

45 Durch die Veröffentlichung eines Artikels im Jahr 1956 haben der Ethnologe Gregory Bateson und seine Kollegen aus einem multidisziplinären Forschungsteam an der Stanford Universität den Begriff des *double-bind* geprägt. Ziel dieses Aufsatzes war es damals, mit dem Modell des *double-bind* eine eher sozial-, beziehungsweise kommunikationstheoretische Ergänzung der sonst rein biologischen Erklärungen schizophrener Verhaltensmuster zu liefern und damit auch allgemeinere Überlegungen zu Kommunikationsprozessen anzustellen, die über pathologische Formen weit hinausreichen (Bateson, Jackson, Haley et al. 1985[1956]). *Double-bind* wird meist als „Beziehungsfalle“ oder „Dilemma“ übersetzt. Der Punkt der Autoren ist, dass schizophrene Personen (meist Kinder) die unterschiedlichen logischen Ebenen, auf denen unterschiedliche Arten von Mitteilungen einer ihnen nahestehenden Bezugsperson (meist die der Mutter) angesiedelt sind, nicht unterscheiden können (z.B. Verbote und nonverbale Zuneigungsbekundungen oder Metaphern und wörtlich gemeinte Aussagen). Zudem haben sie keine Möglichkeit, das Problem, zu welcher Mitteilungsart eine Mitteilung gehört, auf einer metakommunikativen Ebene zu lösen. Es geht bei Bateson um Paradoxien in der menschlichen Kommunikation, wobei sein Verständnis von Kommunikation zum einen eigentlich jegliches menschliche Verhalten umfasst (Lutterer 2000: 69) und zum anderen systemisch ist, insofern menschliche Wesen als selbst-regulierende Systeme verstanden werden. Ist ein solches Wesen in einer *double-bind*-Situation gefangen, ohne einen Standpunkt außerhalb erkennen oder einnehmen zu können, dann sagt Bateson, verhält es

tung der Transaktionsanalyse verweise, bedeutet dies allerdings nicht, dass ich eine (tiefen)psychologische Studie interkultureller Kontaktsituationen und Beziehungen in Zinder leisten möchte oder dass ich das Verhalten der Entwicklungshelfer in Zinder gar in den Kontext psychischer Störungen rücken möchte. Ambivalenzen zu erleben ist alltäglich und keineswegs hinreichendes Zeichen einer psychischen Störung. Bisweilen und beispielsweise im stark moralisch aufgeladenen Kontext der Entwicklungszusammenarbeit lösen solche Ambivalenzen allerdings Handlungsschwierigkeiten aus – und um die geht es mir. Diese Schwierigkeiten können zu bestimmten Handlungsformen und Beziehungsmustern führen, die dann gegebenenfalls auch wieder auf den Handlungskontext rückwirken. Mein Interesse liegt nun darin, diese Zusammenhänge in Hinblick auf die Entwicklungskooperation in Zinder nachzuzeichnen; es geht mir also explizit nicht darum, die Entwicklungskooperation durch eine vermeintlich verwirrte Psyche von Individuen oder Gruppen zu erklären.

Eine Person, die sich als zwischen zwei anscheinend widersprüchlichen Anforderungen stehend erlebt und keine Möglichkeit sieht, sich beiden Anforderungen gegenüber gleichermaßen gerecht zu verhalten, ebenso wenig, wie sie sich in der Lage sieht, einen (Meta-)Standpunkt außerhalb dieser sie bedrängenden Situation einzunehmen, um über diese zu reflektieren oder zu kommunizieren, erfährt also, dass sie „… egal was sie tut, ‚nicht gewinnen kann'" (Bateson, Jackson, Haley et al. 1985[1956]: 270). In diesem Sinne in einem Dilemma „gefangen", nicht mehr handlungsfähig und davon überzeugt, dass neben der eigenen keine alternative Perspektive auf die gegebene Situation existiert, erlebte sich auch mancher Entwicklungshelfer in Zinder in seinen Beziehungen zu nigrischen Kontaktpersonen.[46] Anders als Bateson betrachte ich diese Kontakt- oder Bezugspersonen jedoch nur als Auslöser desjenigen Dilemmas, das bereits in der logisch paradoxen Gestalt des Dogmas partizipativer Entwicklung angelegt ist und das damit bereits vor dem Kontakt Teil des Bezugsrahmens der Entwicklungshelfer ist, dann aber in eine handlungspraktisch ausweglose Situation führt, sobald es konsequent in die Praxis umgesetzt werden soll.[47]

sich „wie jedes selbstregulierende System, das seinen Regler verloren hat; es kreist in endlosen, aber immer systematischen Verzerrungen" (Bateson, Jackson, Haley et al. 1985[1956]: 283) – das heißt in der Schizophrenie (vgl. dazu auch Lutterer 2000: 87-114).

46 Hier stießen also Rollendistanz und Rollenflexibilität an Grenzen, die Entwicklungshelfer durch ihre paradoxen Erwartungen zum einen selbst zogen, die zum anderen aber auch durch diejenigen gezogen wurden, die ihnen Rollen zuwiesen, die sie nicht annehmen wollten oder konnten.

47 Folgte ich Batesons Kommunikationsansatz, müsste ich die Sachlage letztlich so formulieren, dass die eigentlich paradoxe Kommunikation, bei der logische Ebenen beispielsweise zwischen Ziel und Methode oder Form und Inhalt nicht getrennt werden können, zwischen dem Entwicklungshelfer und seinem vom Dogma bestimmten Bezugsrahmen stattfindet und nicht zwischen ihm und den Nigrern. Wäre es anders, müssten es wohl eher die Nigrer sein, die durch all die widersprüchlichen Botschaften der Entwicklungshelfer oder der Entwicklungskooperation konstant Dilemmasituationen erlebten, nicht die Entwicklungshelfer selbst.

Dilemmata können somit als Brüche in den je eigenen Wirklichkeitskonstruktionen beschrieben werden, die sich in bestimmten Situationen zu Handlungsproblemen auswachsen – dann eben zum Beispiel, wenn die erfahrene Differenz nicht mehr als Ergänzung des Eigenen gedeutet werden kann. Die Erfahrung der Entwicklungshelfer von Fremdheit, die sich nicht im Konsens aufheben lässt, ist damit nicht ursächlich für das Erleben eines Dilemmas, doch schafft sie denjenigen Handlungsdruck, der das Paradox des Modells partizipativer Entwicklung oder interkulturellen Verstehens zum Handlungsproblem werden lässt. So beschreibt auch Wolfram Lutterer in seiner Arbeit über das Gesamtwerk Batesons *double-binds* als Brüche, die Individuen im Gewebe ihrer Kontextstruktur, also im eigenen Bezugsrahmen erfahren (Lutterer 2000: 106). Erleben sich Entwicklungshelfer in Zinder in einem Dilemma, dann ist dies also stets Ausdruck des besonderen Kommunikations- und Beziehungsmusters das zwischen ihnen, den Entwicklern und den zu Entwickelnden besteht und das durch die Paradoxie des Dogmas partizipativer Entwicklung im Rahmen partizipativer Entwicklungszusammenarbeit geschaffen wird.

In der Literatur werden verschiedene Arten und Weisen beschrieben, wie Individuen auf das Erleben von Dilemmata und damit auf das Gefühl reagieren, nie „richtig" handeln zu können, und auf diese Arten möchte ich hier nun im Folgenden kurz eingehen. In Batesons frühem Aufsatz werden Formen des Dilemmaverhaltens angedeutet (Bateson, Jackson, Haley et al. 1985[1956]: 281ff), auf die ich hier zurückgreifen werde – wobei ich mich, wie erwähnt, aber nur am Prinzip und nicht an der psychologischen Interpretation orientieren werde. Zudem verweise ich auf Formen des Dilemmaverhaltens, die Bernd Schmid, ein Vertreter der therapeutischen Transaktionsanalyse, im Kontext der systemischen Unternehmensberatung herausgearbeitet hat.[48] Auch diesem Autor werde ich wiederum nicht in Sachen systemischer Betrachtung folgen, ich möchte aber dennoch auf die von ihm benannten möglichen Formen des „Dilemmaverhaltens" verweisen. Schmid (1986) unterscheidet dabei vier Formen – kämpfen, verzweifeln, resignieren und leugnen beziehungsweise vermeiden – die allerdings weder eine logische oder chronologische Abfolge von Verhaltensweisen darstellen noch einen Reaktionsautomatismus nahelegen sollen, sondern lediglich vier verschiedene Möglichkeiten umschreiben, die jederzeit abwechselnd auftreten beziehungsweise gewählt werden können

48 In der therapeutischen Transaktionsanalyse geht es um die systemische Analyse von Prozessen der Personal- und Organisationsentwicklung, die „unproduktive" kommunikative Transaktionen in „wirklichkeitserzeugenden Systemen" wie Menschen oder Organisationen zur Untersuchungseinheit wählt (vgl. Schmid 2003: 18). Die psychotherapeutische Transaktionsanalyse wurde von Eric Berne aus der Kritik an psychoanalytischen Methoden entwickelt. Die systemische Transaktionsanalyse arbeitet vor allem mit spezifischen Modellen von Kommunikation und entstand in der Therapie, beziehungsweise Beratung von „Familiensystemen", wo beispielsweise auch Schizophrenie im Kontext von Familiensystemen analysiert und behandelt wurde (Schmid 2003: 22). „TA Konzepte beschäftigen sich mit Mustern menschlichen Erlebens und Verhaltens, wie sie sich in Kommunikationssituationen, in der Gestaltung von Beziehungen und in der Lebensgestaltung ausdrücken. Es handelt sich also eher um ich-psychologische und kommunikations-psychologische Betrachtungsweisen." (Schmid 2003: 32)

(und dabei auch nicht die einzigen sein müssen).[49] In ihrer Studie „Zwischen Rahmenbedingungen und Erfahrungen. Experten in der Entwicklungszusammenarbeit" aus dem Jahr 2004 beschäftigt sich Elke Donath ebenfalls mit Lösungsstrategien, die als sogenannte „Langzeitexperten" entsandte Mitarbeiter des Deutschen Entwicklungsdienstes (DED) und der Deutschen Gesellschaft für technische Zusammenarbeit (GTZ) entwickeln, um auf die persönliche Erfahrung der Ambivalenz im Entwicklungsauftrag zu reagieren und damit versuchen, zwischen den normativen, politischen und institutionellen Ansprüchen der Entwicklungszusammenarbeit und ihren individuellen Formen der beruflichen Alltagsbewältigung zu vermitteln (Donath 2004). Als eine wesentliche Form, mit auftretenden Spannungen und Widersprüchlichkeiten umzugehen, identifiziert sie dabei verschiedene Formen der Distanznahme, beispielsweise den Rückzug in professionelle Unbeteiligtheit oder in ein ähnliches Lösungsmuster, das sie „Geduld" nennt (Donath 2004: 169f.).

Kämpfen, verzweifeln, resignieren, vermeiden

Menschen in Zwickmühlen fühlen sich also gedrängt, sich zwischen zwei oder mehreren sich widersprechenden Anforderungen oder Interpretationsmöglichkeiten entscheiden zu müssen, doch wie sie sich auch entscheiden, sie handeln falsch im Sinne mindestens einer der Anforderungen. Welche Konsequenzen können solche Dilemmaerlebnisse für das Handeln der Betroffenen anderen gegenüber haben? Die hier benannten Formen des Verhaltens in Dilemmasituationen – kämpfen, verzweifeln, resignieren oder vermeiden – zeichnen sich alle dadurch aus, dass sie auf diese Situation zu reagieren versuchen, dabei aber in keinem der Fälle die Dilemmasituation selbst verlassen, also auch keine Lösung im eigentlichen Sinne darstellen.

Kämpfen als Form des Dilemmaverhaltens würde bedeuten, dass Entwicklungshelfer engagiert, in dialogischer und konstruktiv gemeinter Auseinandersetzung mit ihrem nigrischen Gegenüber ein Problem durch Konsensfindung zu lösen versuchten und dabei doch immer wieder enttäuscht werden müssten. Da es sich ja um eine dilemmatische Situation handelt, würden sie zwangsläufig feststellen müssen, der Situation doch nicht entkommen zu können, oder schlimmer noch: Indem sie auf den jeweils anderen zugehen, geben sie diesem erst die Möglichkeit, die eigene Offenheit für seine Interessen zu nutzen. Woraus dann wiederum der Wunsch entstehen kann, die eigenen – widersprüchlichen – Vorstellungen noch engagierter zu vertreten, was notwendigerweise dieselben Folgen hätte. Damit gehören zum Kampf als zielbewusster Akteur und um die Rolle des zielbewussten Akteurs in dilemmatischen Situationen immer auch Ärger, Trotz und Misstrauen (Bateson, Jackson, Haley et al. 1985[1956]: 282) gegenüber den anderen oder der Situation, ebenso wie das Erleben von Erschöpfung und Niederlagen (vgl. Schmid

49 Der Begriff „Verhalten" soll hier also sowohl für eher unbewusste Reaktionen als auch für bewusstes Handeln stehen. Schmid nennt die vierte Verhaltensform „leugnen" und beschreibt damit Formen des Verhaltens, mit deren Hilfe man versucht, nicht in dilemmatische Situationen zu geraten.

1986). Ist bei Handelnden die Erschöpfung zu groß oder das Gefühl der Aussichtslosigkeit, überhaupt jemals so handeln zu können, wie man es eigentlich für angemessen hielte, zu präsent, dann könnte eine Antwort auch *Resignation* sein (vgl. Schmid 1986). Für Entwicklungshelfer hieße das, sie gäben es auf, ihre Handlungsprobleme in Auseinandersetzung mit den lokalen Kontaktpartnern lösen zu wollen, und versuchten sich anderweitig durch die dilemmatischen Situationen „hindurchzuwursteln". Schwierigkeiten würden dann betont lässig gehandhabt, ernste Probleme als unwichtig eingeordnet oder lächerlich gemacht (Bateson, Jackson, Haley et al. 1985[1956]: 282), sodass beispielsweise Ironie oder Zynismus Wege wären, der Unzufriedenheit mit dem eigenen Handeln, mit dem der jeweils anderen oder mit der Situation zu begegnen, ohne sich auf eine klare Problemdefinition festlegen zu müssen.

Bisweilen können erfolgloses Kämpfen oder das Gefühl, stets gegen Widerstände anzuarbeiten – oder auch nur der Umstand, nicht „frei" handeln zu können –, zur *Verzweiflung* führen (vgl. Schmid 1986). Würden also beispielsweise Entwicklungshelfer an dilemmatischen interkulturellen Kontaktsituationen verzweifeln, bedeutete dies, dass bei ihnen Gefühle von Hilflosigkeit und Ohnmacht gegenüber den anderen, aber auch gegenüber der Situation im Allgemeinen dominieren würden. Dann würde das Handeln eines Gegenüber schnell als Angriff auf die eigene Integrität als Person wahrgenommen und die Situation selbst als eine, die durch Verzicht geprägt ist. Dies wiederum kann Wut auf jene Anderen hervorrufen und damit entweder zu offensiven, aggressiven Umgangsformen oder aber zum Rückzug von Kontakten führen.

Die auf den ersten Blick wohl erfolgreichste Form, dilemmatische Situationen zu handhaben, ist es, sie zu *vermeiden* (vgl. Schmid 1986 und Donath 2004: 169f.). Für Entwicklungshelfer hieße dies, Situationen, die potentiell in ein Dilemma führen könnten, einfach zu umgehen, beziehungsweise sich aus solchen, die bereits als dilemmatisch erlebt werden, zurückzuziehen – ob physisch oder auch nur geistig (Bateson, Jackson, Haley et al. 1985[1956]: 282). Mit dem Rückzug aus interkulturellen Kontakten als einem Versuch, die mit diesen Kontakten einhergehenden Probleme zu ignorieren oder eindeutige Positionierungen gegenüber den jeweils anderen zu vermeiden, bin ich nun auf einer theoretischen Ebene wieder bei meiner eingangs formulierten These angekommen, die sich auf die Seltenheit interkultureller Kontakte in Zinder bezieht. Denn es ist ja meine Behauptung, dass die Seltenheit nichtberuflicher interkultureller Kontakte und die spezifische Form der beruflichen Kontakte in Zinder bereits eine Auswirkung der Kontaktschwierigkeiten darstellt und der Rückzug dabei ein Weg ist, diese Schwierigkeiten der interkulturellen Kontaktsituationen zu umgehen. Dies werde ich später, wenn es um die tatsächlichen Kontakte der Entwicklungshelfer in Zinder gehen wird, wieder aufgreifen.

Damit sind nun vier Formen genannt, wie Entwicklungshelfer auf Dilemmasituationen reagieren können, die durch den Versuch entstehen, das paradoxe Modell partizipativer Entwicklung in konkrete Handlung umzusetzen. Allerdings handelt es sich hier nur um verschiedene Wege, auf Zwickmühlen zu reagieren, nicht um solche, sie zu beheben. Denn ihre Auflösung wäre nur denkbar, wenn die Entwicklungshelfer in Kontakten mit Zinderois ihren in sich widersprüchlichen, normativen Bezugsrahmen vollständig verließen und damit einen Standpunkt außerhalb des Dogmas partizipativer Entwicklung einnähmen – einen Standpunkt

also, von dem aus sie das Dogma kritisch reflektieren könnten, ohne es selbst als notwendige Voraussetzung ihres ethischen Handelns zu verstehen.

Sprache, Wissen, Geld und Macht

Wie sich Entwicklungshelfer im interkulturellen Kontakt zu Nigrern verhalten und wie sie diesen Kontakt gestalten, hängt zweifellos von vielen verschiedenen Faktoren ab: sehr wesentlich von dem in diesem und im vorherigen Kapitel beschriebenen Modus des Fremdverstehens und natürlich ebenso auch vom jeweiligen Handeln der einheimischen Kontaktpartner, von deren Perspektive auf interkulturelle Kontakte und von ihren kulturellen Formen des Fremdverstehens und des Umgangs mit dem Fremden, Anderen oder Neuen.

Neben diesen Aspekten ergeben sich Bedingungen und Möglichkeiten des Kontaktes aber auch aus anderen Aspekten, beispielsweise aus solchen, die man als äußere Merkmale des Kontakts beschreiben könnte, wie Sprachkenntnisse, ökonomische Ungleichheit oder machtpolitische Asymmetrien. Auf diese Faktoren möchte ich hier nun kurz verweisen, bevor sie dann im empirischen zweiten und dritten Teil der Arbeit als praktizierte Formen und wirksame Gestaltungsmomente der Kontakte wieder aufgenommen werden. Selbst wenn die nun im Folgenden genannten Differenzen zwischen europäischen Entwicklungshelfern und Zinderois auf den ersten Blick die dominanten zu sein scheinen, so möchte ich dennoch betonen, dass viele dieser Differenzen vermittelt werden könnten, wenn man sich auf eine gemeinsame Form der Vermittlung einigen könnte. Da aber die Formen des Umgangs mit dem Fremden unterschiedlich und die Ansprüche der Entwicklungshelfer an den Kontakt zudem in sich widersprüchlich sind, erscheint ihnen in vielen Fällen Vermittlung kaum möglich.

Sprache

Interkulturelle Begegnungen sind in Zinder nicht nur wesentlich durch die unterschiedlichen Verstehensmodi der Akteure geprägt, sondern auch dadurch, dass der Austausch häufig durch das Fehlen einer gemeinsamen Sprache erschwert wird. Um partizipativ zu entwickeln oder interkulturell zu verstehen, um also gemeinsam „Interkulturalität“ zu schaffen, wäre jedoch eine Sprache vonnöten, die alle Kontaktpartner einigermaßen beherrschen. Das heißt, wenn Akteure, wie Norman Long es ausdrückt, an Schnittstellen Realität aushandeln sollen, bräuchte es dazu – ganz banal – eine gemeinsame Verhandlungssprache. In Niger als ehemaliger französischer Kolonie ist diese Sprache Französisch. Allerdings sprechen viele Einwohner Zinders, vor allem Frauen, nur wenig Französisch, sodass die Kenntnisse oft nicht ausreichen, den Ansprüchen der Entwicklungshelfer an interkulturellen Austausch zu genügen. Auch einige der nicht frankophonen Entwicklungshelfer haben erhebliche Schwierigkeiten, sich in dieser Fremdsprache so zu artikulieren, dass sie ihre Anliegen, ihre Vorstellungen und ihre Interessen über-

zeugend in den interkulturellen Kontakt einbringen können.[50] Dem kommunikativen Austausch, auf dem die Idee interkulturellen Verstehens beziehungsweise partizipativer Entwicklung aufbaut, sind hier also bereits klare Grenzen gesetzt. Zusätzlich zu dem in der Literatur viel beachteten Problem, dass die Verweise gesprochener Sprache auf kulturelle Wissensbestände und Vorstellungswelten ungehört und Sprachstile oft unerkannt bleiben, wenn eine Sprache als Fremdsprache gesprochen wird, erweist sich Sprache also auch schon an der Oberfläche, im Sinne schlichter Sprachkompetenz, als wesentliches Gestaltungsmoment interkultureller Kontakte in Zinder: Weil Sprecher dann nämlich, wenn sie sich in einer Sprache unwohl oder unsicher fühlen und Gespräche als Anstrengung empfinden, Kontakte zu jenen bevorzugen, mit denen sie sich in einer vertrauteren Sprache austauschen können (vgl. dazu z.B. Elwert 1992a, 1992b). Die Seltenheit dauerhafter Kontakte zwischen Entwicklungshelfern und Einheimischen beruht damit oft auch schon darauf, dass (beiderseits) keine ausreichenden Sprachkenntnisse bestehen.

Selbst dann, wenn es den Entwicklungshelfern keine Probleme bereitet, Französisch zu sprechen, prägt die Wahl der Sprache die Kontakte schon allein deshalb, weil sie eben den Kreis der möglichen nigrischen Kontaktpartner eingrenzt. Da Hausa, die in Zinder gesprochene Sprache, während der Zeit meiner Forschung von keinem der europäischen Entwicklungshelfer so beherrscht wurde, dass ihnen Gespräche möglich waren, begrenzte sich der Kreis möglicher Kontaktpartner naturgemäß auf diejenigen Zinderois, die (zumindest einigermaßen) Französisch sprachen.[51] In einer so großen Stadt wie Zinder sind dies im Vergleich zu der geringen Anzahl der Entwicklungshelfer natürlich nicht wenige. Dennoch bleibt der Kreis derjenigen, mit denen Entwicklungshelfer bevorzugt Kontakte eingehen, klein, ist er doch zusätzlich auch noch durch andere Faktoren bestimmt, wie Geschlecht oder Alter, Sympathie oder Antipathie – oder auch durch das sozioökonomische Milieu, dem ein potentieller Kontaktpartner angehört.

50 Hinzu kommt, dass sich das in Zinder gesprochene Französisch von dem in Frankreich gesprochenen in Artikulation und Wortwahl unterscheidet.

51 In Zinder sprechen sehr viel mehr Männer als Frauen Französisch. In der jüngeren Generation sind zwar nun zunehmend auch Frauen und Mädchen des Französischen zumindest ein wenig kundig. Es sind jedoch vor allem die Gymnasiasten, die sich tatsächlich auch in Französisch unterhalten können und wollen, also solche Schüler und Schülerinnen, die einem Milieu entstammen, in dem langjähriger Schulbesuch finanzierbar ist und als erstrebenswert betrachtet wird. Französischsprachig sind in Zinder auch die, die weiterführende Bildungseinrichtungen besuchen oder besucht haben, die im Staatsdienst stehen oder Mitarbeiter in Entwicklungsorganisationen sind. Andere, wie Hausangestellte, haben durch langjährige Kontakte zu Europäern Französisch gelernt oder ihr Schulfranzösisch aufgefrischt und können sich nun in Französisch verständlich machen, oft aber schon keine längeren Gespräche mehr führen.

Wissen und Geld

In Niger, einem Land, das auf dem Human Development Index der Vereinten Nationen stets auf einem der hinteren Plätze rangiert und damit als eines der ärmsten Länder der Erde gilt, ist die Differenz zwischen den lokalen sozioökonomischen Milieus und den Lebenslagen der Entwicklungshelfer ein wesentliches Gestaltungsmoment der interkulturellen Kontakte. Große Unterschiede zwischen Bildungsniveaus und vor allem finanziellen Möglichkeiten können zum einen Kontakte verhindern, da – ganz praktisch – oft keinerlei Schnittstelle zwischen den Lebenswelten existiert und vor allem ältere Zinderois auch keinen Anlass sehen, die hohen sozialen Kreise, die die Entwicklungshelfer für sie eher repräsentieren, zu stören. Zum anderen gestalten diese Differenzen die interkulturellen Kontakte in dem Sinn, dass sie von Entwicklungshelfern als Belastung der Beziehung empfunden und daher lieber umgangen werden – denn Differenzen hinsichtlich Bildung und Wohlstand bringen die von ihnen ungewollte Asymmetrie der Kontakte und vor allem die damit einhergehenden Probleme klar zum Ausdruck.
So ist beispielsweise das Niveau dessen, was von Entwicklungshelfern als „Bildung" verstanden wird (und was natürlich einen westlichen Bildungs- und Wissensstand reflektiert) in Zinder eher gering – siehe die Französischkenntnisse –, und es scheint den oftmals studierten Entwicklungshelfern schwerzufallen, mit Zinderois eine gemeinsame Gesprächsebene zu finden, auf der sie sich austauschen können, weil oftmals der gemeinsame Erfahrungs- und Wissenshintergrund fehlt. Auch das Gefälle der ökonomischen Möglichkeiten zwischen Entwicklungshelfern und der Mehrzahl der Zinderois ist beträchtlich und erschwert die Konstruktion derjenigen Gemeinsamkeit, die Entwicklungshelfer als Teil des Verstehensprozesses anstreben. Diese Ungleichheit zeigt sich nicht nur im Materiellen, sondern spiegelt sich beispielsweise auch in der hohen sozialen Positionierung der Entwicklungshelfer durch viele Zinderois, die in den meisten Entwicklungshelfern allerdings ambivalente Gefühle hervorruft. Denn neben all den Vorteilen, die ein hoher sozialer Status mit sich bringt, ist es für die meisten Entwicklungshelfer gewöhnungsbedürftig, dass ausgerechnet sie in einem Entwicklungsland der finanziellen und meist auch sozialen Elite zugerechnet zu werden, vor allem auch, wenn ihnen zusehends deutlich wird, welche lokalen Erwartungen mit einer solchen Zuschreibung verbunden werden: Die Bitten der armen und sozial schwachen Einheimischen nach Geld durchziehen die gesamten interkulturellen Kontakterfahrungen der grundsätzlich als „reich" und sozial „groß" definierten Entwicklungshelfer in Zinder und zeigen ihnen, dass ihr Anliegen, die Asymmetrien gerade nicht zu betonen, nicht das dringlichste Anliegen der Zinderois ist. An dieser Stelle wird deutlich, dass materielle Differenzen die interkulturellen Kontakte prägen. Es zeigt sich aber bereits auch, dass die Macht, das Handeln in interkulturellen Beziehungen zu dominieren, nicht grundsätzlich bei den materiell oder sozial Überlegenen liegt, sondern auch mit der Fähigkeit zu tun hat, die eigenen Vorstellungen vom Umgang mit dem Anderen gegen eben diese anderen durchzusetzen.

Machtpotentiale und Asymmetrien

Mit einem solchen Verständnis von Macht möchte ich interkulturelle Kontakte aus einer Perspektive betrachten, die offen lässt, wer in den einzelnen Begegnungen letztendlich erfolgreicher darin ist, seine Interessen und Vorstellungen durchzusetzen, wer im Kontakt also welche Machtpotentiale nutzt oder zu nutzen weiß und damit in der Lage ist, eigene Handlungsräume auszudehnen oder die der anderen einzuschränken. Doch auch dann, wenn nicht von vornherein festgelegt ist, wer sich wann in einer spezifischen interkulturellen Beziehung durchsetzt und welche Form sie dabei annehmen wird, möchte ich hier doch auch nicht leugnen, dass die Kontakte zwischen Entwicklungshelfern und den Einwohnern Zinders durchaus in einem machtpolitisch vorstrukturierten Raum stattfinden. Die „Kontaktzone", wie Mary Taylor Huber (2001: 188) das durch Machtasymmetrie gekennzeichnete Makrosystem nennt, in dem solche Kontakte stehen und durch das sie natürlich beeinflusst werden, ist hier gekennzeichnet durch die strukturelle Ungleichheit zwischen sogenannten „Entwicklungsländern" und sogenannten „Industrie-", beziehungsweise „Geberländern". Schon die rezente Dominanz des partizipativen Entwicklungsdiskurses und die damit einhergehende, beinahe ausschließliche Förderung „partizipativ" arbeitender Entwicklungsprojekte, von denen man sich ja gleichzeitig auch eine Förderung demokratischer Gesinnungen erhofft, zeigt an, dass Entwicklungszusammenarbeit immer auch einen politischen Charakter hat, dass sie Instrument der Machtausübung ist (oder jedenfalls sein kann) und dass sie unter Bedingungen auch struktureller Heterogenität stattfindet. Entwicklungszusammenarbeit ist stets Teil nationaler wie internationaler Entwicklungs-, Außen- und Wirtschaftspolitiken und trägt mithin auch die Kennzeichen der Machtasymmetrie, die zwischen Geber- und Entwicklungsländern besteht (und sie reproduziert sie sogar). Obwohl oder vielleicht gerade auch weil sich alle Entwicklungshelfer in Zinder des asymmetrischen Charakters der Entwicklungsbeziehung und der politisch gesetzten Grenzen ihres Handelns kritisch bewusst waren, stand für viele das Anliegen im Vordergrund, diese Ungleichheiten in ihrem Handeln nicht zu reproduzieren oder jedenfalls daran zu arbeiten, sie zu minimieren. Ironischerweise taten sie dies jedoch gerade dadurch, dass sie sich auf partizipative Formen der Entwicklungszusammenarbeit beriefen, deren Primat man eben gerade auch als Ausdruck hegemonialen Zwangs der Geber gegenüber den Nehmerländern verstehen kann. Der umfassende Geltungsanspruch des Diskurses partizipativer Entwicklungszusammenarbeit (und seiner Implikationen, wie der Setzung einer spezifischen Ethik des Fremdverstehens) ist damit also Bestandteil der generellen, politisch konstruierten „Kontaktzone", in deren Kontext auch die spezifischen Kontakte zwischen Entwicklungshelfern und Zinderois stattfanden.

In diesen interpersonellen Kontakten partizipative Formen des Verstehens und der Interaktion durchzusetzen zu wollen bedeutet also immer auch zu versuchen, den anderen die eigenen Ziele und Formen der Zusammenarbeit oder, allgemeiner noch, des Zusammenlebens vorzugeben – auch dann, wenn „Partizipation" eigentlich beabsichtigt, dies gerade nicht zu tun. Damit werden strukturelle Vorgaben der „Kontaktzone" in den konkreten Interaktionen reproduziert. Der entwicklungspolitisch geprägte Bezugsrahmen der Entwicklungshelfer und die dogmatische Maxime des Fremdverstehens sind also nicht nur Resultat der Auseinandersetzung der Entwicklungshelfer mit den in der Kontaktzone vorgegebenen

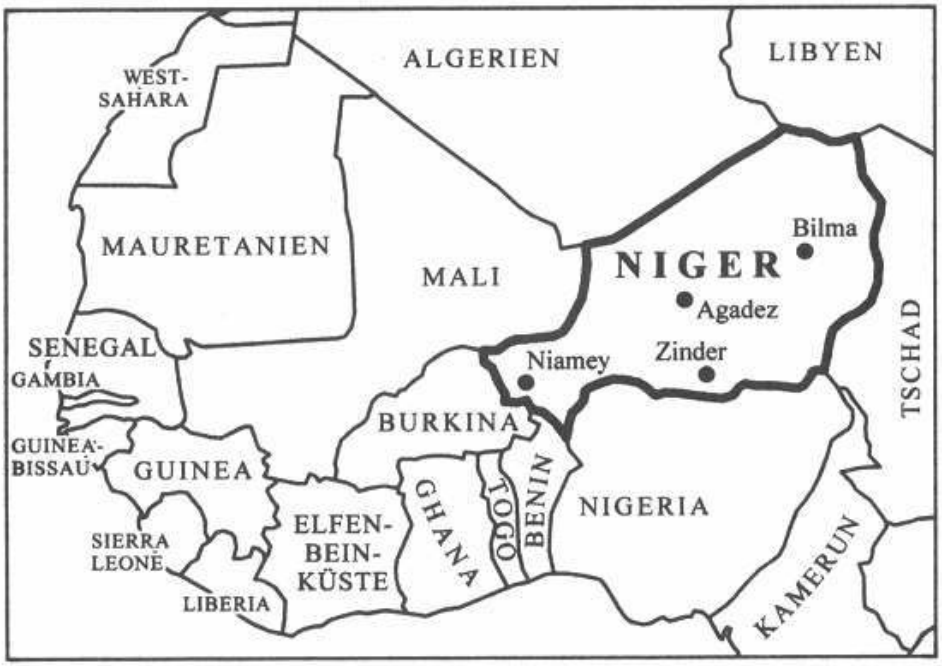
Diskursen um Differenz und Entwicklung, mit Politik, ökonomischen Interessen, der Rolle von Institutionen, Macht und interkulturellem Verstehen, sondern reproduzieren diese immer auch.

Obwohl sich diese Arbeit mit den interpersonellen Kontakten der Entwicklungshelfer und ihren Handlungsräumen beschäftigt und sich weniger einer von diskursiven und strukturellen Machtfragen bestimmten Makroperspektive annimmt, möchte ich den zweiten Teil dieser Arbeit dennoch mit einem Umriss der politischen Makrobedingungen der Kontakte in Niger beginnen (Kapitel 3). Dies soll verdeutlichen, dass auch die subjektiven Erfahrungen interkultureller Kontakte und die persönlichen Kontaktprobleme der Entwicklungshelfer durch einen solchen Makrokontext bedingt und die Handlungsspielräume der Entwicklungshelfer in diesem Sinne beschränkt sind – was konkreter auch nochmals in Kapitel 5 thematisiert werden wird. Aber auch die Handlungsmöglichkeiten der Zinderois sind, wie das Kapitel 4 zeigen wird, in eben diesem Makrokontext verortet, nicht zuletzt, indem ihre Fremdbilder der „Weißen" aus der historischen Erfahrung strukturell stets asymmetrischer Beziehungen resultieren: „Weiße" waren in Zinder schon immer Repräsentanten der Macht und des Geldes, ob einst als Teil der Kolonialmacht oder heute als Entwicklungshelfer.

TEIL II

ENTWICKLUNGSHELFER IN ZINDER

Thema dieses zweiten empirischen Teils der Arbeit sollen nun also die interkulturellen Kontakte zwischen europäischen, beziehungsweise nordamerikanischen Entwicklungshelfern und Zinderois sein. Obwohl die interpersonellen Kontakte, die Dilemmata der Entwicklungshelfer und die Konsequenzen, die die Helfer daraus ziehen erst in Teil III im Mittelpunkt stehen werden, so ist doch auch schon dieser zweite Teil von meinem Anliegen bestimmt, die Handlungsschwierigkeiten europäischer und nordamerikanischer Entwicklungshelfer in Zinder nachzuvollziehen und herauszuarbeiten, welche Probleme sie in ihren Interaktionen mit Zinderois besonders beschäftigten, wie sie ihre Handlungsräume und ihre Handlungsoptionen wahrnahmen, welche Formen interkultureller Beziehung für sie daraus resultierten und in welchem Verhältnis diese Formen zu den in Zinder gängigen stehen. Da Formen sozialer Beziehungen, Handlungsräume, Handlungsoptionen und Handlungsschwierigkeiten nicht allein vom individuellen Wollen der Akteure sondern durch vielfältige Faktoren bedingt und ermöglicht werden, widmet sich dieser Teil einigen dieser Faktoren beziehungsweise dem, was ich die Konstitution der Kontaktzone nennen möchte. Ich werde mich hier mit den entwicklungspolitischen, historischen, kulturellen oder sozialen Kontexten beschäftigen, also mit den Bedingungen und Möglichkeiten derjenigen interkulturellen Kontakte, die im Zentrum meiner Forschung standen. Die Verlaufsformen, Gestalten und Probleme dieser Kontakte haben zum einen mit der Problematik des paradoxen Dogmas partizipativer Entwicklung und damit mit dem Kontext der Entwicklungszusammenarbeit zu tun und zum anderen mit den unterschiedlichen Erfahrungen, kulturellen Erwartungen und Formen sozialen Handelns der Kontaktpartner. Um die großräumige Konstitution der Kontaktzone nachzuzeichnen, werde ich in Kapitel 3 damit beginnen, die durch Entwicklungspolitik und -kooperation geschaffene Makroebene der Kontakte zu betrachten. Entwicklungspolitiken und Entwicklungskooperation insgesamt konstituieren den diskursiven, politischen, materiellen und praktischen Makrokontext der Kontakte und nehmen so auch Einfluss auf jeden einzelnen interpersonellen Kontakt. Allein schon der Umstand, dass Europäer oder Nordamerikaner stets als Entwicklungshelfer in Zinder sind, strukturiert bereits die Kontakte zu Einheimischen, sei dies nun im schlicht materiellen Sinn oder in Hinblick auf die gegenseitigen diskursiven Verortungen, die Erwartungen und erhofften Umgangsformen. In den Kapiteln 4 und 5 werde ich mich den interkulturellen interpersonellen Kontakten von „zwei Seiten“ aus annähern – der nigrischen und jener der Entwicklungshelfer –, um dann in Teil III das praktische Problem ihrer Gestaltung und Verlaufsform auszuführen. In Kapitel 4 wird es zunächst um einen ersten Blick der Zinderois auf die „Gäste“ gehen, um einen Blick also, der von lokalen Gesellschaftsvorstellungen genauso geprägt ist wie von dem Umstand, dass jene „weißen Gäste“ so gut wie ausschließlich in der Rolle der Entwicklungshelfer agieren und die „Bekämpfung der Armut“ der Nigrer Grund ihrer Anwesenheit ist. Im Zentrum von Kapitel 5 steht der Blick der Entwicklungshelfer auf die Zinderois oder – allgemeiner – die Nigrer, deren Lebensumstände mit ihnen gemeinsam zu verändern die „Entwickler“ ins Land gekommen sind. Diesen Blick der Entwicklungshelfer möchte ich zum einen mithilfe einer kurzen Übersicht über die Entwicklungsorganisationen in Zinder und zum anderen über Fremd- und Selbstbilder der Entwicklungshelfer beschreiben.



1 Geografische Lage der Republik Niger (Quelle: Verne 1999)

3 INTERNATIONALE ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT IN NIGER

Entwicklungshelfer, Entwicklungsorganisationen und Bemühungen um „Entwicklung" im Ganzen sind weder in Niger im Allgemeinen noch in der Region Zinder im Besonderen eine Neuigkeit. Seit der Kolonialzeit und durch die Phasen der unterschiedlichen Entwicklungsvorstellungen hindurch arbeiteten und arbeiten bis heute, unter anderem, Europäer und US-Amerikaner an der „Entwicklung" Nigers. Auch wenn sich Politiken, Strategien, und vor allem die Zusammensetzung und Einstellungen der beteiligten Akteure über die Jahre geändert haben mögen, scheint sich die Situation der Republik Niger und der Mehrzahl ihrer Bewohner seit Jahrzehnten nicht wesentlich zu verbessern. Mein Vorhaben in diesem Kapitel ist nun allerdings nicht, die Gründe hierfür zu erarbeiten oder darzustellen, was sich vielleicht doch verändert haben mag. Was ich vielmehr tun möchte, ist zum einen das heutige Land Niger und seine Situation als „Entwicklungsland" zu umreißen und zum anderen einige Stationen der Geschichte des Landes Niger bezüglich seiner eigenen und der externen „Entwicklungsanstrengungen" darzustellen.

Indem ich in diesem Kapitel kurz die heutige Situation Nigers als Entwicklungsland und Entwicklungsrentierstaat darstelle und dann auf die „Geschichte der Entwicklungsbemühungen" in Niger eingehe, möchte ich dem Leser Informationen darüber an die Hand geben, in welchem historischen (und aktuellen) politischen und ökonomischen Kontext sich die interkulturellen Kontakte zwischen Entwicklungshelfern und Zinderois abspielen. Zudem möchte ich auf diese Weise auch die entwicklungshilfebezogene diskursive Dimension der Kontakte zwischen heutigen Entwicklungshelfern und den Bewohnern Zinders berücksichtigen, denn der Umstand, dass die interkulturellen Kontakte in Zinder im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit und damit eben auch im Rahmen der sie jeweils bestimmenden Diskurse und normativen Vorgaben stattfinden, prägt die Umgangsformen der Akteure miteinander und gestaltet zudem ihre Handlungsspielräume. Die Kontakte sind damit also immer schon durch Faktoren vorstrukturiert, die außerhalb der eigentlichen Begegnungssituation liegen, sei dies nun durch den rezenten Entwicklungsdiskurs und die derzeitige Unumgänglichkeit des partizipativen Entwicklungsansatzes, durch die ökonomisch prekäre Lage Nigers, oder auch durch die jahrzehntelange diskursive und politische Positionierung Nigers als abhängiges, „unterentwickeltes" oder „armes" Land.[52] Mein

52 Damit folge ich hier der Idee Arturo Escobars, der behauptet, dass im Rahmen der Entwicklungshilfe der Blick auf die lokalen Realitäten immer auch Produkt der Kategorien des Entwicklungsdiskurses ist und dieser *development gaze* die Sicht der „Praktiker" bestimmt (Escobar 1991: 674). Gemäß Escobar wird auf diese Weise noch vor der eigentlichen Begegnung der Menschen selbst der *development encounter* durch Diskurse, Labels und institutionelle Praktiken konstruiert. Daraus folgt Escobars Forschungsinteresse: „One has to strive to understand the nonlocal determinants of locally lived situations introduced by development." (Escobar 1991: 668)

Blick auf die „Entwicklungsgeschichte“ Nigers folgt damit auch einer Überlegung der Ethnologie der Entwicklung, derjenigen nämlich, dass Entwicklungsbemühungen nun schon lange fester Bestandteil der gesellschaftlichen Verhältnisse in „Entwicklungsländern“ sind und sich durch die langen Jahre der Interventionen gesellschaftliche Strukturen verändert haben, genauso wie bestimmte Wahrnehmungen von „Entwicklung“ oder Einstellungen und Handlungsroutinen gegenüber Entwicklern entstanden sind (vgl. Bierschenk, Elwert und Kohnert 1993: 8, Grillo 1997: 1). Ohne auf die Details selbst eingehen zu wollen, möchte ich hier darauf verweisen, dass es diese „Geschichte“ auch in Niger gibt und sie zumindest implizit die Beziehungsformen und Rollenvorstellungen gestalten konnte, die Menschen in Zinder an die Entwickler herantragen – während der Mehrzahl der heutigen Entwickler diese Geschichte unbekannt ist und sie sich meist nur im Rahmen des rezenten Entwicklungsdiskurses bewegen. In diesem Sinne schreibt auch der französische Ethnologe Raynaut über die Entwicklungskooperation in Niger: „Il ne faut pas oublier que si les projets et les équipes se succèdent au fil des années, se donnant chaque fois l'illusion de partir de zéro, les paysans conservent la mémoire de toutes les tentatives avortées et des promesses non tenues!“ (Raynaut 1989: 32, vgl. auch 16, 29f.)

Bevor ich nun aber den historischen Abriss der entwicklungsbezogenen Politiken in Niger beginne, einige Worte zur Situation des Staates Niger als Entwicklungsland zu Beginn des 21. Jahrhunderts und damit zur Situation, die den Lebens- und Arbeitskontext derjenigen Entwicklungshelfer bildete, die sich während meiner Forschungszeit im Land befanden.

Das Entwicklungsland Niger heute

Trotz jahrzehntelanger Entwicklungsaktivitäten gilt die Republik Niger dem Human Development Index (HDI) der Vereinten Nationen gemäß bis heute als eines der ärmsten Länder der Erde, was bedeutet, dass sie auf einer Liste von inzwischen 179 Ländern auf den hinteren Plätzen rangiert. Im Jahr 2005 nahm Niger auf einer Liste von 177 Ländern den Rang 174 ein (UNDP 2008). Auch wenn man die Daten, auf denen dieser Index oder ähnliche Listen beruhen, durchaus kritisch betrachten muss, spiegelt sich darin jedenfalls die offizielle Sicht der Vereinten Nationen wider, beziehungsweise der „entwickelten“ (und meist auch der „weniger entwickelten“) Welt, was derzeit als Kennzeichen für Entwicklung und Armut gilt, wie diesen Kriterien gemäß Niger eingeschätzt wird und bisweilen auch, welche Entwicklungsstrategie daher als angemessenste betrachtet wird.[53] Indikatoren

53 Die Art und Weise, wie diese Daten erhoben und für den internationalen Vergleich aufgearbeitet werden, stellt dabei stets ein Problem dar, insbesondere wenn es sich um Angaben aus Ländern wie Niger ohne funktionierende Meldesysteme und gut vernetzte staatliche Einrichtungen auf lokaler Ebene handelt (vgl. Idrissa 2002: 183). Um beispielsweise die Kindersterblichkeitsrate im ländlichen Niger zu errechnen, besuchen Mitarbeiter internationaler Nichtregierungsorganisationen Dörfer und befragen jeweils den Dorfchef und die ihn Umgebenden, wie viele Kinder denn im letzten Jahr gestorben

für Entwicklung sind danach beispielsweise die durchschnittliche Lebenserwartung bei der Geburt, das Pro-Kopf-Einkommen, das Bruttonationaleinkommen, die Analphabetenquote, die Sterblichkeitsrate von Kindern, aber vor allem auch die Möglichkeiten des gleichberechtigten Zugangs zu Ressourcen wie Nahrung, Wasser, Gesundheitsversorgung und Bildung oder auch die Chance auf Rechtssicherheit und auf Teilhabe an politischen (demokratischen) Prozessen. „Armut" (oder „Unterentwicklung") wird derzeit also nicht mehr rein (volks-)wirtschaftlich durch Einkommens- oder Konsummöglichkeiten definiert, sondern sehr viel umfassender auch durch die Chancen verschiedener gesellschaftlicher Gruppen auf Beteiligung am sozialen, politischen und wirtschaftlichen Leben, aber auch über die Achtung der Menschenwürde und allgemein durch die Chancen auf eine eigenverantwortliche Lebensgestaltung (vgl. auch Idrissa 2002: 181). Alles in allem zählt Niger diesen Kriterien gemäß zu den am wenigsten entwickelten Ländern, den *Least Developed Countries* (LDC), beziehungsweise den *Landlocked Developing Countries* (LLDC), und bezüglich des aktuellen internationalen Entwicklungsansatzes der Armutsbekämpfung, der unter anderem Entschuldungen vorsieht, gilt Niger als „hochverschuldetes armes Land" (*Heavily Indebted Poor Country*, HIPC). Nach dem Human Development Index lebten 2004 circa 63 Prozent der ungefähr 13 Millionen Nigrer unter der Armutsgrenze, und unter der ländlichen Bevölkerung gelten sogar 86 Prozent als arm.[54] Die folgende Tabelle soll einen kleinen Hinweis geben, wie sich die Situation Nigers als Entwicklungsland in den Zahlen der Weltbank ausdrückt.

Sehr wesentlich hängt diese Situation mit den klimatischen Verhältnissen im Binnenland Niger zusammen: Im Sahel und der Sahara gelegen, fehlt es fast allen Regionen des Landes an Wasser und fruchtbaren Böden, weshalb nur insgesamt zwölf Prozent der Gesamtfläche Nigers landwirtschaftlich nutzbar sind. Desertifikation und häufige Regenausfälle wie im Jahr 2004 stellen bei gleichzeitigem schnellen Wachstum der Bevölkerung (durchschnittlich 3,3 Prozent pro Jahr) ein erhebliches Problem dar und verhindern in den meisten Regionen den Anbau von *cash-crops*. Der größte Teil der nutzbaren Böden dient der Subsistenzwirtschaft, doch auch dies gewährleistet die nigrische Selbstversorgung mit dem Grundnahrungsmittel Hirse nicht. Zudem haben koloniale und postkoloniale, nationale und internationale Politiken, die weder wesentliche Veränderungen der Sozialstruktur noch eine Diversifizierung der nigrischen Wirtschaft zuließen, die ohnehin prekäre

seien. Da darüber nicht Buch geführt wird, werden daraufhin natürlich die genannt, die den Gefragten spontan einfallen. Mit welchem Engagement diese versuchen, der Zahl der tatsächlichen Todesfälle nahezukommen, bleibt ihnen dabei mehr oder weniger selbst überlassen. Dazu kommen andere Momente: dass beispielsweise der Erinnerungszeitraum der Befragten nicht unbedingt deckungsgleich mit dem des Fragenden ist, das Alter der gestorbenen Kinder nur ungefähr geschätzt werden kann oder nicht unbedingt ein Interesse daran besteht, eine möglichst hohe (und damit genaue) Zahl zu nennen.

54 Der Bevölkerungsanteil, der mit weniger als einem Dollar pro Tag zurechtkommen muss, lag in Niger 1995 bei 61,4 Prozent, der mit weniger als 2 Dollar pro Tag bei 85,3 Prozent (vgl. Weltbank 2002{2001]: 275).

Kriterien\\Land (Jahr)	Niger (Jahr)	Deutschland (Jahr)
durchschnittliche Lebenserwartung bei der Geburt (1999)	46 Jahre	77 Jahre
Bruttonationaleinkommen in Milliarden US-$ (2000)	2,0	2057,6
Analphabetenquote der Bevölkerung ab 15 Jahren (1999)	85% Männer 78% Frauen 93%	k.A. //
Sterblichkeitsrate von Kindern unter 5 Jahren, pro 1000	252 (1999) 265 (2001)	5 (1999) 4,4 (2000)

2 Statistischer Vergleich Niger-Deutschland (Quelle: Weltbank 2002[2001])

Situation verschlimmert. Es existiert nur eine kleine reiche Elite von Händlern, Politikern, hohen Beamten, religiösen Würdenträgern und Militärs, die sich nur zögerlich erneuert oder erweitert. Die Mehrheit der (männlichen) Bevölkerung betrachtet sich als Bauern, obwohl sie aufgrund von Landmangel und Klima ihren Lebensunterhalt kaum mehr ausschließlich durch die Landwirtschaft bestreiten können und sich mit kleineren informellen Geschäften, handwerklichen Tätigkeiten und vor allem Arbeitsmigration über Wasser halten müssen. Auch die Zahl der Viehhalter ist aufgrund zurückgehender Weidemöglichkeiten und Viehbestände, durch die Dürrezeiten, aber auch aufgrund staatlicher Marginalisierungspolitiken rückläufig, und den männlichen *young urban poor*, denen also, die weder Schüler, Bauern, Viehhalter, Händler oder Handwerker sind und die zunächst versuchen, im informellen Sektor der Städte zu arbeiten, bleibt schließlich meist nur die Arbeitsmigration zum Beispiel nach Nigeria, Benin oder Libyen. Eine konkurrenzfähige Industrie existiert in Niger nicht, ein formaler Dienstleistungssektor ist kaum ausgebildet, das heißt, es gibt kaum Lohnarbeit oder feste Anstellungen in diesem „modernen Sektor"; auch Bodenschätze, deren Export heute nennenswerte Gewinne einbringen würde, fördert Niger noch kaum, selbst wenn heute internationale Firmen unermüdlich nach Öl und Gold graben und weiterhin Uran abgebaut wird.

Während der Kolonialzeit und den Jahren nach der Unabhängigkeit brachte die Konzentration auf den Erdnussanbau noch Exportgewinne ein, und Mitte der 1970er-Jahre führten Uranfunde und Auslandskredite zu einem – allerdings nur kurzen – wirtschaftlichen Aufschwung. Diese Phase kam aber schon im Jahr 1982 mit dem Verfall des Weltmarktpreises für Uran wieder zu einem Ende, und übrig blieb nur die tiefe Staatsverschuldung der Republik Niger. Seither ist Niger abhängig von Entwicklungshilfe und gilt damit als Entwicklungsrenten-Staat (Tidjani Alou 2001a: 115-117, Decoudras 1990: 91). Das heißt, Niger ist ein Staat, der selbst für seine grundlegendsten Funktionen von den externen Geldern internationaler

Geber abhängig ist und daher auch weite Teile seiner Tätigkeiten auf die Suche und das Nutzbarmachen dieser Ressourcen ausgerichtet hat. Zudem gilt Niger als ein Staat, dessen demokratische Verfasstheit insofern instabil ist, als sein Steuerungs- und Regelungsvermögen (außerhalb und selbst innerhalb des Zentrums Niamey) eher schwach ist und staatliche Institutionen gegenüber denjenigen sozialen (parteiorientierten) Gruppen kaum autonom sind, die sie jeweils dominieren. So geht zum Beispiel ein Großteil der Zölle und Steuereinnahmen für den Staat verloren, da keine effektiven Sammel- und Kontrollmechanismen bestehen und sich die meisten wirtschaftlichen Aktivitäten somit im informellen, oft auch im illegalen Bereich abspielen können (andere Beispiele wären der Benzinschmuggel zwischen Nigeria und Niger oder die Lebendviehexporte in die angrenzenden afrikanischen Länder). Die „Schwäche" des Staates, seine geringe Institutionalisierungskraft und die daher nur kurze Reichweite staatlicher Maßnahmen fördern die Entstehung von „Ersatzkräften", welche die Aufgaben des Staates an seiner Stelle übernehmen. Der nigrische Politikwissenschaftler Mahaman Tidjani Alou beschreibt beispielsweise das Phänomen einer in den größeren nigrischen Städten existierenden Privatpolizei und schreibt, die Existenz solcher Kräfte sei „une manifestation de l'incapacité de l'Etat à exécuter ses fonctions classiques de maintien de l'ordre" (Tidjani Alou 2001a: 121). Aufgrund dieser Schwäche müsse der Staat verschiedene Formen von Ersatzkräften, „forces de substitution", akzeptieren, und zwar in den ländlichen Gebieten noch stärker als in den Städten (Tidjani Alou 2001a: 121). In diesem Sinne schreibt auch der Ökonom Jean-Paul Azam in seiner Analyse der Auswirkungen der Strukturanpassungsprogramme in Niger

> „It is as if the modern state were in competition with a traditional society which can obtain substitute services – an institutional framework for trade, the passing on of property or other transfers – so that during a crisis the people can rely on this type of traditional relationship in which the disappearance of state services does not represent a cost for them." (Azam und Morrisson 1999: 87)

Ergänzen müsste man Azams Aussage allerdings insoweit, als die Ersatzleistungen natürlich nicht allein von einer sogenannten traditionalen Gesellschaft erbracht werden – was immer er damit meint –, sondern vor allem auch von der internationalen, zunehmend auch nichtstaatlichen Entwicklungskooperation; zumindest macht sie diese Leistungen möglich. So ergeben sich zum Beispiel durch die aktuellen Entwicklungsmaximen der bi- und multilateralen Geber des Nordens soziale Veränderungen bis hinunter zur lokalen Dorfebene, die es ermöglichen, dass neben den staatlichen auch parallele Strukturen und Akteure entstehen und agieren können, die dann eben auch die „Ersatzleistungen" erbringen. Denn gemäß dieser Maximen sollen beispielsweise Partizipation und Zivilgesellschaft gefördert und Demokratisierungs- und Dezentralisierungsprozesse unterstützt werden sowie durch die Dezentralisierung des Geldflusses auch nichtstaatliche Empfänger erreicht werden. Damit werden durch die von der Entwicklungshilfe ausgelösten Prozesse neue Akteure – wie Nichtregierungsorganisationen oder Entwicklungsmakler – und neue Legitimitätsmuster möglich, was wiederum zur weiteren Unterminierung der Kontroll- und Ordnungsfähigkeit des Staates und schließlich auch seiner Legitimität führen kann (vgl. Riedel und Beck 1990, zu diesen Prozes-

sen allgemein vgl. Bierschenk, Elwert und Kohnert 1993, Bierschenk, Chauveau und Olivier de Sardan 2000: 12, Chauveau, Le Pape und Olivier de Sardan 2001).[55] Tidjani Alou beschreibt daher Niger aktuell als einen Staat in der Krise: „un Etat en crise qui n'arrive toujours pas à s'imposer et qui est sans cesse supplanté ou tout au moins concurrencé" (Tidjani Alou 2001a: 122).

Das Gesagte zeigt zum einen, dass man den Umstand, dass Niger auf einem der letzten Plätze des Human Development Indexes rangiert, auf unterschiedliche Ursachen wie (welt-)wirtschaftliche, ökologische, historische, politische oder soziale Ursachen zurückführen kann, und zum anderen, dass Niger auch heute noch Entwicklungsland und damit Ziel aktueller internationaler Entwicklungsinterventionen ist. Außerdem verweisen der Begriff „Entwicklungsland" und die HDI-Platzierung jedoch vor allem darauf, dass viele Bewohner des Landes sehr konkret unter einem Mangel an finanziellen Mitteln leiden. Der Umstand der tiefen Platzierung im Human Development Index bedeutet dabei natürlich nicht zwangsläufig, dass die internationale technische und finanzielle Entwicklungshilfe entsprechend höher wäre als in Ländern, die im HDI-Ranking besser abschneiden. Der Nettoumfang der öffentlichen Entwicklungszusammenarbeit (ODA, Official Development Aid) lag für Niger im Jahr 2001 (ohne die Hilfen des Welternährungsprogramms) bei 249 Millionen US-Dollar, im Jahr 1996 noch bei 255 Millionen US-Dollar (vgl. Weltbank 2004[2003]: 299).[56] Die Ressourcen, die durch die Entwicklungszusammenarbeit nach Niger gelangen – ob Geld, Technik, Know-How, Autos oder Arbeitsplätze – sind also einerseits essentiell, inzwischen nicht mehr nur für den Staatshaushalt, sondern auch für viele andere, eben nichtstaatliche Akteure, sie sind andererseits jedoch auch knapp. Durch diese Knappheit der notwendigen externen Ressourcen (und durch die Krise des Staates, der nicht einmal mehr für die Bezahlung der einst für relativ krisensicher gehaltenen Posten der *fonctionnaires*, der höheren Beamten garantieren kann) ist sogenanntes *rent-seeking* – der Versuch, einen Teil des nicht sehr üppigen Entwicklungsrentenkuchens zu ergattern – in Niger auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen zu einer Vollzeitbeschäfti-

55 Tidjani Alou spricht in diesem Kontext von „l'Etat concurrencé" (Tidjani Alou 2001b: 20), und auch die *polycépahlie* der lokalen politischen Arenen, die Bierschenk und Olivier de Sardan konstatieren, ist historisches Ergebnis nationaler Politiken und damit auch der entwicklungspolitischen Geschichte eines Landes (Bierschenk und Olivier de Sardan 1998: 30ff).

56 Trotz der stetig wachsenden Anzahl von Kooperationspartnern unterschiedlichster Art ist es heute immer noch Frankreich, das, abgesehen von einigen Unterbrechungen aufgrund politischer Krisen, unter den nichtafrikanischen Ländern die engste wirtschaftliche, politische, militärische und kulturelle Zusammenarbeit mit der Republik Niger pflegt (Mamadou 2001: 176-183). Daher ist es nicht verwunderlich, dass Frankreich auch heute noch der größte bilaterale Geber der Aide Publique au Développement (APD oder ODA) für Niger ist (vor Deutschland, Belgien, der Schweiz, Kanada und Japan) und nach eigenen Angaben auch der drittgrößte der Geber insgesamt (vgl. auch http://www.diplomatie.gouv.fr/cooperation/dgcid/publications/dsp/niger.html; Zugriff 10.04.2009; und http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/pays-zones-geo_833/niger_352/france-niger_1195/cooperation-culturelle-scientifique-technique_3462/index.html; Zugriff: 10. 04.2009).

gung geworden. Diese Suche wird mit der Zeit nicht einfacher, denn mit wechselnden westlichen Entwicklungspolitiken ändern sich die Konditionen des Ressourcenflusses, und es wächst vor allem die Zahl der an diesen Ressourcen interessierten Akteure.

Mangel und Knappheit, der *manque des moyens*, gehört auch für die allermeisten Zinderois zu ihren Alltagserfahrungen, zumindest gehört er zum alltäglichen Diskurs und gilt vielen als eigentliche Ursache all ihrer misslichen Lagen. Der Umstand, dass aus diesem Mangel eine täglich aufs Neue beginnende Suche nach „Ressourcen" resultiert, sowie der Umstand, dass Entwicklungshelfer die (unversiegbaren) Ressourcen repräsentieren und damit das evozieren, was man in Niger mit Reichtum verbindet, lässt (aus einer utilitaristischen Perspektive betrachtet) die häufigen Anfragen an Entwicklungshelfer um Geld, Geschenke oder Arbeitsplätze nachvollziehbar erscheinen. Auf diese häufigen Anfragen um Geld bei denjenigen, die per definitionem den Status des „nicht arm Seins" verkörpern, werde ich in späteren Kapiteln noch eingehen. Zunächst möchte ich mich noch einmal in historischer Absicht mit den abstrakteren Kontakten des Staates Niger zu „westlichen" Gebern, Staaten oder Organisationen beschäftigen, und zwar vor dem Hintergrund seiner fast immer schwierigen ökonomischen Lage und im Hinblick auf die aus diesen Kontakten resultierenden Entwicklungsbemühungen.

Kurzer historischer Abriss der „Entwicklungsbemühungen" in Niger[57]

Zwar gilt der Staat Niger erst seit den 1980er-Jahren als Entwicklungsrentier, doch sind Armut und Ressourcenknappheit und damit die Außenabhängigkeit des Landes schon seit der französischen Kolonialzeit wiederkehrende Topoi seiner Beschreibung. Entsprechend verlaufen denn auch die meisten Beziehungen der Republik Niger zu europäischen Staaten schon von Beginn ihres Bestehens im Jahr 1960 an meist im Ressort oder zumindest dem Idiom der Entwicklungspolitik, nur zum Teil in dem der Wirtschaftspolitik oder dem der Außen- oder Verteidigungs-

57 Vgl. dazu u.a. Azam und Morrisson 1999, Charlick 1991, Colin 1990, Decoudras 1990, Idrissa 2002, Mamadou 2001, Riedel und Beck 1990, Salifou 2003, Tinguiri 1990. Da es hier sowohl um historische Phasen der „Entwicklungszusammenarbeit" beziehungsweise der wirtschaftlichen Entwicklung als auch um solche des politischen Systems in Niger geht, ergeben sich leichte Differenzen zu den rein wirtschaftsgeschichtlichen Phasen, wie sie Colin 1990, Decoudras 1990 oder Idrissa 2002 vorschlagen.
Auch wenn man in Niger heute zunehmend nach Süd-Süd-Kooperationen wie beispielsweise mit Brasilien oder Kuba sucht, werde ich hier nur auf interne nigrische Entwicklungsstrategien und die Nord-Süd-Zusammenarbeit eingehen, da sie den Kontext darstellen, in dem die Mitarbeiter der meisten Organisationen tätig waren, die in Zinder zwischen 2000 und 2003 einen Sitz hatten. Zudem werde ich hier nicht auf koloniale Entwicklungsbemühungen eingehen, die es natürlich auch gab, sondern die „Entwicklungsgeschichte" erst mit dem unabhängigen Staat Niger beginnen. Auf die Parallelen oder Kontinuitäten zwischen beziehungsweise von kolonialen und postkolonialen Bemühungen habe ich ja bereits verwiesen.

politik (Mamadou 2001: 173). Dagra Mamadou, ein nigrischer Rechtswissenschaftler, stellt diesen Umstand aus der Perspektive des nigrischen Staates wie folgt dar:

> „Les principes et objectifs de la politique extérieure du Niger n'ont pas varié depuis l'accession du pays à la souveraineté international en 1960. Les différents régimes – de la 1ère à la 4ème République – ont généralement conduit la même action diplomatique: celle d'un Etat pauvre, sans ambition de puissance et guidé par la seule quête de son développement." (Mamadou 2001: 173)

Damit beschreibt Mamadou einen Staat, der sich in seine Rolle als zu Entwickelnder und in die Asymmetrie der Beziehungskonstellation zu den „Entwickelten" gefügt hat und nun versucht, das Beste aus genau dieser ungleichen Konstellation zu machen. Andere Wissenschaftler, wie zum Beispiel der Politikwissenschaftler Robert Charlick, benennen die Rolle Nigers in seinen Beziehungen zu anderen Staaten oder zu Geldgebern auch als diejenige eines Klienten, der bereit ist, seinen Patronen – bei angemessener Gegenleistung – zu „folgen":

> „In a number of ways, however, the primary foreign policy goal of each Nigerien government has been to intentionally cultivate dependency on patron powers, principally France. While attempting to avoid total domination, Niger's leaders have been painfully aware that their country needs to be viewed as a sufficiently helpful client to warrant continued economic, political, and military support." (Charlick 1991: 130)[58]

Ohne im Folgenden die Behauptung der klientelären internationalen Beziehungen Nigers nun im Einzelnen weiter verfolgen oder gar belegen zu wollen und ganz sicher ohne die „Entwicklungsgeschichte" Nigers allein auf das Denken in klientelären Mustern reduzieren zu wollen, halte ich diese Beobachtung doch für eine zumindest interessante Rahmenerzählung, in die sich die historischen Stationen der internen und externen „Entwicklungsbemühungen" in Niger einbetten lassen. Interessant ist dieser Rahmen vor allem auch deshalb, weil sich die Rollenverteilung bisweilen bis in die einzelnen interpersonellen Kontakte fortzusetzen scheint und dort genau wie auf der Makroebene der Entwicklungspolitik mit rezenten Entwicklungsansätzen kollidiert, die gerade nicht Patronage, sondern Partnerschaft einfordern. Im Folgenden soll es nun zunächst um die Makroebene gehen.

Modernisierung und Hilfe durch Handel (1960-1973)

Im ersten Jahrzehnt nach der Unabhängigkeit bedeutet Entwicklung in der internationalen und der nigrischen Politik in erster Linie nachholende Entwicklung. Angestrebt wird also die „Modernisierung" der als „traditionell" verstandenen Gesellschaft mit Hilfe der westlichen Industrienationen und somit die Angleichung der vormals anderen an die bereits Entwickelten. Entwicklung wurde vor allem als wirtschaftliche Entwicklung verstanden, was für Niger hieß, dass vermehrt agrarische Exportgüter produziert werden sollten, durch die man den Handel ankurbeln

58 Vgl. Gonzalez 1972, die Patron-Klient-Beziehungen auf internationaler Ebene betrachtet und dabei nicht die Machtasymmetrie, sondern die gegenseitige Abhängigkeit zwischen Patron- und Klient-Nationen hervorhebt.

wollte. Das sich nach demokratischen Anfängen in den 1960er-Jahren etablierende Einparteiensystem (Parti Progressiste Nigérien, PPN – sie ist der nigrische Arm des Rassemblement Démocratique Africain, RDA) unter Präsident Diori Hamani erhält neben finanzieller Unterstützung aus dem europäischen Entwicklungsfond (Fond Européen de Développement, FED) Hilfe durch Frankreichs Subvention der schon in der Kolonialzeit wichtigsten nigrischen Exportgüter Erdnuss und Baumwolle.[59] Zumindest bis ins Jahr 1970 setzt Diori Hamani parallel zum Weg der ökonomischen Modernisierung und der damit einhergehenden Orientierung an westlichen Bündnispartnern intern aber immer auch auf die möglichst breite Beteiligung der Bevölkerung an der „Entwicklung", das heißt an der gemeinsamen Lösung der wirtschaftlichen Probleme des Landes. Neben dem Versuch, vor allem die ländliche Bevölkerung in Entwicklungsmaßnahmen einzubeziehen, versucht er damit zugleich auch die Legitimitätsbasis des Einparteiensystems auszudehnen. Organisiert werden soll diese Beteiligung über sogenannte *coopératives paysannes*, das sind bäuerliche Kooperativen wie zum Beispiel die Kreditgenossenschaften (Groupements mutualistes villagéoises), deren Vorläufer die kolonialen Sociétés de prévoyance waren und die ab dem Jahr 1960 durch die Union Nigérien de Crédit et de Coopération (UNCC) organisatorisch, materiell und durch Ausbildungsmaßnahmen gefördert werden. Begleitet werden soll diese Politik durch die Bemühungen eines staatlich organisierten landwirtschaftlichen Beratungsdienstes, der sogenannten *animation rurale*, die für die Beratung und Sensibilisierung der Bauern

59 Der Großteil der Erdnüsse wurde in der Region Zinder produziert, wodurch sich die Landknappheit verschärfte und der Subsistenzsektor vernachlässigt wurde (Riedel und Beck 1990: 87). Zur Geschichte der Dekolonisierung vgl. unter anderem Colin 1990, Fluchard 1995, Raynaut 1990 und Salifou 2003. Zu den Prozessen der Institutionalisierung und Autonomisierung des postkolonialen Staates Niger vgl. Tidjani Alou 2001a.
Diori Hamani (PPN) steht, anders als sein politischer Gegner Djibo Bakary (Gründer der Union Démocratique Nigérienne, UDN und später der sozialistischen Partei Sawaba (1956) – dem nigrischen Arm des Mouvement Socialiste Africain, MSA) – für die weitere enge Kooperation mit Frankreich (und dem „Westen") und gewinnt im September 1958 bei einem Referendum zu dieser Frage 78 Prozent der Stimmen. Niger bleibt damit vorerst Mitglied der französischen Gemeinschaft (Communauté française). Ab dem Jahr 1960, also nach der Unabhängigkeit, wird die Sawaba wie alle anderen Oppositionsparteien auch verboten und Bakary verlässt den Niger (vgl. Fluchard 1995: 285ff). Diori Hamani ist nicht nur ein aktiver Verfechter der wirtschaftlichen und politischen Zusammenarbeit mit Frankreich unter Präsident Charles de Gaulle, sondern auch der kulturellen Zusammenarbeit, die mit dem Stichwort Francophonie gefasst wird (Charlick 1991: 131f., Raynaut 1990: 12). Zwar veränderte sich die Idee der Francophonie je nach politischer Phase, doch im Prinzip geht es dabei um die Ausbreitung der französischen Sprache und Kultur in den mit Frankreich „verbundenen" Ländern und damit auch um die „Stärkung der Solidarität" und der bevorzugten politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Kooperation dieser Staaten untereinander. Francophonie ist auch heute noch integraler Bestandteil der französischen Entwicklungszusammenarbeit; Entwicklung und Francophonie gelten als zwei „Missionen", die zusammengehören (Parker 2002: 291). Zuständig ist dafür heute der Staatssekretär für Zusammenarbeit und Frankophonie im französischen Außenministerium.

zuständig ist: „Il s'agissait de mettre en place, au sein des communautés villageois, un outil de sensibilisation et de formation permanente donnant aux paysans les moyens d'exercer leurs responsabilités dans les organisations de développement créées [sic] ‚a partir de la base'." (Colin 1990: 33)[60] Diese Politik der *participation populaire au développement* stößt allerdings sowohl intern als auch extern auf Widerstand. In Niger selbst befürchten einige Parteimitglieder die Entstehung einer neuen politischen bäuerlichen Bewegung, und extern trifft die Idee der *participation populaire* auf internationale Partner der technischen und finanziellen Zusammenarbeit, die keinen Sinn darin sehen, ländliche Strukturen und Meinungen in die marktwirtschaftlich ausgerichteten Programme zur Produktionssteigerung und Modernisierung zu integrieren, da man diese ja gerade überwinden will (Colin 1990: 33f., Idrissa 2002: 205).[61] Mit dem Beginn des vom Westen stark geförderten staatlichen Uranabbaus im Norden des Landes Anfang der 1970er-Jahre und durch sehr schlechte Erntejahre Ende der 1960er, deren Höhepunkt die Dürrekrise im Jahr 1973 darstellt, wird die Erdnussproduktion als staatliche Einkommensressource immer weiter vernachlässigt – und mit ihr die Strategie der *participation populaire*. Stattdessen verlässt man sich nun zunehmend auf den Uranhandel als Einnahmequelle und Entwicklungsmotor des Landes. Aufgrund des gesteigerten Uranabbaus und des dadurch ebenfalls gesteigerten internationalen Interesses am Land Niger sowie in Folge der Dürre des Jahres 1973 vermehren sich die internationalen Entwicklungs- und das heißt Modernisierungsbemühungen in Niger, und diejenigen Parteimitglieder, die auf diesen eher technischen und bürokratischen Entwicklungsansatz setzen, gewinnen wieder die Oberhand über diejenigen, die eher basisorientierte Ansätze fordern. Raynaut spricht für diese Zeit von einer „mobilisation sans précédent de l'aide financière, des secours humanitaires et de l'assistance technique" (Raynaut 1989: 9). Zusammen mit dem Uran wird die internationale Hilfe nun zur wichtigsten Ressource des nigrischen Staatshaushaltes.

60 Vgl. zur Politik der *animation rurale* in Niger unter Diori Hamani auch Beck 1981. Die Kooperativen waren dabei nicht (nur) als basisdemokratische Institutionen gedacht, sondern sollten vor allem auch die staatliche Einflussnahme in die Agrarproduktion und den Agrarmarkt gewährleisten; außerdem sollten die Kredite die Produktionssteigerung von *cash crops* (Erdnuss) ermöglichen (Beck 1981: 250-284, Charlick 1991: 111, Painter 1986: 213, Riedel und Beck 1990: 194f.). „The result has been greater state involvement in agricultural marketing processes at minimal cost, without any expansion of peasant control." (Painter 1986: 213) In diesem Kontext bekannt geworden ist das FED-geförderte Langzeitprojekt zur ländlichen Entwicklung im Département Zinder (Projekt 3M: Magaria, Mirriah, Matameye). Das Großprojekt baute auf das Ideal der *animation rurale,* wurde aber Anfang der 1980er-Jahre als erfolglos beendet.

61 Auch die betroffenen Bauern nahmen diese Initiative „von oben" kaum an (Painter 1986: 210, 213).

Entwicklung aus eigener Kraft? Subsistenz, Uran und Kredite (1974-1982)

Im April 1974 initiiert Oberstleutnant Seyni Kountché einen Militärputsch in Niger und übernimmt gemeinsam mit einem Militärrat (Conseil militaire suprême, CMS) die Staatsführung. Zunächst macht Kountché sich selbst zum Staatschef, zum Oberbefehlshaber und zum Entwicklungsminister. Nach einigen Jahren aber integriert er zunehmend auch Zivilisten in seine Regierung und versucht, verschiedene Bevölkerungsgruppen für eine Entwicklung des Landes aus sich selbst zu mobilisieren und ein politisches System „ni socialiste, ni capitaliste" (Kountché zit. in Riedel und Beck 1990: 230) einzurichten, das der Bevölkerung „Partizipation" zuspricht – allerdings ohne Wahlen. Zur Partizipation und Entwicklung in diesem Sinn gründet Kountché im Jahr 1976 die Société de développement mit zentral organisierten Teilgruppen wie dem Jugendverband Samariya, verschiedenen (Berufs-)Kooperativen, einem Gewerkschaftsverband, der Vereinigung der *chefs traditionnels* und der nigrischen Frauenvereinigung, die alle auf unterschiedlichen Ebenen (Dorf, Kanton, Arrondissement oder Kommune, Département und Nation) zur „Entwicklung" Nigers beitragen sollen.[62] Auf jeder dieser Ebenen sollen Entwicklungsräte (Conseil de développement) gewählt werden, die die einzelnen Gruppen repräsentieren und die insgesamt von einem nationalen Entwicklungsrat (Conseil national de développement) angeführt werden sollen.

Wie schon unter Diori blieb die partizipative Entwicklung auch hier eine „von oben" initiierte Idee, und die *communautés de base* blieben, soweit sie überhaupt je existierten, staatlich gelenkte und kontrollierte Institutionen. Die meisten Autoren sind sich daher einig, dass es Kountché weniger um Basisdemokratie, Solidarität und Mobilisierung der Massen ging als viel eher um die „true traditional principles of Nigerien politics ... hierarchy and elite management through personal rule and patronage" (Charlick 1991: 66). Insgesamt kann man aber wohl dennoch sagen, dass Kountché versuchte, die nationale Einheit Nigers zu stärken und die Entwicklung des Landes durch die Förderung eines nationalen Selbstbewusstseins voranzutreiben, indem er dafür eintrat, wirtschaftliche und soziale Entwicklung auf das Vertrauen in die eigenen Kräfte zu gründen – also Strategien der *self-reliance* oder der *autozentrierten Entwicklung* zu verfolgen.[63]

Dependenztheoretisch ist damit sowohl ein selbstbewusstes „Auf sich selbst Vertrauen" der „Unterentwickelten" gemeint als auch der Versuch der bisher

62 Entsprechende Bemühungen gab es bereits seitens der UDN-Partei Djibo Bakarys (Union Démocratique Nigérienne), die bereits im Jahr 1955 auf diese zum Teil traditionellen und zum Teil neu geschaffenen Organisationen zur Mobilisierung der Massen zurückgreifen wollte (Raynaut 1990: 6f.). Samariya nennen sich die Zusammenschlüsse von Jugendlichen (Jungen und Mädchen) bis heute, von denen einige in Zinder gemeinsam Arbeiten erledigen, wie zum Beispiel die Reinigung der offenen Abwasserkanäle von Müll. Zu Kountchés Versuchen vgl. Charlick 1991: 65ff, 115f., Colin 1990: 36f., Ibrahim 1996: 55.

63 Die damit angestrebte nationale „Vereinheitlichung" betraf auch den religiösen Bereich, denn der Islam wurde zu dieser Zeit als „nigrische Religion" unterstützt, sodass zum Beispiel Guy Nicolas von einer „politique ‚islamique'" schreibt, die bäuerliche Traditionen marginalisiert habe (Nicolas 1986: avertissement).

Marginalisierten, von den eigenen Möglichkeiten ausgehend einen eigenen Entwicklungsweg zu entwerfen und zu begehen. Das Verhältnis zwischen Entwicklern und zu Entwickelnden betreffend, laufen diese „Lösungen" auf eine Entwicklungsbeziehung hinaus, in der die jetzt noch Abhängigen am Weltsystem partizipieren und diese Partizipation, wie die Pädagogin Eva Kohl schreibt, als Prozess der Stärkung beziehungsweise des *empowerment* der bisher Marginalisierten betrachtet wird, wodurch „Partizipation" sowohl zum Ziel als auch zur Methode der Entwicklung erklärt wurde (Kohl 1999: 70, vgl. auch Beckmann 1997: 54f.).[64] Auch Ethnologen, der sich in den 1970er-Jahren formierenden Richtung der Entwicklungsethnologie schließen sich dieser Entwicklungsvorstellung an und sind an ihrer Popularisierung beteiligt.[65] Entwicklungsethnologen der 1970er- und frühen 1980er-Jahre streben also die Verbesserung der Entwicklungspraxis durch sozialwissenschaftliche Forschung an und betrachteten sich, praxisorientiert, als Hilfswissenschaftler für eine erfolgreichere Entwicklungszusammenarbeit (vgl. Bierschenk, Elwert und Kohnert 1993: 9, auch Horowitz und Painter 1986, Hoben 1982). Sie wollen dabei entweder als Mittler zwischen Peripherie (lokalen Gemeinden) und Zentrum (internationalen Experten, Helfern und Entwicklungsplanern) oder auch, politisch engagierter, als Sprachrohr für die „Armen" fungieren. In diesem zweiten Sinn arbeiten sie für die Partizipation der Armen am Entwicklungsprozess und betonen deren Fähigkeit, sich bei entsprechenden Möglichkeiten auch selbst zu helfen. Ihre Arbeiten akzentuierten dabei weniger die Traditionsgebundenheit der Armen oder der Bauern, sondern konstruieren ein Bild des ökonomisch rational handelnden, durchaus gut Bescheid wissenden Bauern: Sie stellen also zum einen die berechtigte Eigenständigkeit der anderen heraus und betonen zum anderen ihre prinzipielle „Gleichheit" und die ihrer Bedürfnisse (Hoben 1982: 367, 368, Horowitz 1996: 330, 332). Die Bauern des Sahel und damit auch die der Republik Niger sind wegen der Hungerkrisen Anfang der 1970er-Jahre oft Gegenstand solch entwicklungsethnologischer (Auftrags-)Arbeiten gewesen, die für eine „Entwicklung von unten" plädieren und dabei die lokalen „Stärken" betonen: So arbeitete zum Beispiel der Entwicklungsethnologe Thomas Painter an einer sogenannten *social feasibility-* beziehungsweise *soundness*-Studie in Niger, das heißt, an der sozio-kulturellen Einpassung eines US-amerikanischen Projektes (Painter 1986, vgl. Hoben 1982: 358 zu solchen Analysen bei USAID), und auch der Ethnologe

64 *Empowerment* meint zwar in unterschiedlichen Kontexten Unterschiedliches, doch verweist der Begriff prinzipiell auf die Forderung, den zu Entwickelnden zu mehr Kontrolle über ihr eigenes Leben und damit auch über die sie betreffenden Entwicklungsprojekte zu verhelfen. Es geht also darum, denjenigen Macht zuzugestehen, die von den Projekten profitieren sollen, um ihre Möglichkeiten zur Mitsprache, zur Entscheidungsfindung sowie um Möglichkeiten des Erlernens der dafür notwendigen Fähigkeiten und Wissensbestände.

65 Mitte der 1970er-Jahre entstand zunächst in der englischsprachigen Ethnologie eine Richtung, die sich *development anthropology* nannte und die sich zunächst auf empirische Forschungen zu Gesellschaften in Entwicklungsländern konzentrierte, auf Forschungen also, die oft als Vorstudien entwicklungspolitischer Interventionen gedacht waren und Prozesse autozentrierter Entwicklung sowie die Partizipation derjenigen fördern sollten, die von diesen Interventionen betroffen sein würden (vgl. Hoben 1982: 356ff).

Michael Horowitz, der in Niger über Viehhalter arbeitete, war häufig sozialwissenschaftlicher Berater und Planer für verschiedene multi- und internationale Entwicklungsorganisationen (vgl. auch Hoben 1982: 364, 365).[66]

In Niger hat Kountché mit dieser Entwicklungsstrategie insoweit Erfolg, als sie mit der Steigerung des Weltmarktpreises für Uran zusammenfällt – eine Preissteigerung, die sich der Aufrüstung in Zeiten des kalten Krieges und der Ölkrise verdankt.[67] Die Erhöhung der Abbau- und Exportmenge bringt sowohl beträchtliche Gewinne als auch hohe ausländische Kredite ins Land, und die wirtschaftlich entspanntere Lage ermutigt die Kountché-Regierung zu Investitionen in Staatsbetriebe, zum Ausbau des Staatsapparates selbst, zu Agrarsubventionen und vor allem

66 Sogenannte *grass-roots* oder *self-help*-Ansätze, wie sie hier durch anwendungsorientierte Ethnologen gefördert werden, existierten zwar schon zu Beginn der 1960er-Jahre und wurden von Freiwilligenorganisationen wie dem Peace Corps oder anfangs auch dem Deutschen Entwicklungsdienst (DED) vertreten. Die sogenannte integrierte Entwicklung, die auf die Partizipation der Armen setzte, wurde aber mit der Grundbedürfnisstrategie Anfang der 1970er-Jahre auch von internationalen Entwicklungsorganisationen und Gebern vertreten – und zudem: „Academics became interested in development and themselves became staff or advisers on projects." (Dichter 2003: 62)
Die gängige „partizipative Methode" der 1970er- und frühen 1980er-Jahre war das Rapid Rural Appraisal (RRA). RRA galt als schneller, kostengünstiger Weg, „die Armen" einzubeziehen, wobei vor allem das Abfragen von Informationen über das bäuerliche Leben im Vordergrund stand, um die Projekte besser auf dieses Leben ausrichten zu können (Long, C. 2001: 7).

67 Allerdings entstand die Entwicklungsgesellschaft dann tatsächlich erst in den Jahren 1982/83, als die finanziell besseren Zeiten in Niger schon wieder vorbei waren, viele der geplanten Teilgruppen waren nie oder nur formal existent. Die Ölkrise verstärkte das Interesse an alternativen Energieformen wie Atomstrom ebenso wie die Ost-West-Konfliktlinie die Nachfrage nach Uran steigerte. „For France, a new factor had entered into its interests with Niger: Nigerien uranium for French weapons and nuclear power plants." (Charlick 1991: 134) Hier zeigt sich auch die von Mamadou und Charlick angesprochene vorsichtige politische Positionierung des Niger, dessen Staatsoberhäupter stets darauf bedacht waren, keine kontroversen oder stark ideologischen Positionen zu vertreten und internationale Konflikte zu meiden oder zu minimieren. Die Rolle des vorsichtigen Freundes, freundlichen Klienten oder diplomatischen Vermittlers wurde immer der des „Feindes" vorgezogen (Charlick 1991: 130, 137). Bei der Aufteilung der Welt in Zeiten des kalten Krieges in kommunistische oder kapitalistische Lager gelang es dem Niger, als neutrales Land wahrgenommen zu werden. Den Geldflüssen nach gehörte der Niger zwar klar zur „westlichen" Welt, doch pflegte Kountché auch die Zusammenarbeit mit China und signalisierte mit seiner Politik der *self-reliance*, dass er nicht nur dem Modell kapitalistischer Modernisierung folgen wollte. Kountché versuchte also, den bisher gängigen Modernisierungsansatz in den lokalen Kontext Nigers einzupassen, dennoch ist er deswegen nicht als Vertreter dependenztheoretischer Positionen zu sehen, denn die politische Konfrontation mit westlichen Geldgebern wurde doch immer vermieden. Unter Kountché wurden zwar die diplomatischen Beziehungen zu Taiwan zugunsten derer mit Festland-China abgebrochen, gleichzeitig aber wurden dann auch wieder die Kontakte zum Beispiel mit den USA intensiviert (Mamadou 2001: 191).

zu hoher Staatsverschuldung (Azam und Morrisson 1999: 97, Decoudras 1990: 91, Idrissa 2002: 207) – was alles auch dann nicht endet, als bereits absehbar ist, dass die weltweite Nachfrage nach Uran und damit der Uranpreis sinken wird. Stattdessen verlässt man sich weiterhin auf den international geförderten Uranabbau und die damit einhergehenden Kredite und versucht gleichzeitig, die Selbstversorgung des Landes zu erreichen (Charlick 1991: 113). So garantiert der Staat Niger den Bauern zum Beispiel einen Abnahmepreis für Hirse und Sorghum, zu dem er die Ernteüberschüsse aufkauft. Das Getreide wird dann in zentralen staatlichen Lagern gesammelt und bei Nahrungsengpässen durch eine staatliche Vermarktungsorganisation billig weiterverkauft, um Spekulation zu verhindern (eine Praxis, in der sich ein weiterer wichtiger Punkt von Kountchés Regierungsprogramm widerspiegelt, nämlich der Kampf gegen die Korruption).[68] Statt der Exportprodukte Erdnuss und Baumwolle wird nun der Anbau von Hirse für den Eigenbedarf gefördert und mit den Geldern aus Uranexport und Auslandskrediten finanziert. Noch heute ist in Zinder die unter Kountché vorgenommene Verteilung kostenloser Lebensmittel in bester Erinnerung, und allgemein wird sich an die Regierungszeit Kountchés in positiven Kategorien erinnert. Diese Jahre unter Kountché gelten als Zeit, in der die Welt noch in Ordnung war, in der die Regierenden sich (nach Ansicht meiner Gesprächspartner) noch um die Menschen kümmerten und die politische Elite Gelder und Güter, die sie vom Ausland als „Hilfe für die Armen" bekam, nicht selbst einsteckte, sondern tatsächlich als diejenigen Geschenke weiterverteilte, als die sie auch gedacht waren (vgl. auch Azam und Morrisson 1999: 103).

Während sich durch den Verfall des Weltmarktpreises für Uran die staatlichen Ressourcen rapide verringern, wachsen die Staatsschulden, sodass nach Decoudras im Jahr 1982 die Ära der Uranrente in Niger endgültig endet und die Zeit der Entwicklungsrente beginnt (Decoudras 1990: 91). Um die Staatsfinanzen wieder in den Griff zu bekommen, willigt die Regierung im Jahr 1983 in ein Finanzstabilisierungsprogramm des Internationalen Währungsfonds (IWF) ein. Dieses Programm beinhaltet zunächst die Forderung nach (makro-)ökonomischen Reformen wie die Reduktion der Staatsausgaben, die strikte Kontrolle der Auslandsverschuldung sowie die Reprivatisierung des Getreidemarktes und der staatlichen Vorratshaltung und damit die Marktorientierung der landwirtschaftlichen Produktion, vor allem durch den Anbau von Niébé-Bohnen (vgl. Azam und Morrisson 1999: 98f., Riedel und Beck 1990: 203, Tinguiri 1990, Weiker 1991). Diesen Forderungen folgen Strukturanpassungsprogramme, die alle langfristig darauf abzielen, die Rolle des Staates in Wirtschaft und öffentlichem Leben zu reduzieren und stattdessen Dezentralisierung und Privatisierung voranzutreiben, also auch die private Landwirt-

68 Auch in der Berichterstattung zur Hungerkrise in Niger im Jahr 2005 wurde immer wieder auf das Problem der Spekulanten hingewiesen, die durch Massenaufkäufe nach der Ernte im Jahr 2004 und das Zurückhalten der Hirse die Hirsepreise für das Jahr 2005 in die Höhe trieben und dann erst ihre Vorräte zu Höchstpreisen verkauften, unter anderem an die internationalen Hilfsorganisationen. Spekulation dieser Art ist ein Phänomen, das jedes Jahr unter den Nigrern für Unmut sorgt, gegen das in den Freitagsmoscheen gepredigt wird und das im ganzen Land die Sehnsucht nach den „goldenen Zeiten" des Regimes Kountché wachhält.

schaft und lokale private Kooperativen zu stärken (Azam und Morrisson 1999: 99, Charlick 1991: 117, Riedel und Beck 1990: 176ff, Tidjani Alou 2001a: 117).

Zwischen eigenständiger Entwicklung, Katastrophenhilfe und erneuten Modernisierungsversuchen (1983-1989)

In den Jahren 1983 bis 1985 war dann vor allem auch der Niger von der extremen Dürre betroffen, die im ganzen Sahel herrschte, und das in Niger nicht unbekannte Problem des Nahrungsmitteldefizits aufgrund geringer Niederschläge und Ernteausfälle steigerte sich ins Extrem. Hunger ist für viele Nigrer auch heute vor allem vor der Regenzeit, wenn die Ernte des letzten Jahres schon verbraucht und die neue noch nicht eingebracht ist, ein bekanntes Problem – doch die Krisenjahre 1983 bis 1985 waren für alle ein einschneidendes Erlebnis, von dem auch heute noch erzählt wird. So verloren zum Beispiel in diesem Jahr viele nomadische Viehhalter ihre Herden, da die Tiere starben oder man sie verkaufen musste, was die Halter zur Arbeitsmigration in Städte oder die Nachbarländer zwang. Auf dem Land begann man jeden noch so kleinen Wertgegenstand zu verkaufen, Wurzeln und zerstoßene Kalebassenschüsseln zu essen, und in der Stadt kämpfte man sich zu den Nahrungsmittelhilfen durch, auf die man tagelang wartete. In dieser Zeit verabschiedete sich Kountché von der Idee der *self-reliance*, forderte einen Marshall-Plan für den Sahel und setzte damit also auf massive ausländische Hilfe zur weiteren Entwicklung Nigers (Charlick 1991: 117). Während und nach dieser Dürre stieg kurzfristig die internationale Katastrophenhilfe beziehungsweise humanitäre Hilfe für den Niger an, langfristig aber auch die Dichte der internationalen Hilfsorganisationen insgesamt. Zudem änderte sich ab Mitte der 1980er-Jahre langsam das vorherrschende internationale Entwicklungsparadigma, und viele, nun zunehmend auch nichtstaatliche, Entwicklungsorganisationen arbeiteten jetzt weniger im Rahmen zwischenstaatlicher Kooperationen und Großprojekte, sondern wendeten sich mehr oder weniger direkt in möglichst basisnahen Kleinprojekten an „die Armen“ oder *les plus defavorisés*. Es sollte nun also verstärkt um die von Armut Betroffenen gehen, um ihre Bildung, ihre Gesundheit und vor allem um ihren Zugang zu natürlichen, lebensnotwendigen Ressourcen. In dem Bewusstsein, dass man auch die Krise im Sahel nicht allein durch Wirtschaftsreformen, Technik- und Finanztransfers lösen kann und Hilfe, wenn sie effektiv sein will, die Betroffenen direkt einbeziehen muss, wird nun vor allem der Bereich „ländliche Entwicklung“ durch kleinere Einzelprojekte, sogenannte *micro-réalisations* gefördert. Auf diese Weise soll den Bauern Verantwortung einerseits für „ihre Entwicklung“ und andererseits für den Schutz und die lokal angepasste Handhabung „ihrer“ Ressourcen übertragen werden. Sowohl große internationale Entwicklungsorganisationen als auch mehr und mehr internationale Nichtregierungsorganisationen versuchen nun, die erhoffte *participation paysanne* an den Entwicklungsbemühungen zu erreichen und im Agrarland Niger „bauernnahe“ und ökologisch sinnvolle Problemlösungen zu finden, indem sie auf Alltagsprobleme im Bereich Ackerbau oder Wasserversorgung eingehen (Painter 1986, Raynaut 1989). Eine zunehmend wichtige Rolle bei der Planung dieser Art von Projekten spielen auch Sozialwissenschaftler – häufig Ethnologen, da die „Stimmen der Eingeborenen“ ja immer schon die Basis ihrer Arbeit bildeten. Thomas Painter beschreibt beispielsweise die Bemühungen

von Weltbank und nigrischem Staat in der Vorbereitungsphase eines landwirtschaftlichen Entwicklungsprojektes: Mit Hilfe eines Soziologen – Painter selbst – sollen die Potentiale der bäuerlichen Bevölkerung in Bezug auf die mögliche Partizipation am Projekt erforscht werden, das heißt, es soll die mögliche *peasant connection* zwischen dem Projekt und den bestehenden bäuerlichen Organisationsformen gesucht werden (Painter 1986: 198).[69] Die Entstehung und Verbreitung des Participatory Rural Appraisal oder ähnlicher partizipativer Instrumente in der Entwicklungspraxis entwickelte sich Hand in Hand mit der wachsenden Bedeutung der Nichtregierungsorganisationen, die nicht nur immer zahlreicher und größer, sondern zunehmend auch von staatlichen und internationalen Entwicklungsakteuren anerkannt werden (Long, C. 2001: 10, Chambers 2002: 89). Unter dem Motto „make ‚people' central to development" (Cooke und Kothari 2001: 5, vgl. auch Chambers 1983 und 1995) erleben daher ab Mitte der 1980er-Jahre sowohl Nichtregierungsorganisationen – vor allem des „Nordens", zunehmend aber auch des „Südens" – als auch partizipative Entwicklungsansätze und mit ihnen die Entwicklungsethnologie als eine Form der *applied anthropology* einen starken Aufschwung.[70] Insgesamt werden nun also Prinzipien aufgegriffen, die die Regierungen Nigers selbst schon lange zumindest propagiert hatten und die dann auch in der Abschlusserklärung des *Symposium africain sur le développemet à la base,* das im Juni 1987 in Niamey stattfand, als wesentliche Elemente eines afrikanischen Demokratie- und Entwicklungsmodells genannt werden.

> „Il convient de définir, de renforcer, de mettre en œuvre les politiques de développement fondées sur la participation responsable des Communautés de base à tous les pro-

69 Im Mittelpunkt stand zu dieser Zeit die Suche nach traditionellen Kooperationsformen, von denen man meinte, dass sie im Gegensatz zu den staatlich eingeführten „modernen" Formen nicht nur auf dem Papier bestünden – beide Formen zu verbinden gelingt Painter allerdings nicht. Mitte der 1980er-Jahre finden partizipative Entwicklungsansätze vor allem über Ressourcenmanagementprojekte (v.a. Forstprogramme) Eingang in die Entwicklungshilfewelt in Westafrika; vgl. Guèye 1999: 5f. zu diesem Ansatz der „gestion des terroirs", der darauf ausgerichtet ist, lokalen Gemeinschaften die Verantwortung für „ihre" natürlichen Ressourcen zu übertragen.
Schon im Jahr 1982 wurde in Zinder ein Treffen zwischen nationalen Entwicklungsagenturen und internationalen Gebern veranstaltet, um die Entwicklungsmöglichkeiten des Niger zu untersuchen. Das Resultat war eine vernichtende Kritik an bisherigen Großprojekten, die alle ihr Ziel nicht erreicht hatten. Charlick fasst zusammen: „Hence, almost twenty years of rural development activity were nearly totally invalidated, and the death knell of the grands projets had sounded." (Charlick 1991: 117).

70 Dies spiegelt sich zum Beispiel in der Entstehung der Zeitschrift „Entwicklungsethnologie" in Deutschland oder in der Gründung der GAPP (Group for Anthropology in Policy and Practice) in Großbritannien im Jahr 1981 wider (vgl. auch Grillo 1985: 2, Wright 1995: 68ff). Carolyn Long nennt weitere Gründe für diesen Aufschwung, unter anderem die Bürgerbewegungen, die Ende der 1980er-Jahre politischen Systemwandel erzwingen, besipielsweise auf den Philippinen, in Polen, dann auch in Deutschland und Osteuropa, die wachsende Anzahl der NROs, und die Frauenbewegung, die nun auch in Entwicklungsländern greift (Long, C. 2001: 8f.).

jets, programmes et Plans de développement, qui doivent prendre pour objet de répondre aux attentes des ces communautés, des populations rurales et urbaines de la base et reconnaître leur aptitude et leur droit à exprimer leurs propres problèmes." (Auszug aus der Abschlusserklärung des Symposiums, zitiert nach Colin 1990: 37)

Somit liegt es dann in der Verantwortung der „Entwickler" vor Ort, eine größtmögliche konsensuelle Gemeinsamkeit zwischen „gleichwertigen Partnern" zum Zweck der Beseitigung von Mangel (wie zum Beispiel Armut oder fehlende Partizipation) zu erreichen, ohne dabei die zu Entwickelnden zu bevormunden und ohne dabei von den eigenen Idealen abzurücken.

Unterdessen bleibt die finanzielle Lage Nigers jedoch ernst, und auch die politische Situation, die schon in den Regierungsjahren Kountchés nicht immer stabil, aber durch eine zunehmende Verhärtung des Regimes doch kontrolliert war, wird mit dem Tod Kountchés im Jahre 1987 zusehends instabil (1987 war außerdem ein weiteres Dürrejahr). Sein Nachfolger Oberst Ali Saibou lässt eine gewisse innenpolitische Liberalisierung zu, was immerhin zur Ausarbeitung einer Verfassung und der Installation eines Einparteiensystems führt (Mouvement National pour la Société de Développement, MNSD). Während sich die wirtschaftliche Situation durch die weiterlaufenden Strukturanpassungsprogramme nicht wesentlich bessert, verschlechtert sich die soziale Situation: Kündigungen von Beamten, Gehaltskürzungen und Aussetzen der Stipendien für Schüler und Studenten schaffen Unzufriedenheit.[71] Tinguiri schreibt im Jahr 1989: „L'ajustement structurel n'a atteint aucun des objectifs qui lui étaient assignés … Si les bénéfices attendus de l'ajustement tardent à se concrétiser, les coûts sociaux du programme d'ajustement produisent déjà presque tous leurs effets." (Tinguiri 1990: 86) Und Charlick kommentiert dieses Jahrzehnt der Entwicklungsbemühungen in Niger so: „Very little seems to have worked, at least for very long." (Charlick 1991: 127)

Nigrische Partizipation: zwischen geteilter Verantwortung und hegemonialem Diskurs (1990-1996)

Anfang des Jahres 1990 vermehren sich in Niger Streiks und Protestbewegungen, vor allem von städtischen Schülern und Studenten gegen das militärisch dominierte Einparteiensystem und gegen die dem Strukturanpassungsprogramm angelastete Verschlechterung der sozialen Situation eines Großteils der Bevölkerung (vgl.

71 Zu den genannten Faktoren, die dazu führen dass sich in puncto wirtschaftliche und soziale Entwicklung in Niger nichts tut, kommen außerdem wirtschaftliche Probleme in Nigeria, dem Haupthandelspartner des Niger in Afrika. Vgl. zu einer Analyse der Folgen der Anpassungsprogramme in Niger Azam und Bonjean et al. 1993, die unter anderem zu dem Schluss kommen, dass die Anpassungsprogramme nur eine kleine Rolle bei der weiteren Verschlechterung der Lebenslage vieler Menschen in Niger spielen. Vielmehr hätte die Verschlechterung der Lebenssituation exogene Ursachen: Dürre, Uranpreisverfall und eben die Wirtschaftskrise in Nigeria (Azam und Bonjean et al. 1993: 147ff).

u.a. Idrissa 2002: 210, Azam und Morrisson 1999).[72] Zudem wird in der Welt der internationalen Geber auf eine Entwicklungsstrategie gesetzt, die „Politikdialog" einfordert und so explizit eine Verbindung zwischen der wirtschaftlichen Entwicklung und den staatlichen Politiken von Entwicklungsländern herstellt: Nun wird der Fluss internationaler Hilfe zum Beispiel von EU oder Weltbank und IWF an Konditionen wie politische Liberalisierung, Rechtsstaatlichkeit und Demokratisierung oder allgemein an *good governance* gebunden. Auch diese Bedingungen haben die nun folgenden politischen Reformen in Niger, die durch Ali Saibou unter dem Motto der *décrispation*, der „Entkrampfung", eingeleitet werden, sicherlich beschleunigt. Schon Ende des Jahres 1990 werden Parteien zugelassen, und in der Folgezeit wird ein präsidialdemokratisches politisches System etabliert, dessen erste Wahlen, die den Beginn der Troisième République markieren, im Jahr 1993 stattfinden.[73]

Im Zuge der Demokratisierung werden in Niger erstmals auch Nichtregierungsorganisationen zugelassen, eine Form der zivilen Organisation, die bis dahin verboten war (weshalb selbst die internationalen Nichtregierungsorganisationen, die zuvor bereits in Niger gearbeitet hatten, bis zu diesem Zeitpunkt nicht als legal, sondern lediglich als toleriert galten). Seitdem diese zivilen Organisationsformen zugelassen sind, steigert sich zwar die jährliche Zuwachsrate der nationalen Nichtregierungsorganisationen, doch im Vergleich zu anderen Ländern ist die Zahl der (akkreditierten) Organisationen nach wie vor sehr gering (im Jahr 2001 waren es nach offiziellen Angaben nur 65). Da die Mitglieder der nationalen Nichtregierungsorganisationen anfangs kaum Erfahrung mit Strukturen und Prozessen der internationalen Entwicklungszusammenarbeit hatten, stellten Organisationsgründungen anfangs oft recht unbeholfene Versuche dar, sich durch das Einwerben von Entwicklungshilfegeldern und -gütern eigene Verdienstmöglichkeiten zu schaffen. Heute arbeiten manche dieser nationalen Nichtregierungsorganisationen zwar durchaus professioneller, den meisten dieser Organisationen fehlt es jedoch noch immer an den grundlegendsten Dingen: an Arbeitsmaterialien, Infrastruktur und am Wissen, wie man im Geschäft der Entwicklungshilfe an Projekte, Gelder, Informationen und andere Ressourcen herankommt.[74] Wichtige Themen der internationalen Entwicklungshilfe in Niger in den 1990er-Jahren sind daher die Förderung zivilgesellschaftlicher Initiativen, vor allem auch die von Frauen, mit den Zielen politische Stabilisierung und der Einbeziehung möglichst vieler gesellschaftlicher Gruppen in die Entwicklungsprozesse. Die – in Niger nun nicht ganz neue – Idee ist es dabei, dass Entwicklung, die sozial und ökologisch nachhaltig sein soll, nur dann auch zu erreichen ist, wenn sie sich einerseits an den Bedürfnissen der tatsächlichen Zielgruppen orientiert und wenn andererseits lokalen Akteu-

72 Streik im Rahmen des Bildungssystems (Schulen, Universität) ist die üblichste Protestform in Niger. Da sich die meisten Schüler und die einzige Universität des Landes in Niamey befinden, ist hier die Anzahl der Streikenden besonders hoch (Azam und Morrisson 1999: 90f.).

73 Bei der Ausarbeitung der Texte von Verfassung oder Wahlrecht erhält Niger Unterstützung aus Deutschland (Mamadou 2001: 186).

74 Vgl. zu dieser Einschätzung der Situation der Nichtregierungsorganisationen auch das PRSP-Niger (République du Niger 2002: 69 und 84).

ren Selbsthilfe ermöglicht und Verantwortung übertragen wird, wie beispielsweise durch *micro-realisations* mit direkter Partizipation der „Zielgruppe" an Projektentwurf, Ausführung und Bewertung (vgl. Riedel und Beck 1990: 241-246). Die Zunahme partizipativer Projekte in Niger gründet also zum einen in der (auch von den Gebern geforderten) politischen Öffnung des Landes und zum anderen darin, dass in den 1990er-Jahren sowohl staatliche als auch multilaterale Entwicklungs- und Geberinstitutionen die Idee der Partizipation aufgreifen und partizipative Entwicklung zur dominanten Entwicklungsstrategie wird – sie wird von nun an zum Ziel, zur Methode und meist auch zur Prämisse international finanzierter Entwicklungsarbeit.

Zunächst bleiben die 1990er-Jahre in Niger aber eine politisch unruhige Zeit: Geld- und Hilfsflüsse unterschiedlicher internationaler Geber werden als Reaktion auf politische Krisen immer wieder gestoppt, und unter Druck zum Beispiel der Gewerkschaften verweigert sich die Regierung einem Strukturanpassungsprogramm (vgl. u.a. Idrissa 2002: 211). Die wirtschaftliche und politische Marginalisierung der Tuareg im Norden Nigers und ihre prekäre Situation nach den Dürren der 1970er- und 1980er-Jahre führen zudem Anfang der 1990er-Jahre zu einer Rebellion gegen den nigrischen Staat. Diese Rebellion wird erst in den Jahren 1995/96 mit einem Friedensvertrag und der Zusage einer breiten Einbeziehung der Tuareg in staatliche Ausbildungsprogramme, in den öffentlichen Dienst und in die Armee beendet. Kaum scheint dieser Krisenherd beruhigt, putscht im Januar 1996 Oberst Ibrahim Mainassara Baré und setzt erneut eine Militärregierung ein. Dies geschieht allerdings nicht ohne den Beifall vieler Nigrer, die von den langwierigen, oft ergebnislosen demokratischen Entscheidungsfindungsprozessen und der uneindeutigen Machtverteilung nicht viel halten – wie man mir während meines ersten längeren Nigeraufenthaltes zu dieser Zeit jedenfalls häufig erklärte.[75]

Armutsbekämpfung durch Partnerschaft und Partizipation (1996-2003)[76]

Nach dem Putsch Mainassara Barés wird zunächst ein Großteil der internationalen Entwicklungskooperation ausgesetzt und erheblicher Druck auf die neue Staatsführung ausgeübt, möglichst schnell Neuwahlen in die Wege zu leiten (Azam und Morrisson 1999: 110, Mamadou 2001: 185f., Salifou 2003: 316). Baré stimmt dem zu, und die Kontakte zwischen dem Niger, IWF und Weltbank, ebenso wie zur Europäischen Union und anderen *bailleurs de fonds*, werden langsam wieder aufgenommen.[77] Im Juli 1996 gewinnt Ibrahim Mainassara Baré (oder IBM, wie man ihn nennt) die Präsidentschaftswahl und wird Oberhaupt der nunmehr „vierten Republik", die allerdings bankrott ist und nicht einmal mehr die Mittel für die Gehälter

75 Das politische Problem, das letztlich zum Putsch Mainassaras führte, war die Pattsituation zwischen Präsident und Premierminister, ermöglicht durch die *cohabitation* des Präsidenten Mahaman Ousmane (CDS) mit dem Premierminister Hama Amadou (MNSD).

76 Da meine letzte Forschung zum Thema der Arbeit im November und Dezember 2003 stattfand, beende ich den Überblick in diesem Jahr.

77 Deutschland, Kanada und Dänemark nahmen die Entwicklungskooperation erst Ende des Jahres 1997 wieder auf.

der Staatsbeamten aufbringt, geschweige denn für den Schuldendienst. Neben der finanziellen Konsolidierung betont Baré das Vorhaben, die Demokratie in Niger zu stärken und durch Dezentralisierungsmaßnahmen der Bevölkerung die Möglichkeit der Selbstorganisation und zu eigenverantwortlichem Agieren zu geben (Mainassara Baré 1997).[78] In den zwei folgenden Jahren kommt es angeblich mehrfach zu Putschversuchen und häufig zu Streiks, außerdem zu Verhaftungen und Zensur seitens des neuen Regimes. Die politisch und wirtschaftlich äußerst instabile Lage wird im Jahr 1997 durch ein großes Nahrungsmitteldefizit erneut verschärft, das unter anderem als Folge von Trockenheit und Schädlingsbefall auftritt. Im April 1999, nach lokalen Wahlen, bei denen die Opposition zunächst gewinnt, Wahlergebnisse aus einigen Kommunen, Départements und Regionen dann aber wieder annulliert werden, wird Baré von seiner eigenen Leibgarde ermordet und deren Chef, Kommandant Daouda Malam Wanké, übernimmt die Staatsführung. Sehr viele westliche Organisationen und Staaten stoppen erneut vor allem die finanzielle Kooperation mit dem Niger. Frankreich allerdings zieht auch Konsequenzen in der personellen Zusammenarbeit, und so kommt es, dass fast während meiner ganzen Forschungszeit keine Vertreter der französischen Entwicklungskooperation, also keine *assistants techniques françaises* in Zinder lebten und arbeiteten. Die anwesenden Franzosen waren entweder Freiwillige der Association Française des Volontaires du Progrès (AFVP), arbeiteten für nichtfranzösische Organisationen oder leiteten das Centre Culturel Franco-Nigerien (wobei ich den Direktor, später die Direktorin des CCFN aufgrund der französischen Konzeption von Entwicklungszusammenarbeit, die die Francophonie als eines ihrer Standbeine versteht, zu den Entwicklungshelfern rechne). Erst Ende des Jahres 2001 wurde auch die personelle Zusammenarbeit Frankreichs in Zinder wieder aufgenommen, denn bis zu diesem Zeitpunkt waren bereits eine neue Verfassung für die „Fünfte Republik" angenommen und im Dezember 1999 Neuwahlen von Präsident und Parlament durchgeführt worden. Mamadou Tandja (MNSD) wurde Präsident und Hama Amadou (MNSD) Premierminister der Fünften Republik Niger und beide wurden in den Wahlen Ende 2004 erneut bestätigt. Nach einem Misstauensvotum gegen Hama Amadou ist seit Juni 2007 Seini Oumarou (MNSD) neuer Premierminister.

Der Beginn der formal neuen, personell aber alten Republik im Jahr 1999 fällt zusammen mit der neuen Entwicklungsstrategie der internationalen Geber- und Gläubigergemeinschaft, zu der auch die Verfolgung der im Jahr 2000 von den Vereinten Nationen verabschiedeten Millenium Development Goals zählt. Unter dem Schlagwort der Armutsbekämpfung beinhaltet diese Strategie auch eine Entschuldungsinitiative für die Gruppe der hochverschuldeten armen Länder (HIPC, Highly Indebted Poor Countries, beziehungsweise französisch PPTE, Pays pauvres très endettés). Danach sollen Staaten zum Zweck der „Armutsbekämpfung" teilweise

78 Auf die Interviewfrage ob er denke, dass Kountchés Idee der Société de développement im Niger noch sinnvoll ist, antwortet Mainassara Baré, dass er sie, mit einigen Veränderungen, durchaus für wertvoll hält und verbindet mit ihr Ideen von demokratischer Dezentralisierung und Basisdemokratie: „La décentralisation ... amènera les populations locales, à tous les niveaux, à s'impliquer, de manière décisive et responsable, dans la gestion de leurs propres affaires." (Mainassara Baré 1997: 84)

entschuldet werden, allerdings müssen sie sich dafür zuvor durch die Erarbeitung eines Poverty Reduction Strategy Papers (PRSP, beziehungsweise auf Französisch: Document de stratégie de réduction de la pauvreté, DSRP) vor den Gebern und Gläubigern qualifizieren, indem sie in diesem Papier eine „eigene", dem Land jeweils angepasste Entwicklungsstrategie entwerfen.[79] Auch die Regierung des Niger hat unter Beteiligung der sogenannten Zivilgesellschaft – Nichtregierungsorganisationen, Gewerkschaften, Berufsverbände und Medien – ein solches Strategiepapier erstellt, das bereits im Dezember 2000 den *decision-point* passierte, den Punkt also, an dem eine Entscheidung über das Volumen der Entschuldung gefällt wurde, und im Januar 2002 dann auch von Weltbank und IWF akzeptiert wurde. Niger wurde damit Teil der Schuldenerlassinitiative für die HIPC, was im Jahr 2002 langfristigen Schuldenerlass von insgesamt 890 Millionen US-Dollar bedeutete, das waren über die Hälfte (53,5 Prozent) der Gesamtverschuldung Nigers (ohne Neuverschuldung). Gemäß Gebern, Gläubigern und Schuldnern sollen diese an die Strategiepapiere gekoppelten Entschuldungskampagnen der Bekämpfung der wirtschaftlich und sozial definierten Armut dienen und so den Menschen direkt zukommen.[80] Das Strategiepapier Nigers zur Armutsbekämpfung folgte natürlich den vorgegebenen Zielen und Prinzipien der internationalen bi- und multilateralen Geber und wurde auf die Verbesserung der internen sozialen, politischen, ökologischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen für Entwicklung ausgerichtet: Wesentlich sei, so kann man lesen, das Ende der Benachteiligung von Frauen und die Förderung ihrer Partizipation an gesellschaftlichen und politischen Prozessen wie auch die Partizipation aller anderen Interessenvertreter an solchen Prozessen (das heißt, einerseits sollen zivilgesellschaftliche Prozesse und Akteure und andererseits Maßnahmen zur Dezentralisierung gefördert werden). Die Tatsa-

79 Die Armutsbekämpfung verbindet somit den schon aus Dependencia-Ansätzen bekannten aufklärerischen Ruf nach Emanzipation der Armen von Abhängigkeit und Unmündigkeit, nach Förderung ihrer eigenen Fähigkeiten, ihrer eigenen (Entwicklungs-)Vorstellungen und Werte sowie einer eigenverantwortlichen, würdigen Lebensgestaltung mit dem modernisierungstheoretischen Fokus auf Demokratie und dem Aufbau „rationaler" Institutionen und Marktwirtschaft als Instrument und Ziel der Entwicklung (wobei der zentrale Widerspruch zwischen dem Anspruch ernsthafter „Partizipation" auf der einen und klaren, vorbestimmten und unverhandelbaren Zielen auf der anderen Seite auch hier schon deutlich zutage tritt) (vgl. u.a. BMZ 2001).

80 Daher versprach schon im Januar 2001, nach einem teilweisen Schuldenerlass durch den Pariser Klub, Präsident Tandja 1000 Grundschulen, 1000 Brunnen und 1000 Krankenstationen bauen zu lassen, was auch tatsächlich in Angriff genommen wurde. Da Niger jedoch bankrott ist, ist auch nach der Entschuldung beziehungsweise Reduktion des Schuldendienstes kein Geld für solche Aktionen vorhanden, geschweige denn das dafür benötigte Personal. Man hat daher damit begonnen, Freiwillige mit Schulabschluss (mindestens mit *brévet*, ein Abschluss der der Mittleren Reife ähnlich ist) in Zweimonatskursen zu Lehrern und Krankenpflegern auszubilden, die im Monat ein Gehalt von 20.000 bis 35.000 CFA (ca. 30–50 Euro) erhalten sollen, das, wenn überhaupt, aber nur sehr zögerlich ausgezahlt wird. Dies wiederum führt dazu, dass viele Freiwillige ihre Arbeit fern von ihrem eigentlichen Zuhause gar nicht erst aufnehmen oder aus Geldmangel nicht aufnehmen können.

che, dass der sozialen Komponente der Armut nun eine so große Bedeutung beigemessen und Armut derart auf den Mangel an Partizipation hin gelesen wird, verweist ihrerseits wieder auf die alles bestimmende Doktrin der Partizipation: Auch hier ist sie wieder nicht nur methodischer Ansatz, sondern gleich auch noch inhaltliches Ziel aller Bemühungen. Außerdem soll ganz allgemein *good governance (la bonne gouvernance)* vorangetrieben werden, womit der Aufbau von Rechtsstaatlichkeit und Rechtssicherheit (zum Beispiel die Achtung der Menschenrechte), von demokratischen Verfahrensweisen und leistungsfähigen (entpolitisierten) öffentlichen Institutionen sowie eine Antikorruptionspolitik gemeint sind. Als vorrangig zu bearbeitende Aufgabenbereiche werden in dem Strategiepapier die Schaffung stabiler makroökonomischer Rahmenbedingungen, die Förderung ländlicher Entwicklung und des Privatsektors, die Entwicklung des Sozialsektors (Bildung, Ernährung und Gesundheit), Dezentralisierung und die Förderung menschlicher und institutioneller Kapazitäten genannt *(capacity building* beziehungsweise *renforcement des capacités humaines et institutionelles)* (République du Niger 2002: 65f., vgl. auch Idrissa 2002: 223-233). Neben den bereits genannten Themenfeldern bleibt für den Niger außerdem das Problem des Schutzes natürlicher Ressourcen und damit der Nahrungssicherung wesentlich.[81]

Insgesamt spielen also mit dem Beginn des neuen Jahrtausends auch in Niger diejenigen Politiken eine Rolle, die zur Folge haben, dass internationale Geber den Diskurs um partizipative Entwicklung nicht nur aufnehmen, sondern ihn auch um eine starke politische Komponente erweitern – unter Ziel und Methode der Partizipation fallen nun auch Maßnahmen zur Dezentralisierung, zum Institutionenaufbau und zur Förderung der Zivilgesellschaft. Im Sinne des sogenannten partnerschaftlichen oder politischen Dialogs, der zur Bedingung der Entwicklungskooperation wird, wird nun auch Niger auf seine Verantwortung für Entwicklungsmaßnahmen, die „gemeinsamen" Interessen und das Einhalten seiner Verpflichtungen bei der „Armutsbekämpfung" hingewiesen. Dies bedeutet, dass auch in Niger die Rollen, Aufgaben und Arrangements zwischen den nun verschiedenen Akteuren im Kontext der „Entwicklung" neu definiert werden sollen, so zum Beispiel die Beziehungen zwischen dem Staat Niger und multilateralen Organisationen, zwischen internationalen Nichtregierungsorganisationen und staatlichen Entwicklungsdiensten, zwischen lokalen und internationalen Nichtregierungsorganisationen, zwischen internationalen Gebern, privatwirtschaftlichen Akteuren und staatlichen Diensten oder zwischen lokalen Organisationen und staatlichen

81 Frankreich, die Europäische Union und inzwischen auch die USA betonen im Rahmen der Armutsbekämpfung inzwischen außerdem (wieder) die geopolitische Bedeutung der Stabilität Nigers und damit die Wichtigkeit ihres eigenen Einsatzes für Frieden und Sicherheit in Niger, unter anderem mit Hilfe von Entwicklungskooperation und zivilem Friedensdienst. So wie die US-amerikanische Regierung bereits im Jahr 1983 Niger „gegen Gaddafi stärkte", der sich für nigrisches Uran zu interessieren begann und der am libysch-nigrischen Grenzverlauf einen stetigen Konfliktherd nährte (Charlick 1991: 137), so ist der Niger auch heute (2004) wieder Teil US-amerikanischer Sicherheitspolitik, diesmal der Anti-Terror-Politik. Die Pan-Sahel-Initiative, die im Jahr 2004 unter anderem Gelder für Sicherheitsmaßnahmen und die Ausbildung von Sicherheitskräften in (den vorwiegend muslimischen) Sahelländern bereitstellte, schloss auch Niger mit ein.

Diensten. „En définitive, on ne peut réussir la lutte contre la pauvreté sans répenser les rôles respectifs des partenaires au développement, de l'État et des initiatives locales", wie der nigrische Entwicklungssoziologe Kimba Idrissa feststellt (Idrissa 2002: 239). Im Dokument zur Armutsbekämpfungsstrategie heißt es: „Development partners share equal responsibility with Niger authorities for achieving the ambitious goals set by the Millenium Summit." (République du Niger 2002: 71) Die dem Staat Niger von Charlick oder Mamadou zugeschriebene Rolle des freundlichen, seine Abhängigkeit aber durchaus auch nutzenden Klienten wird unter diesen politischen Bedingungen und mit der mit diesen Bedingungen einhergehenden größeren Vielfalt konkurrierender Akteure, die in der nigrischen Entwicklungshilfewelt nun eine Rolle spielen, wohl doch infrage gestellt.

Den Rahmen dieser neu definierten Entwicklungsbeziehung und damit den für die Arbeit von Entwicklungsdiensten, Nichtregierungsorganisationen und anderen Organisationen „vor Ort" stellt derzeit also das PRSP, das zwar lokal ausgearbeitet wurde, sich aber an den Konditionen der Geber zu orientieren hatte, weshalb denn auch jedem Projekt und jedem Entwicklungshelfer immer schon vorgegeben ist, „partizipativ" arbeiten zu müssen. Kimba Idrissa kritisiert: „Le DSRP (Document de stratégie de réduction de la pauvreté) est une conditionnalité de plus imposée par les institition financières internationales. Même l'approche participative tant mise en avant est une exigence des bailleurs de fonds." (Idrissa 2002: 220f.) Die Entwicklungsarbeit vor Ort soll gemäß dem PRSP also stärker in die Hände auch lokaler Akteure gelegt werden, die nicht länger nur Empfänger der Hilfe westlicher Organisationen sein sollen, sondern deren „Partner". Gemäß der Idee partizipativer Entwicklung wird also die Beziehung zwischen Entwicklern und zu Entwickelnden als Arbeitsbeziehung neu definiert, als eine Beziehung mithin, in der gleichberechtigt, gemeinsam und in geteilter Verantwortung auf ein gemeinsames Ziel hingearbeitet wird, das nur dann tatsächlich auch zu erreichen ist, wenn beide Seiten durch Prozesse des Austauschs und der Aushandlung zur Übereinstimmung über dieses Ziel und ihre Interessen gelangen, ohne dass dabei eine Seite die andere dominiert. Die durchaus moralischen Assoziationen, die mit der Selbstbezeichnung internationaler Entwicklungs- und Geberorganisationen als „Partner" einhergehen, beschreibt Mahaman Tidjani Alou wie folgt:

> „Le terme ‚partenaires extérieurs' évoque d'une certaine façon une responsabilité partagée. Le monde est alors perçu non pas comme une arène de confrontation, mais comme un espace au sein duquel des partenaires travaillent conjointement vers l'aboutissement d'objectifs communs, chacun y œuvrant selon ses moyens. Il évoque des relations basées sur des échanges mutuels." (Tidjani Alou 2001b: 14)

Gleichzeitig allerdings gehen internationale Entwicklungspolitiken dabei prinzipiell wieder (oder besser: immer noch) von Entwicklungsvorstellungen aus, welche die entscheidenden Entwicklungsmotoren und Voraussetzungen für das Beheben von Armut in Demokratie – was meist Zivilgesellschaft und dezentrale Strukturen mit einschließt – und westlicher Marktwirtschaft sehen. Dies führt dann eben, wie Idrissa oben bemerkte, paradoxerweise dazu, dass Ziele und Interessen, ebenso wie die Vorgaben zur partizipativen, selbstbestimmten Entwicklung auf der Makroebene der Entwicklungspolitik und -kooperation dann doch als unverhandelbar feststehen. Kritik an einer solchen, dann also doch für lokale Praktiken nicht offenen und daher lokal eben auch nicht mitgetragenen neoliberalen Ent-

wicklungspolitik übt auch der französische Ethnologe Eric Arnould. Er schreibt nach einem Besuch in Zinder über die dortige Situation: „A century of western economic and political intervention and decades of shifting development policies have brought nothing but economic ruin to Zinder" (Arnould 2000: 17), um dann aber auch gleich festzustellen, dass dies bereits eine Sicht sei, die den sogenannten informellen Wirtschaftssektor als nichtmodernes Marktsystem denunziert und ihn daher trotz seines Funktionierens weitestgehend ignoriert. Die lokalen, informellen Praktiken seien „resistant to Western development models and prescriptions" und stellten ein alternatives indigenes Markt- und Entwicklungsmodell dar, das eben durch Klientelismus gekennzeichnet sei und weniger durch unpersönliche Vertragsbeziehungen (Arnould 2000: 18ff). Selbst wenn dem so sein sollte – was ich für eine doch etwas zu romantische Sicht halte – wird sich dieses „indigene Modell" jedoch bestimmt auch in den nächsten Jahren nicht durchsetzen können. Denn am Ende folgen die Geber und Gläubiger eben doch den auf Modernisierung ausgerichteten Prinzipien der Marktwirtschaft und den (normativen) Ideen von *good governance*, die sie „gemeinsam" mit ihren – eben doch nicht allzu selbstbestimmten – Partnern partizipativ, in geteilter Verantwortung und unter gegenseitigem Austausch zu verwirklichen gedenken. Bis diese Ziele verwirklicht sind, wird die internationale finanzielle Zusammenarbeit mit Niger wohl gelegentlich durch „Unregelmäßigkeiten" – aufgrund dessen also, was Arnould „indigene Praktiken" nennt – unterbrochen werden.

Während meiner Forschung von Dezember 2000 bis Februar 2002 (und der weiteren zweimonatigen im Herbst 2003) waren die Prozesse der Entschuldung und der Ausarbeitung der Armutsbekämpfungsstrategien gerade im Gange. Obwohl viele Entwicklungshelfer in Zinder den internationalen machtpolitischen Kontext ihrer Arbeit, die Asymmetrie also zwischen Geberkonditionen und lokalen Möglichkeiten, kritisch betrachteten, waren dennoch die meisten von ihnen der partizipativen Logik und ihrem emanzipatorischen Anspruch eng verpflichtet. Auch wenn einige sich bisweilen als Marionetten hegemonialer Entwicklungspolitiken der Geberinstitutionen wahrnahmen, so überwog doch immer der Anspruch, dass sie selbst diese Machtasymmetrie und die leere partizipative Rhetorik nicht reproduzieren wollten. Vielmehr wollten sie nun tatsächlich eine partizipativ-emanzipatorische Zusammenarbeit zwischen prinzipiell gleichberechtigten Partnern in Gang setzen, die eine eher selbstbestimmte und eigenverantwortliche Entwicklung ermöglichen sollte. Doch die Widersprüche eines auf der Makroebene internationaler Entwicklungspolitik geführten Diskurses, der zwischen Konditionierung der Zusammenarbeit und Selbstbestimmung der Entwicklungs„partner" schwankt, setzten sich auch auf der lokalen Ebene der Kooperation fort – spätestens dann, wenn die Ambitionen der nichtlokalen Entwickler mit bestehenden lokalen Erwartungen, Erfahrungen und Praktiken vermittelt werden mussten, die den Vorstellungen der Entwicklungshelfer von „Partizipation" zuwiderliefen. So war (und ist) die Rolle der Entwicklungshelfer also von den Vorgaben internationaler Entwicklungspolitiken, dem von diesen geförderten Entwicklungsansatz und den diesem Ansatz inhärenten Interventionsmethoden und -zielen ebenso abhängig wie von ihrem eigenen Verständnis ihrer Rolle oder den historisch gewachsenen Haltungen, Handlungsformen und Interessen der Einheimischen ihnen gegenüber. Denn, wie der schon eingangs zitierte Ethnologe Raynaut zu diesem Aspekt bemerkte: „Si les ‚experts' étrangers peuvent entretenir l'illusion de bâtir sur du neuf, les

agents nationaux et les paysans partent d'experience qui re-situe les initiatives présentes dans leur passé et qui donne à chaque acteur une certain représentation des enjeux en présence." (Raynaut 1989: 16)[82]

Die Suche nach Geld und die Rolle der Entwicklungshelfer

Der erste Teil dieses Kapitels behandelte die aktuelle Situation Nigers als Entwicklungsland. Dabei sollte deutlich gemacht werden, dass interkulturelle, interpersonelle Kontakte zwischen Entwicklungshelfern und Einheimischen nicht nur diskursiv und damit machtpolitisch gestaltet werden, sondern auch durch die ökonomische Lage selbst. Es ist also nicht allein die Definition von Armut oder Entwicklung und der über sie konstituierte *development gaze* (Escobar 1991), der die Kontaktbeteiligten schon vor jedem tatsächlich physischen Kontakt zueinander positioniert, sondern eben auch die sehr konkrete Asymmetrie der ökonomischen Möglichkeiten von Entwicklern und Einheimischen. Die wirtschaftliche und politische Lage Nigers als Entwicklungsland bringt es dabei mit sich, dass der alltägliche Lebensunterhalt vieler Zinderois nur in seltenen Fällen gesichert ist. Der Mangel an Mitteln und die Suche nach Geld *(neman kuɗi)* sind als Themen in Zinder nicht nur omnipräsent, die europäischen und US-amerikanischen Entwicklungshelfer werden auch praktisch permanent mit den Folgen dieser Präsenz konfrontiert. Nimmt man die „Entwicklungsgeschichte" Nigers zum Ausgangspunkt, liegt nahe, dass die Suche der Zinderois nach Geld gerade bei Entwicklungshelfern – und zwar sowohl im organisatorischen Kontext der Projekte als auch bei ihnen als Privatpersonen – mit der nigrischen Erfahrung in Zusammenhang steht, dass Ressourcen (Geld, Leistungen oder Arbeitsplätze) in Niger sehr häufig von außen kommen und ganz wesentlich eben durch die Entwicklungs*hilfe* und die Entwicklungs*helfer* (worin wie bereits ausgeführt aus Sicht der Zinderois im Grunde kein Unterschied besteht). Es gilt damit nicht nur als Aufgabe der Entwicklungshelfer, diese Ressourcen für die Nigrer auch zugänglich zu machen, sondern es ist aus lokaler Sicht überhaupt zentraler Bestandteil ihrer Daseinberechtigung. Nichtlokale „Entwickler" werden somit als diejenigen betrachtet, die kommen, um zu helfen, und helfen bedeutet – vereinfacht gesagt – die Suche der Zinderois nach

82 Vgl. Bierschenk, Elwert und Kohnert 1993: „Nur wenige Entwicklungsexperten machen sich klar, dass Entwicklungsprojekte in einer geschichtlichen Reihe massiver Außeninterventionen seit der Kolonialzeit stehen, die zu zeitlichen und räumlichen Überlappungen führen, die sich in ihrer Wirkung neutralisieren oder verstärken." (Bierschenk, Elwert und Kohnert 1993: 18)

Geld zu einem erfolgreichen Ende zu bringen.[83] In diesem Sinn scheint die Deutung von „Entwicklung“ als Transferzahlung sogar bis auf die Ebene der einzelnen lokalen Akteure hinunterzureichen (dazu vgl. Bierschenk, Chauveau und Olivier de Sardan 2000). Es liegt hier zwar definitiv nicht in meiner Absicht, den Umstand der limitierten Ressourcen zu psychologisieren und aus dem Umstand der politisch-wirtschaftlichen Abhängigkeitsgeschichte des Staates Niger die Geschichte einer Mentalität zu formen, doch scheint es dennoch nicht abwegig, einige Besonderheiten der interkulturellen Kontakte zwischen Zinderois und Entwicklungshelfern auch in den Kontext der Erfahrung von Außenabhängigkeit und Mangel zu stellen. Dabei allerdings darf nicht ignoriert werden, dass die Knappheit an Materiellem, vor allem an Geld, auch im Kontext einer Gesellschaft steht – und dort womöglich reproduziert wird –, in der sich jegliche soziale Beziehung in hohem Maße über Geldforderungen und Geldgaben konstituiert, ausdrückt oder gestaltet (vgl. Verne 2004). Ein Umstand, den der französische Sozialanthropologe Olivier de Sardan in einem Aufsatz über Korruption in Westafrika als „overmonetarization of everyday life“ beschreibt (Olivier de Sardan 1999: 260), da es in tatsächlich jeder alltäglichen Form sozialen Zusammenseins um Geld gehe („monetarization of everyday forms of sociability“). Diese „sur-monetarisation“, so schreiben Blundo und Olivier de Sardan in einem weiteren Aufsatz über Korruption, wirke als sozialer Druck auf jeden Einzelnen, „qui obligent à une quête permanente d’argent liquide“ (Blundo und Olivier de Sardan 2003: 35). So steht die Wahrnehmung der Entwicklungshelfer durch die Zinderois als „reich“ sowie die Art des Umgangs mit diesen „Reichen“ sowohl mit der tatsächlichen finanziellen Knappheit vieler in Zusammenhang als auch mit der Art und Weise, wie Fragen der alltäglichen Geldbeschaffung lokal gehandhabt werden und wie in den lokal gängigen Vorstellungen der soziale Umgang zwischen „Armen“ und „Reichen“ gedeutet wird. Diese Aspekte der Interaktion von armen Zinderois und reichen Entwicklungshelfern werden auch im nächsten Kapitel noch einmal angesprochen werden, zuvor möchte ich jedoch nochmals kurz auf die durch Entwicklungspolitik und Entwicklungskooperation geschaffene „Kontaktzone“ eingehen.

Entwicklungsland, Entwicklungspolitik und Entwicklungskooperation

Nach dem Überblick zur Geschichte der Entwicklungsbemühungen in Niger lässt sich insgesamt feststellen, dass das politische und ökonomische Überleben des Staates Niger sehr wesentlich auch auf internationalen Entwicklungspolitiken und

83 In diesem Zusammenhang könnte man die lokale Vorstellung von *jari* („Startkapital“, „Fonds“) als Idee von der Notwendigkeit gelegentlicher Geldinfusionen von außen interpretieren. Kern dieser weit verbreiteten Idee ist dabei, dass man nur einen *jari* bräuchte, also nur von jemandem das nötige Startkapital für ein Geschäft oder Ähnliches erhalten müsste, um aus der eigenen finanziellen Misere langfristig herauszukommen (eine Idee, der übrigens auch die unzähligen Mikrokreditprojekte folgen und an der sie – sobald sie ihre Kredite wieder zurückhaben wollen – oft genug auch scheitern). Im in Zinder üblichen Sprachgebrauch wird Geld zudem auch nicht verdient, vielmehr „sucht“ man es oder man „hat es erhalten“ *(ana neman kuɗi*, beziehungsweise *an samu kuɗi)*.

damit auf Interventionen internationaler Geber gründet. Die von ihnen getragenen Entwicklungsdiskurse und die mit diesen einhergehenden Vorgaben bezüglich der „richtigen" Entwicklungsstrategien strukturieren die nigrische (Entwicklungs-)Politik wie auch die internationale Entwicklungszusammenarbeit in Niger seit Jahrzehnten. Außerdem definieren sie, wie sich „Entwicklungsbeziehungen" sowohl auf der staatlichen Makro- als auch auf der interpersonellen Mikroebene gestalten *sollen*, bestimmen also, welche Form des Umgangs miteinander als angemessen gilt und eingefordert wird. Obwohl das Motto der „partizipativen Entwicklung" in Niger bereits seit der Unabhängigkeit kursiert, setzt es sich erst Mitte der 1990er-Jahre auch in den internationalen Entwicklungsprojekten und -programmen in Niger – dann als innovatives Konzept – massiv durch, also erst nachdem es die internationalen Geber und Entwicklungsorganisationen auf ihre Agenden gesetzt haben (vgl. Masujima 2004: 157-163). Auch wenn sich an diesem Punkt die früheren nationalen und heutigen internationalen Entwicklungsmaximen erstaunlich ähneln und die in diesen Maximen transportierte Idee, Entwicklungsprozesse durch die Zuweisung direkter Verantwortung an möglichst breite Teile der Bevölkerung effektiver zu gestalten, grundsätzlich die gleiche war, so hat die vielbeschworene Idee der Partizipation heute durch die Anzahl und Durchsetzungsmacht ihrer internationalen Befürworter eine besondere Schlagkraft nicht nur, aber eben auch in Niger erhalten.[84] Auf diese Weise wird ein Kooperationsrahmen diskursiv und institutionell vorgegeben, an dem sich dann letztlich auch die interpersonellen interkulturellen Kontakte in Zinder orientieren.

Die Entwicklungskooperation, die in diesem Kontext in Niger stattfindet, ist also eine, die sich innerhalb der von den Gebern gesetzten Rahmenbedingungen bewegen muss, und so resultieren aus bestimmten politisch unterstützten Entwicklungsvorstellungen bestimmte Entwicklungsansätze, die dann wieder nach bestimmten Projektarten verlangen wie eben jene der partizipativen Entwicklungszusammenarbeit. Gängige Entwicklungsprojekte in Niger befassen sich daher mit der Unterstützung und Ausbildung von Mitgliedern nationaler Nichtregierungsorganisationen oder mit der Förderung von Selbsthilfegruppen. Andere Projekte wie beispielsweise die Organisation der lokalen Verwaltung natürlicher Ressourcen wie Alphabetisierungsmaßnahmen, der Aufbau von Getreidebanken, die Verteilung von Kleinkrediten, der Bau von Brunnen oder das Errichten dörflicher Krankenstationen werden zudem stets und unbedingt mit der Auflage zur Selbstorganisation der jeweiligen „Zielgruppe" verknüpft sowie mit der Einforderung ihrer materiellen, finanziellen oder organisatorischen Partizipation in den verschiedenen Projektphasen. Hinter solchen Projektentwürfen stehen also wiederum normative Vorstellungen einer Entwicklungsbeziehung, nach denen die Verantwortung für die „Entwicklung" mit den Einwohnern des Entwicklungslandes zu teilen ist und für das gemeinsame Ziel „Entwicklung" in gegenseitiger Verpflichtung ein Mittelweg zwischen Fremdbestimmung von „außen" und Selbstbestim-

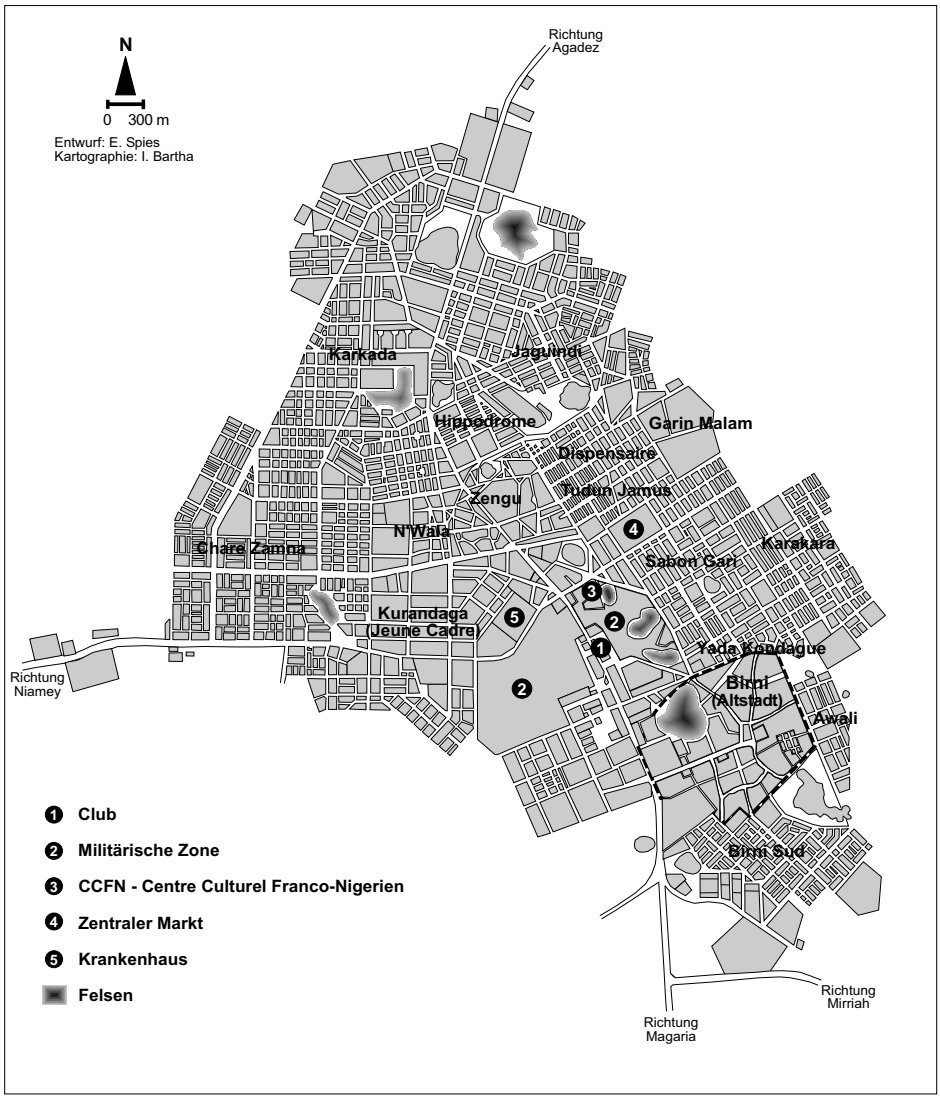
84 Vgl. Idrissa zu diesen Parallelen: „Comme les programmes actuels de lutte contre la pauvreté, l'autogestion de la période Diori visait un changement d'attitude chez les acteurs et les bénéficiaires du développement par la promotion d'institutions et de méchanismes de participation/responsabilisation à tous les niveaux." (Idrissa 2002: 202)

mung eingeschlagen werden muss.[85] Dazu wäre es idealerweise notwendig, dass sich die Beteiligten im offenen, gleichberechtigten Dialog austauschen können und sich als gleichberechtigte Partner verstehen, die als Interessengemeinschaft ein Ziel verfolgen sollen, wobei durch diese Partnerschaft dann Synergieeffekte entstehen sollten, die die Zusammenarbeit so gestalten, dass dabei weder die Selbstbestimmung der einen noch die Interessen der anderen zu kurz kommen. Auf diese Weise ziehen bestimmte Projektformen bestimmte Rollendefinitionen und Vorgaben für den Umgang der Entwicklungshelfer mit ihren jeweils anderen nach sich. Ein partizipativer Entwicklungsansatz erfordert partizipativ arbeitende, mehr noch: partizipativ eingestellte Entwicklungshelfer, wie auch das BMZ feststellt: „Partizipation erfordert Zeit und zusätzliche Ressourcen und stellt an EZ-Mitarbeiter erhöhte Anforderungen." (BMZ 2002: 10) Der Kontakt zwischen Entwicklungshelfern und Einheimischen in Zinder ist also auch insofern bereits vorstrukturiert, als den „Entwicklern" allein schon durch ihre Verortung in Projekten der partizipativen Entwicklungszusammenarbeit vorgegeben ist, wie sie sich den Zinderois gegenüber zu verhalten haben.

Die Ideologie partizipativer Entwicklungszusammenarbeit orientiert sich auch in Zinder am Ideal des Dialogs, des gleichberechtigten Aushandelns von Lösungen zwischen Entwicklern und Partizipierenden und damit am Ideal des „gegenseitigen Verstehens" als eines Prozesses des „aufeinander Zugehens". Die Arbeit der Entwicklungshelfer wird unter dieser Vorgabe zur Arbeit von Vermittlern, zur Arbeit derjenigen, die „Brücken" zwischen den verschiedenen Entwicklungswelten, Wissensbeständen und Praktiken schlagen müssen, zur Arbeit interkulturellen Verstehens also. Die partizipative Ethik auszulegen und zu praktizieren liegt somit letztlich in der Verantwortung der Entwicklungshelfer vor Ort. Da es derzeit in der westlich geprägten Entwicklungshilfewelt in Niger zum Diskurs partizipativer Entwicklung und zum damit einhergehenden emanzipatorisch-partnerschaftlichen Modell des Umgangs mit den zu Entwickelnden keine Alternative gibt, ist auch nicht erstaunlich, dass es der Bezugsrahmen partizipativer Entwicklungszusammenarbeit ist, in dem die Entwicklungshelfer in Zinder ihre Rolle als Entwickler verorten und auf dessen paradoxe ethische Anforderungen sie sich in ihrem Handeln, ob nun positiv oder kritisch, beziehen. Wo und wie die Entwicklungshelfer

85 Bierschenk, Thioléron und Bako-Arifari beschreiben in ihrer Untersuchung über die Prozesse der Institutionalisierung der Armutsbekämpfungsstrategie in Benin das dabei auftretende Paradox, das darin besteht, dass „lokale Partizipation" beziehungsweise die „lokale Aneignung" bestimmter Techniken der Armutsreduktionsstrategie ein bereits von außen vorgegebenes Ziel ist: Partizipation ist also von „außen" auferlegt, soll aber authentisch von „innen" kommen. Tatsächlich von „innen" kommt aber oft die falsche oder gar keine Form der Partizipation (oder der lokalen Aneignung), und dies ist dann wieder ein Hindernis für die Durchsetzung der Armutsreduktionsstrategie und der dazu erforderlichen lokalen Partizipation. Also braucht es Hilfe von außen, um lokale Aneignung oder Partizipation, die ja eigentlich von innen kommen sollte, zu ermöglichen und anzustoßen. Die internationale Entwicklungszusammenarbeit muss also zunächst dabei „helfen", lokal vorhandene Lücken im partizipativen Bewusstsein zu schließen, damit die lokale Bevölkerung dann „von sich aus" und aus „ihrer" Perspektive an der Armutsreduktion partizipieren kann (vgl. Bierschenk, Thioléron und Bako-Arifari 2002).

allerdings von den Einwohnern Zinders verortet werden, welche Fremd- und Selbstbilder dabei dominieren und welche Formen des Umgangs mit den Fremden hier als angemessen gelten, wird Thema des folgenden Kapitels sein. Was allerdings bereits deutlich geworden sein dürfte, ist die Tatsache, dass die Kontakte der Zinderois zu Entwicklungshelfern nicht zuletzt durch die spezifisch nigrischen Entwicklungserfahrungen und Lebensrealitäten vorstrukturiert sind.



2 Stadtplan von Zinder

4 ZINDER UND DIE ANDEREN

Die Stadt Zinder

Zinder ist die zweitgrößte Stadt im Land Niger, doch mit den Stadterfahrungen vieler Entwicklungshelfer hat sie nicht viel gemein. Längst nicht alle Häuser verfügen über einen Strom- oder Wasseranschluss, nur die wenigen großen Straßen, die die Stadt durchqueren, sind asphaltiert, und auch große „städtische" Häuser sucht man beinahe vergebens – die meisten Gebäude werden auch hier in einfacher Lehmbauweise errichtet. Durch die stets neu angefügten Gehöfte an den immer neuen Stadträndern zerfließt Zinder eher, als dass es zu einer „Stadt" anwächst, und auch die wie zufällig hingeworfenen riesigen Granitfelsen mitten in der Stadt lassen eher einen ländlichen als einen städtischen Eindruck entstehen. Dennoch ist Zinder eine Stadt, aus Sicht ihrer Bewohner, die sie Damagaram nennen, und aus Sicht der ländlichen Bevölkerung sowieso. Die hohe Einwohnerzahl, gemäß dem Zensus aus dem Jahr 2001 lag sie bei 170.575 Personen (République du Niger 2001), die Versorgungs- und Arbeitsmöglichkeiten, die Verkehrs- und Telefonanbindung, die Existenz einer Strom- und einer Wasserversorgung – auch wenn beide Probleme darstellen und oft nur partiell verfügbar sind –, all das eben was aus nigrischer Perspektive eine Stadt ausmacht, gibt es hier und zieht die Leute vom Land und aus anderen Städten an: ob nur ab und zu wegen eines Krankheitsfalls oder um Besorgungen zu machen, ob einmal wöchentlich, wenn Markttag ist und der ständige Markt noch voller ist als sonst, ob auf der Suche nach kurzfristiger Beschäftigung oder um hier einen neuen Wohnort und ein Auskommen zu finden.

Wer neu nach Zinder kommt, wohnt zunächst einmal bei Verwandten, errichtet eine provisorische Hütte am Stadtrand oder bezieht ein Haus zur Miete. Diejenigen, die sich am Stadtrand eine eigene Parzelle kaufen und darauf ein Haus bauen, das geräumiger ist als die Häuser in der Stadt und vor allem eben das eigene, leben dagegen meist schon länger in der Stadt, sind verheiratet und haben eine Arbeit gefunden. Oft allerdings ist dann das vorhandene Kapital schon durch den Kauf des Stückes Land erschöpft, und der neue Besitz wird vorläufig nur durch Steinmauern oder auch nur durch einzelne Lehmziegelhaufen gekennzeichnet, die als Beweis für die Behörden dienen sollen, dass man tatsächlich plant, auf diesem Land demnächst auch zu wohnen. Setzt man solche Zeichen nicht, wird unterstellt, man hätte das Land nur gekauft, um es zu besitzen und später teurer wieder zu verkaufen – sodass man Gefahr läuft, es wieder hergeben zu müssen. Mit der wachsenden Stadtbevölkerung wächst auch die Stadt, und es entstehen immer neue Stadtteile oder bereits bestehende Stadtrandviertel werden größer, sodass sich Zinder immer weiter in die recht flache Landschaft hinein ausdehnt.

Die verschiedenen im Stadtplan verzeichneten Stadtviertel unterscheiden sich in Alter, in der dominanten Bauart der Häuser und – was sich in dieser Bauart äußert – in Bezug auf die ökonomische und soziale Position ihrer Bewohner, auch wenn diese Unterschiede sich zunehmend verwischen. Von den Bewohnern selbst werden die im Stadtplan verzeichneten Viertel ohnehin oft anders benannt und angeordnet, außerdem werden sie wieder in verschiedene kleinere Viertel unterteilt, um deren genaue Aufzeichnung sich der Plan nicht mehr kümmert. Einig

waren sich die von mir Befragten darin, dass Birni im Süden der Stadt das älteste Viertel ist und die ursprüngliche Stadt bildete. *Birni* selbst bedeutet im Hausa so viel wie „bewallte Stadt", und man erzählt, dass an diesem Ort, an dem ursprünglich ein Dorf kanurisprachiger Jäger namens Zindir gelegen haben soll, die heutige Stadt Zinder gegründet wurde (u.a. Salifou 1971: 46f.). Die Stadt wurde Anfang des 19. Jahrhunderts dann Zentrum des Sultanats Damagaram, das seit dem 16. Jahrhundert als Vasall des Bornu-Reiches im Osten galt, auch wenn es wohl schon damals eine mehrheitlich hausasprachige Bevölkerung hatte (u.a. Decalo 1989: 77f.). Gestärkt durch den Niedergang Bornus und die Jihad-Kämpfe Usman dan Fodios im Süden entwickelte sich das Sultanat Damagaram bis Mitte des 19. Jahrhunderts zur dominanten Hausamacht des östlichen Sahel, und sein Zentrum, Zinder, wurde in den 1850er-Jahren dann auch zur bewallten Stadt *(birni)* ausgebaut.[86] Denn ab dieser Zeit wurde Zinder, am Rande der Wüste gelegen, allmählich zum Knotenpunkt wichtiger Handelsrouten und notweniger Zwischenstopp für die Kamelkarawanen, die zwischen dem osmanischen Reich im Norden und Kano im Süden unterwegs waren (Charlick 1991: 32f., Decalo 1989: 235, Fuglestad 1983: 43, 46f.).

Damagaram beziehungsweise Zinder glich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts einem muslimischen Stadtstaat mit der komplexen sozialen Struktur einer Feudalgesellschaft, die gleichzeitig auf allen und durch alle Ebenen von klientelären Netzwerken durchzogen war, was eine gewisse soziale Mobilität zumindest in den oberen sozialen Schichten erlaubte.[87] Auf den untersten Hierarchieebenen der Gesellschaftspyramide standen die Sklaven, die eine der Haupteinnahmequellen des Sultanats darstellten, dann die Gewöhnlichen – Bauern, Viehhalter, in Berufsgruppen organisierte Handwerker und kleine Händler – alle zusammen *talakawa* genannt; sozial weit darüber wurden Großhändler, Korangelehrte und reiche Grundbesitzer verortet, über diesen wiederum standen der Adel und sein Gefolge, berühmte Korangelehrte sowie die Regierung und die Verwaltung, die sogenannte *sarauta*, und an der Spitze aller schließlich der König oder Sultan, wie man das Hausawort *sarki* meist übersetzt. Auch heute noch residiert der *sarki* von Damagaram in seinem Palast im Stadtteil Birni. Dieses Gebäude gleicht einem Labyrinth aus Lehm, dessen unzählige Höfe, Gänge und Zimmer langsam verfallen – zumindest diejenigen, die der Öffentlichkeit zugänglich sind. Von den Dächern des Palastes aus kann man jedoch noch immer den ganzen Stadtteil gut überblicken: Die alte Freitagsmoschee, die schmalen Gassen, die Häuser aus Lehm, die hier, zum

86 Zum einen verlagerte man die östlichen Handelsrouten aufgrund Bornus fortschreitenden politischen Niedergangs zugunsten Damagarams (vgl. Fuglestad 1983: 26f.), zum anderen beschäftigten der Jihad und die Folgekriege zwischen dem Sokoto-Kalifat und den Exil-Hausakönigtümern Gobir/Tibiri und Maradi den Südwesten. Zwar wurde auch in Damagaram gekämpft, unter anderem gegen Kano, das Sultanat schloss aber auch Frieden mit den Kel Ewey Tuareg, die dann den lokalen Abschnitt der Handelsrouten zwischen Tripolis nach Kano kontrollierten und so ermöglichten, dass der Handel über Zinder laufen konnte (Salifou 1971: 165, Smith 1978: 178-185, Baier 1980: 38,.55, insgesamt über Damagaram als „Handelsstadt" im 19. Jahrhundert: Baier 1980: 36–56).

87 Zur Gesellschaftsstruktur vgl. u.a. Nicolas 1975a, Salifou 1989: 57f.

Teil mit Zement verputzt und nur noch selten mit der lokal üblichen Ornamentik verziert, dicht an dicht stehen. Irgendwo zwischen ihnen liegt auch das Haus, in dem Heinrich Barth von Dezember 1852 bis Januar 1853 untergekommen sein soll, der Afrikareisende, der in seinen umfangreichen Aufzeichnungen der Stadt ebenso wenig Aufmerksamkeit schenkte wie sie ihm heute entgegenbringt. Allerdings berichtet Barths Reisekollege James Richardson, der nach der Trennung von Barth schon im Jahr 1851 einige Tage im damaligen Zinder verbrachte, ausführlicher über seinen Aufenthalt, indes nur wenig begeistert. Richardson war schockiert von der Allgegenwart des Sklavenhandels als einzig wirklicher ökonomischer Aktivität des Sultanats, insbesondere die häufigen Überfälle der Truppen des *sarki* auf die einfache Landbevölkerung als Methode des Sklavenerwerbs stießen ihn ab: „Apparently, Zinder is a wretchedly poor place. All are needy, from the Sarkee downwards, and when they get any property it all comes from the razzias." (Richardson 1970[1853]: 283) „The life of the male population of Zinder seems to pass in a dreamy indolence, varied continually by the excitement of a razzia." (Richardson 1970[1853]: 251f.)
Andererseits aber gefiel ihm, dass die Einwohner der Stadt nicht über ihn tuschelten, ihm nicht „Ungläubiger" hinterherzischelten, wie er es andernorts erlebt hatte, sondern ihn entweder in Ruhe ließen oder ihm aber frei heraus sagten, was sie von ihm wollten. Eine Eigenart, die Richardson dann aber doch auch schnell auf die Nerven fiel und dazu beitrug, dass er die Stadt alles in allem nicht mochte. Richardson ärgerte sich über die ständigen Forderungen nach Geld oder anderen Aufmerksamkeiten, Forderungen, die all diejenigen an ihn richteten, die ihn in seiner Unterkunft in Birni besuchten oder die selbst junge Mädchen in der Stadt an ihn stellten, nur weil sie ihn begrüßt hatten. So kommt er denn schließlich zu dem Ergebnis: „Altogether – as far as I can see through my own winking eyes – Zinder is a most unlovely place; by no means desirable for a stranger to live in." (Richardson 1970[1853]: 251f.)

An einer späteren Stelle seines Berichtes betont Richardson immerhin, während seines Aufenthaltes doch auch etwas geschenkt bekommen zu haben, wenngleich nur bei seinen Kontakten mit Tuareg, die zu dieser Zeit in Zengu, einer eigenen Siedlung vor den Toren der Stadt lebten (Richardson 1970[1853]: 284). Zengu, das erst später ein Stadtteil Zinders werden sollte, lag zu Richardsons Zeiten – und auch, als die Franzosen Anfang des 20. Jahrhunderts hierher kamen – noch ungefähr zwei Kilometer im Nordwesten der damals mit einer Stadtmauer umgebenen eigentlichen Stadt Zinder. Zengu war also zu dieser Zeit noch eine kleine Stadt von Händlern – sesshaften und nomadischen.[88] Sie war zum einen ein Ort von Migranten und Durchreisenden, vor allem von Tuareg-Karawaniers, die auf ihren Reisen hier rasteten oder ihren Geschäften nachgingen, zum anderen aber ließen sich mit der Zeit auch viele Reisende in Zengu nieder, wie beispielsweise Tuareg, ihre Sklaven und Schmiede – der *tambari*, Vertreter der Tuareg in Damagaram, hat sei-

88 Ein Viertel namens Zengu oder Zongo ist in vielen westafrikanischen Städten zu finden und ist meist das Viertel von Fremden, Zugereisten, Arbeitsmigranten, Händlern oder auch der pausierenden Mekka-Pilger. Über diese Viertel und die soziale Organisation der oftmals hausasprachigen Bewohner dieser Viertel vgl. u.a. Cohen 1974 und Krings 2004: 60-73.

nen Sitz bis heute hier (Waibel 1998) – arabische Händler aus dem Norden (aus dem heutigen Marokko, Algerien, Tunesien und Libyen), Mitglieder benachbarter ethnischer Gruppen wie Tubu, Fulbe, Kanuri oder auch Hausahändler, Viehhalter, Bauern und Handwerker. Im Gegensatz zum von Hausa dominierten Birni lebte in Zengu also eine sehr heterogene Bevölkerung, deren Leben sich um die Hauptbeschäftigung des Handels drehte, nicht nur mit Sklaven, sondern auch mit Straußenfedern, Tierhäuten, Handwerksprodukten oder Salz (Salifou 1971: 175, Foureau 1990[1902]: 516, 518ff). Zengu war Markt, Sklavenumschlagplatz und der Treffpunkt der Klienten, ihrer Händler-Patrone und ihrer zahlreichen Mittelsmänner. Von den großen Händlern Zengus Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts, allen voran Malam Yaro, sagt man, sie hätten erheblichen Einfluss auf die Politik Birnis gehabt, in ihrer Rolle als Kreditgeber zum Beispiel, aber auch als Gegenspieler (Fuglestad 1983: 55, 73). Als es beispielsweise im Juli 1899 um die Frage ging, wie man denn mit den anrückenden Franzosen der Mission Afrique-Central umgehen solle, vertrat Malam Yaro eine eigene politische Linie: Während die Truppen des damaligen *sarki* Amadu Kurandaga eine entscheidende Schlacht bei Tirmini vor Zinder führten, verloren und der *sarki* aus der Stadt fliehen musste, entschieden sich Malam Yaro und die Händler Zengus für Kooperation und gute Geschäfte und gegen den bewaffneten Widerstand. Fernand Foureau von der Mission Saharienne Foureau-Lamy[89] schreibt im November 1899 über Malam Yaro: „Cet homme est tout à Zinder, grand négociant, fort riche et fort entreprenant, il est premier visir du sultan“ – des neu ernannten Sultans wohlgemerkt (Foureau 1990[1902]: 522).[90] Im Jahr 1906 stellt Géneral Gouraud fest: „Son chef [der Stadt Zengu] Mallem Yaro est la personnalité la plus intelligente de la région. Il rendit les plus grands services à la mission Saharienne. C'est grâce à lui ... que la mission après sa rude traversée du Sahara put se refaire et continuer sa route jusqu'au Tchad.“ (Gouraud 1944: 87)

Unter französischer Verwaltung wurden Zengu und Birni dann zu einer Verwaltungseinheit zusammengefasst, und heute ist Zengu im Stadtplan als Stadtviertel eingezeichnet, als Stadtteil inmitten der Stadt Zinder, zusammengewachsen mit anderen, neueren Stadtteilen, so wie auch Birni nunmehr nur Stadtviertel ist. Legt man die Ansicht vieler Bewohner Zinders zugrunde, scheint Zengu allerdings kein Stadtteil zu sein, vielmehr, so sagen sie, sei dies lediglich die Bezeichnung der Bewohner Birnis für die restliche Stadt, oder sie sagen, Zengu bezeichne für alle Nichtstädter die Stadt Zinder überhaupt. Eine Behauptung, die zwar so nicht grundsätzlich stimmt, die aber dafür dem Zweck dient, denjenigen, die sich als die

89 Es gab zwei französische militärische „Missionen“, die im Jahr 1899 durch Zinder kamen: eine Mission, die von Sai (am Niger) über Zinder (Juli 1899) in den Tschad nach Bornu (Kanem) zog: Diese Mission hieß anfangs Mission-Voulet-Chanoine, wurde aber nach den Gräueltaten von Voulet und Chanoine und deren Ermordung dann von Pallier nach Zinder geführt und von dort durch Jolland und Meynier als Mission Afrique-Central weiter in den Tschad; die 2. Mission, Mission Foureau-Lamy oder Mission Saharienne genannt, bewegte sich von Ouargla (Algerien) über Agadez und Zinder (November 1899) bis in den Kongo (Salifou 1989: 158-165).

90 Die gesamte Beschreibung Zinders von Foureau vom November und Dezember 1899 kreist um „Mallem Yaro“ als der dort zentralen Figur (Foureau 1990[1902]: 502-567).

„eigentlichen" Städter ansehen, die Möglichkeit zu geben, sich von ihren „Anderen" zu unterscheiden – seien dies nun die aus den „uneigentlichen" Stadtvierteln oder die Leute vom Land.[91] Was nun immer diese Bezeichnung jeweils meint, in dem Zengu des offiziellen Stadtplans stehen heute, wie auch in Birni, meist sehr einfache Häuser aus Lehm, dicht gedrängt und jeweils mit einem von Mauern umgebenen Hof, dazwischen enge Gassen, vor den Häusern Auffangbecken für das Abwasser, und nur ab und zu durchschneidet eine schnurgerade Teerstraße das Gassengewirr. Andere Viertel sind weniger beengt, N'wala zum Beispiel, der Stadtteil, in dem ich lebte und der westlich direkt an Zengu anschließt, wird generell von breiteren, meist befahrbaren, rechtwinklig angelegten Sandstraßen durchzogen. Die Häuser sind entweder aus Lehm oder *semi-dur*, das heißt mit Zement verputzt, die Bewohner sind nicht reich, aber manche dennoch mit einem Einkommen ausgestattet, dass es ihnen erlaubt, einen Anschluss an das Strom- und manchmal sogar an das Wassernetz zu unterhalten. Die meisten der Häuser, auch hier typischerweise von hohen Mauern umgeben sowie mit speziellem Eingangs-, beziehungsweise Empfangsräumen und einem Innenhof ausgestattet, werden von ihren Besitzern oft vermietet, wie auch in meinem Fall: Ein Freund aus Zengu, den ich von einem früheren Aufenthalt her kannte, hatte vor längerem mit einem Mädchen aus N'wala angebandelt und wusste so auch, dass ihr Vater in N'wala Häuser besitzt und vermietet. Ich zog in eines dieser Häuser, *semi-dur*, mit Wellblechdach, drei Räumen, Strom sowie einem Wasseranschluss im hochummauerten Hof, und war damit eine von zwei „Weißen" im Viertel. In N'wala gibt es zwar auch eine protestantische Mission, doch lebte während meines Aufenthaltes kein europäischer Missionar im Viertel selbst. Dauerhaft wohnt in N'wala eigentlich nur ein einziger Europäer, ein schon alter Franzose, von dem man, wenn überhaupt, mehr hört als dass man ihn sieht und selbst die französische Honorarkonsulin, zuständig für alle französischen Staatsbürger in Zinder, fiel aus allen Wolken, als sie, nachdem sie bereits zwei Jahre in der Stadt war, erstmals von ihm hörte.

In Sabon Gari, was übersetzt so viel wie „Neustadt" bedeutet und ein Viertel ist, das an Birni anschließt, wohnten ebenfalls zwei Europäer, Entwicklungshelferinnen, die hier für die ungefähr zwei Jahre ihres Aufenthaltes ein Haus gefunden hatten. In Sabon Gari sind die meisten Häuser sehr viel größer als in Zengu oder N'wala, sie sind fast immer zementverputzt oder ganz und gar aus Beton und Zement, manche haben Glasfenster, viele einen begrünten Hof hinter den hohen Außenmauern, und die Häuser haben Anschluss an die Wasser- und Stromversorgung. All dies zeigt, dass deren Besitzer oder Mieter nicht zu den Ärmsten zählen – man sagt, hier wohnen und vermieten die reichen Händler Damagarams. Das Viertel östlich von Sabon Gari, Kara-Kara, hat seinen Namen dem Umstand zu verdanken, dass hier einst diejenigen lebten, die es sich bei ihrem Zuzug in die Stadt (und auch später noch) nicht leisten konnten, ein Haus zu bauen oder sich in

91 Wenn Leute aus den die Stadt umgebenden Dörfern von Zinder sprechen, nennen sie die Stadt sehr viel öfter *Damagaram*, *birni* oder *maraya*. Städter heißen danach *yan birni* oder *yan maraya*, und selbst bezeichnet man sich als *yan kauye* – die Leute vom Land – wobei in dieser Bezeichnung immer auch ein gewisses Maß an Selbstironie mitschwingt, da man die dabei implizierte städtische Bezichtigung der Landbewohner als „Hinterwäldler" auch selbst nicht für völlig unzutreffend hält.

der Stadt einzumieten und sich stattdessen ihre Unterkunft am Stadtrand aus Stroh und Hirsestängeln errichteten (die auf Hausa *kara* heißen). Inzwischen gibt es zwar auch hier reichlich Lehmhäuser, der Name aber ist geblieben und verweist jetzt eben auf die Tatsache, dass sich hier, anders als in der restlichen Stadt, überhaupt noch Strohhütten finden.

Westlich von Birni, im Süden der Stadt, liegt das Verwaltungszentrum mit Präfektur und einigen Behörden, das *quartier administratif*. Etwas weiter nördlich, auf einem Hügel, der sich, aufgetürmt aus Granitfindlingen, zwischen diesen südlichen Stadtteilen und dem Viertel erhebt, das heute das kommerzielle Zentrum Zinders bildet, stehen die Kasernen der Armee und das ehemalige Fort der Franzosen. Heute nur *fort* genannt, hieß es früher Fort Cazemajou, benannt nach dem Hauptmann der französischen Vorhut in Zinder, den man im Jahr 1898 nach seinem Abschiedsbesuch beim *sarki* Amadu Kurandaga zusammen mit seinem Übersetzer kurzerhand erschlug und in einen Brunnen warf. Im Juli 1899 rückte dann wie oben beschrieben die Mission Afrique-Central an, um Zinder zu erobern und Cazemajou zu rächen – in beidem war sie erfolgreich. Trotz einiger Kämpfe war der bewaffnete Widerstand gegen die Franzosen in Zinder sehr viel geringer als zum Beispiel im Westen oder Norden des heutigen Niger, denn einerseits hatten es viele Zinderois zunächst einmal vorgezogen, sich vor den heraufziehenden Auseinandersetzungen zu verstecken – auch heute noch eine übliche Form, Konflikten mit Autoritäten aus dem Weg zu gehen, – und andererseits waren da eben auch die erwähnten Händlerinteressen.[92] Noch im Jahr 1899 erlag Amadu Kurandaga seinen Verletzungen aus den Kämpfen vor Zinder und ein neuer *sarki* wurde eingesetzt, ausgewählt unter anderem von einem islamischen Rechtsgelehrten, dem Händler Malam Yaro und bewilligt von den Franzosen. Schon im Jahr 1900 wurde Zinder Teil des Troisième Territoire Militaire, 1906 lösten die französischen Herrscher das Sultanat dann endgültig auf, im Jahr 1911 ersetzte Zinder Niamey als Hauptstadt des Territoire Militaire du Niger, und 1922 wurde die Region Damagaram dann schließlich Teil der französischen Kolonie Niger, mit Zinder als deren Hauptstadt. Nach der militärisch dominierten *Crush-and-destroy*-Politik gegenüber den traditionellen gesellschaftlichen Spitzen setzte damit die Zeit des Aufbaus einer zivilen französischen Verwaltung ein, die als indirektere Form der Herrschaft auf der Einbindung lokaler Mitarbeiter – Verwalter, Berater und Übersetzer – basieren sollte. Zu dieser Zeit, im Jahr 1926, wird auch die Hauptstadt von Zinder wieder zurück nach Niamey verlegt, das noch heute Hauptstadt der Republik Niger ist. Gründe für die Verlegung waren die Lage Zinders, die sich als wenig günstig erwies, vor allem nachdem man erkannte, dass der Saharahandel doch nicht so gewinnbringend war, wie man dies erwartet hatte und zudem zeigte sich die Wasserversorgung Zinders als problematisch – und sie ist es bis heute geblieben. Andere Gründe für die Verlegung hatten eher mit „den Hausa“ zu tun: Zum einen befürchtete man wohl, es könnte eine politische Hausa-Elite entstehen, die sich mit

92 Historiker sagen, der Widerstand sei außerdem deshalb so gering gewesen, weil die Bevölkerung des südöstlichen Niger im Angesicht ständiger Kriege und tyrannischer Hausaherrscher die französische Herrschaft als das kleinere Übel betrachtete und sich von ihr Schutz und Befriedung versprachen (Fuglestad 1983: 61, 77f.; zu den Händlerinteressen: Salifou 1971: 107, Riedel und Beck 1990: 65).

den Verwandten im damals britischen Nordnigeria verbünden könnte (Ibrahim 1996: 51), zum anderen heißt es, dass auch die Sturheit und Passivität der lokalen Bevölkerung, vor allem der Hausa, wesentlich zur Entscheidung beigetragen habe, die Zelte abzubrechen. Während sich die Djerma im Westen angeblich ohne großes Zögern in die neuen politischen Strukturen einfügten, verweigerten die Hausa die erwünschte Kooperation, ignorierten Befehle, schwiegen, versteckten sich, migrierten zeitweilig oder für immer in britisches Gebiet oder verfolgten einfach nur ihre individuellen Interessen, indem sie die Kolonialbeamten in ihre klientelären Netzwerke einbanden und sie zu ihren Patronen machten (Alexandre 1970, Charlick 1991: 35, Miles 1987 und 1993, Spittler 1981: 69f., 165-170). Schon im Jahr 1901, als es um die Rekrutierung von Truppen bei den Hausa weiter westlich ging, stellte General Gouraud eine solche Verweigerungshaltung fest – „ils ne veulent pas s'engager" (Gouraud 1944: 58) – und sie ist bis heute ein Topos geblieben, der auch in den Aussagen der Entwicklungshelfer immer wieder auftaucht (vgl. z.B. Martin 1998). Nach dem Umzug der Hauptstadt verlor Zinder schnell an Bedeutung für die französische Kolonialpolitik und zurück blieben nur ein Distriktkommandant, einige Beamte und Soldaten sowie eben ihre Gebäude – das Fort und die Kasernen auf dem Hügel. Noch heute ist dies der Ort für die, nun allerdings nigrischen, Soldaten in der Stadt.

Steigt man den Hügel Richtung Norden hinunter, kommt man rechter Hand an den nicht mehr allzu gut erhaltenen Gebäuden des Club Privé vorbei, seit den 1950er-Jahren ein Club mit Bar, Tennisplatz und Schwimmbad, in dem vor allem die nichtafrikanischen Gäste, seltener auch reiche Zinderois als Mitglieder ihre Freizeit verbringen. Schräg gegenüber steht das wohl edelste und bestbewachte Gebäude der Stadt, die Zentralbank, während man ein Stückchen den Hügel hinunter im Kontrast dazu einige verfallene Häuser sieht – Häuser, die aus Zement, Beton und Wellblech anstatt aus Lehm und Holz gebaut wurden und die man daher einst modern nannte. Diese *bariki*, wie sie in Anlehnung an das englische Worte *barracks* genannt werden, wurden für staatliche Angestellte und Beamte errichtet (die *yan bariki* oder *fonctionnaires*, vgl. dazu Werthmann 1997: 53ff), werden heute jedoch von anderen bewohnt, da sie inzwischen eben ziemlich heruntergekommen sind; die Staatsbediensteten haben sich nun über die Stadt verteilt niedergelassen.

Am Fuß des Hügels beginnt das weitläufige Zentrum der Stadt. Hier befinden sich die Post, einige größere Lagerhäuser aus der Zeit, als hier, inzwischen vor Jahrzehnten, auch Franzosen noch Geschäfte führten, das Centre Culturel Franco-Nigerien (CCFN), das französische Filme zeigt, eine Bibliothek unterhält, Sprach- und andere Ausbildungskurse organisiert und allgemein bemüht ist, die französische Kultur in der Stadt präsent zu halten; außerdem zwei Banken, einige Läden, die europäische Produkte für eher „moderne" Bedürfnisse führen – von Nivea-Creme über Cornflakes bis hin zu Butter und Schokoriegeln –, zwei einfache Hotels mit Bar und Biergarten, das Rathaus und schließlich die Polizeistation. Auf der anderen Seite, östlich, die katholische Mission, der große tägliche Markt *(kasuwar dole)* und der *tasha*, die Station für Kleinbusse in alle Richtungen. Hinter der Post, Richtung Westen, liegt das auch schon arg verbrauchte, seit einiger Zeit immerhin teilweise renovierte Krankenhaus, das Hôpital National de Zinder, in dem während meines Aufenthaltes einige kubanische und chinesische Ärzte arbeiteten, und dahinter wiederum liegt das große Stadtviertel Kurandaga (oder Kourandaga), das

von den Zinderois Jeune Cadre genannt wird.[93] Während der erste Name auf Amadu Kurandaga (1893-1899) verweist, den letzten von Frankreich unabhängigen Sultan *(sarki)* Damagarams vor der Kolonisierung, verweist der zweite Name auf diejenigen, die sechzig Jahre später, nach der Unabhängigkeit Nigers also, die Geschicke der Region Zinder leiten sollten: die Beamten des höheren Dienstes.

Noch heute bezieht sich der Name Jeune Cadre sowohl auf die soziale Stellung der Bewohner und die ihnen unterstellte finanzielle Situation als auch auf den „modernen" Baustil des Viertels. Anders als inmitten der Stadt ist hier viel Raum, die Häuser stehen vereinzelt und nicht dicht gedrängt, sie sind größer, die Grundstücke weitläufig mit grünen Gärten oder zumindest mit einigen Bäumen ums Haus. Die Häuser selbst sind nicht aus Lehm oder *semi-dur*, sondern *dur*, durch und durch aus Beton und Zement, der Regen, wenn er denn fällt, kann ihnen daher nichts anhaben. Hier haben alle Strom und fließend Wasser, jedenfalls war das einmal so, und die gut erhaltenen Häuser besitzen darüber hinaus auch noch Glasfenster, geflieste Böden und Klimaanlagen. Doch gibt es auch hier bereits Häuser, die nicht mehr den Komfort von einst besitzen, weshalb inzwischen auch in diesem Viertel nicht mehr ausschließlich die Reichen der Stadt wohnen. Manche der Häuser stammen noch aus den 1960er-Jahren, und die Verfallsspuren sind nur zu deutlich. Auf manch anderen Grundstücken steht auch schon gar kein Haus mehr, auf wieder anderen haben sich Familien neben den unbewohnten, einst modernen Häusern in ihren eigenen Strohhütten oder Lehmhäusern niedergelassen und bewachen so das Grundstück für die jeweiligen Besitzer.

Jeune Cadre war ursprünglich ebenfalls ein Viertel (wie das der oben erwähnten *bariki)*, in dem die höheren staatlichen Angestellten, also die *fonctionnaires* oder eben *jeunes cadres* wohnen sollten, und zwar in Häusern aus staatlich und international finanziertem Wohnungsbau, den *bariki*. Hier befindet sich auch die Pädagogische Hochschule (Ecole Normale Supérieure*)*, für deren Lehrer diese Wohnungen unter anderem gedacht waren, doch wohnen auch sie nun in verschiedenen Stadtvierteln, weshalb in Jeune Cadre heute nicht die *bariki* dominieren sondern die *villas*, eben jene besser erhaltenen oder neuen, jedenfalls großen Häuser mit vielen Zimmern, Glasfenstern, gefliesten Böden, mit Veranda und einem Garten. Vor allem reiche Zinderois haben hier neuerdings gebaut, wie der ehemalige Präsident Mahamane Ousmane. In den geräumigen Häusern logieren sie aber häufig nicht selbst, sondern die internationalen Entwicklungshilfeorganisationen, deren überwiegende Mehrzahl ihren Sitz in diesem Stadtviertel hat, und auch die meisten der internationalen Entwicklungshelfer haben ihre privaten Wohnhäuser hier gefunden.[94] Die Bezeichnung Jeune Cadre könnte man heute also eher auf die internationalen Arbeitskräfte, die hier leben und arbeiten, beziehen als auf die nigrischen Beamten, die einstmals damit gemeint waren und von denen man sich die

93 Da das Viertel im offiziellen Stadtplan Zinders mit „Jeune Cadre" und nicht mit „Jeunes Cadres" bezeichnet wird, werde auch ich im Weiteren den Singular verwenden.

94 In den meisten Fällen gibt es für die Häuser der Entwicklungsorganisationen ein Abkommen mit dem nigrischen Staat, dessen *Service de logement* für die internationalen Organisationen die benötigten Unterkünfte organisiert und – im Prinzip – auch bezahlt. Manch Hauseigentümer scheint von diesem Prinzip jedoch genug zu haben und vermietet lieber privat.

„Entwicklung“ Nigers aus sich selbst heraus erhofft hatte. Seit nun schon vielen Jahren versuchen sich andere daran.

Die Weißen und die Schwarzen

Die meisten nichtafrikanischen Fremden, die in Zinder leben, befassen sich auf die eine oder andere Art und Weise mit der „Entwicklung“ des Landes und der Leute. Entweder arbeiten sie für oder mit Entwicklungsorganisationen unterschiedlicher Form und Gestalt, oder sie sind Missionare, die weite Teile ihrer Arbeit ebenfalls als Entwicklungszusammenarbeit wahrnehmen. Daher leben die meisten dieser Leute nicht längerfristig in Zinder, auch wenn es unter ihnen durchaus Einzelne gibt, die schon viele Jahre in der Stadt sind. Von den Franzosen, die sich einst hier niedergelassen haben, um ein Unternehmen zu führen, ist jedoch keiner mehr da, nur noch einige der Familienmitglieder, ihre Witwen und manchmal ihre Kinder leben in der Stadt. So waren im Jahr 2001 meines Wissens nur zwei Franzosen in Zinder, die beschlossen hatten dort ihren Lebensabend zu verbringen, andere Europäer oder überhaupt nichtafrikanische Ausländer sind meist nur Arbeitsmigranten und somit also nur „auf der Durchreise“.

Die in Zinder im Alltag gängige Bezeichnung eines Europäers oder Amerikaners ist *nasara*, was ursprünglich „Nazarener“ bedeutet und allgemein die „Christen“ bezeichnet, im Gegensatz zur hauptsächlich muslimischen lokalen Bevölkerung. Heute hat *nasara* jedoch in erster Linie die Bedeutung „Weißer“, entsprechend übersetzt man es vor Ort mit dem Französischen *le blanc*.[95] Allerdings schwingt dabei tatsächlich fast immer die Vorstellung mit, dass diese „Weißen“ eben auch Christen seien, anders als die „Schwarzen“, die beinahe sämtlich Muslime sind. Läuft man als noch unbekannte Person durch die Straßen, rufen Kinder häufig *„nasara, nasara, a ba ni cadeau!“* („Weißer, Weißer, gib mir ein Geschenk!“) hinter einem her. Andere ziehen es vor, im alltäglichen Gespräch nicht von *nasara*, sondern von *ba'amirke* („Amerikaner“, fem. *ba'amirka*) und *bature* („Europäer“, fem.

95 In Gesprächen wird selten auch von *farin mutum* („weißer Mensch“) – im Gegensatz zum häufig gebräuchlichen *bakin mutum* („schwarzer Mensch“), beziehungsweise *bakaken mutane* („die Schwarzen“) gesprochen. Selten ist die auch mögliche Benennung von Europäern als *dan ja* (wörtlich. Sohn von rot), die eigentlich nur in Zusammenhang mit einem bestimmten Sprichwort auftaucht. Die Hautfarbe ist sehr oft, auch innernigrisch, ein Differenzkriterium: Tuareg und Fulbe werden als heller als Hausa bezeichnet und oft werden Personen mithilfe der jeweiligen Farbschattierung ihrer Haut beschrieben. So spricht man zum Beispiel vom „schwarzen Sani“, um ihn von einem anderen Mann dieses Namens zu unterscheiden.

baturiya) zu sprechen.[96] Einige wenige entwickeln sogar eine diffizile, aber umstrittene Choreographie der Anrede und differenzieren, ab wann man nun von einem Weißen als *bature*, beziehungsweise *ba'amirke* und ab wann als *nasara* sprechen sollte – denn für manche bezeichnen die unterschiedlichen Benennungen den unterschiedlichen Grad, in dem Weiße versuchen, sich zu „integrieren". Versuchen sie zum Beispiel, Hausa zu sprechen, essen sie die lokalen Gerichte, nähern sie sich in der Kleidung zumindest ein wenig der lokalen Mode an und leben in Kontakt mit der Bevölkerung *(cikin mutane)*, gebührt ihnen gemäß dieser Kategorisierung der Ausdruck *bature* oder *ba'amirke,* im Gegensatz zu *nasara* als jemandem, der auf Differenz bedacht ist, sich absichtlich von der lokalen Bevölkerung distanziert, keine Anstalten macht, Hausa zu lernen, und sich durch Wohnort und Lebensstil aus Hochmut und Arroganz von den Zinderois abgrenzt.[97] So differenziert sehen es jedoch nur die wenigsten, für die meisten anderen ist diese Unterscheidung glatter Unsinn, denn: Ein *bature* oder *ba'amirke* ist ein *nasara*, ist ein *blanc* – ein „Weißer" eben. Die Unterschiede zwischen „Weißen" spiegelten sich schließlich nicht in diesen Bezeichnungen wider, sondern darin, ob man sie irgendwann durch einen Namen ersetzen kann, das heißt, ob man die entsprechende Person kennengelernt hat oder nicht – und das heißt, aus dieser Perspektive, ob sie es zuließ, dass man sie kennenlernte oder nicht.

„La blanche se promène à Zinder"

Da fast alle „Weißen" in Zinder mit der Entwicklungshilfe zu tun haben, ist es nicht weiter verwunderlich, dass auch das erste Bild, das Zinderois mit Weißen verbinden, eng mit dem des Entwicklungshelfers verbunden ist. Entwicklungshilfe ist die Arbeit der „Weißen", und wird man auf der Straße angesprochen, ist es daher durchaus nicht ungewöhnlich, wenn die erste Frage nach der Begrüßung die nach dem *projet* ist, in dem man arbeite. Antwortet man, wie ich, dass man in keinem Projekt arbeite, wird ungläubig nachgefragt, „kein Projekt?" – einen anderen Grund für eine(n) „Weiße(n)", sich in Zinder aufzuhalten, scheint es für sie nicht zu geben, denn weder Tourismus noch Forschung oder Geschäfte sind hier oft gehörte Erklärungen.[98] Solche alltäglichen Gespräche auf der Straße werden manchmal von Männern begonnen, die dringend eine Arbeit suchen, meistens

96 Vor der Ankunft der Europäer in Zinder wurden anscheinend die dort wohnhaften „Araber" (aus Nordafrika) *turawa* (Plural von *bature*) genannt, und es gab am Hof des Sultans einen für diese Personengruppe Zuständigen, den *sarkin turawa* (vgl. Salifou 1971: 129). Heute werden „Araber" in Zinder *larabawa* genannt und Europäer *turawa.*

97 Die Erfahrung, dass in Niger vor allem US-Amerikaner (nämlich Freiwillige des Peace Corps) die lokale Sprache sprechen, „mit den Leuten" leben, lokale Gerichte essen und sich annäherungsweise lokal kleiden, führt dazu, das jeder, der dies ebenso tut, vorerst als US-Amerikaner betrachtet wird. Stellt sich dann heraus, dass er oder sie EuropäerIn ist, wird gemäß der gerade dargestellten Kategorisierung der Begriff *bature,* beziehungsweise die weibliche Form *baturiya* verwendet.

98 Wie in der Einleitung beschrieben, habe ich selbst meine Arbeit dann meist als „lernen" beschrieben oder als „Arbeit an der Universität".

aber eigentlich nur von Jugendlichen und jungen, das heißt unverheirateten, Männern, unter anderem, weil es sich für andere (junge Frauen und sogenannte Erwachsene) nicht ziemt oder es unter ihrer Würde scheint, sich derart zu verhalten. Aber junge Männer, die am Straßenrand sitzen und nicht wirklich viel zu tun haben, gibt es in Zinder viele, und Kennenlerngespräche dementsprechend auch – und sie verlaufen immer sehr ähnlich. Vorerst ruft jemand *nasara!*, sowohl als Kommentar zur nichtalltäglichen Anwesenheit eines „Weißen" in seiner unmittelbareren Nähe als auch als begrüßenden Zuruf, um Kontakt mit dem oder der vorbeikommenden „Weißen" aufzunehmen, denn den Namen kennt man ja (noch) nicht. Man kann jedoch davon ausgehen, dass jeder, auch wenn er kein Hausa spricht, sehr schnell versteht, was und wer mit *nasara!* gemeint ist. Lässt man sich, so angerufen, auf ein Gespräch ein, muss man viele Fragen beantworten, meist ohne die eigenen gleichermaßen stellen zu können: In welchem Projekt man arbeitet, wie man heißt, aus welchem Land man stammt, seit wann man da ist, ob man keine Arbeit zu vergeben hätte oder zumindest eine kleine finanzielle Unterstützung. Verkauft der Fragende etwas, wird man aufgefordert zu kaufen, andere fragen nach der Adresse im Heimatland, weil sie der Fragende vielleicht einmal brauchen kann, als Frau wird man auch gleich gefragt, ob man denn ganz alleine hier sei, und wer sich einen gebildeten Anstrich geben möchte (oder wer besonders mutig ist) stellt fest, dass er schon immer die Sprache der Angesprochenen lernen wollte und dass dies ja auch im Sinne eines besseren Verständnisses aller Menschen untereinander sei, also unbedingt wert, sofort in Angriff genommen zu werden. Die „Weißen", die solche Episoden erleben, werden dieser Fragen und der damit zumeist einhergehenden Aufforderungen Geld, Adressen oder Geschenke zu geben, bald überdrüssig.[99] Auch wenn sie anfangs noch absichtlich zu Fuß unterwegs sind, um die Stadt besser kennenzulernen oder um mit den Leuten in Kontakt zu kommen, verlieren sie dieses Engagement meistens schnell. Zum einen, weil sie diese Art des schematischen Kontaktes auf Dauer langweilt und sie meinen, es lohne den Zeitaufwand nicht, da sich „tiefsinnigere" Gespräche daraus nur selten entwickeln. Zum anderen aber auch, weil es anstrengend ist, wenn man Zeit, Ort und Verlauf der Kontaktaufnahme nicht mitbestimmen kann. Auch wenn man dies wollte: Nur selten bleibt man unbehelligt, nirgendwo kann man anonym und unerkannt einfach nur spazieren gehen, stets sticht man als „Weiße(r)" heraus und wird entsprechend häufig wie beschrieben begrüßt, Kinder und Bettler fragen um Geld oder indirekter um ein „Geschenk" *(cadeau)*, andere wollen etwas verkaufen, und wieder andere kommentieren das bloße Vorbeigehen mit einem „Ah, la blanche se promène à Zinder".

Egal also, auf welche Weise, man wird als weiße(r) Unbekannte(r) jedenfalls einfach nicht ignoriert, wie man es gewohnt ist und es sich viele, zumindest nach einiger Zeit, wünschen. Einem Franzosen, der zu der Zeit, während der ich meine

99 Maranz, ein SIL-Mitarbeiter glaubt, dass solche Fragen eigentlich oft als indirekte Komplimente gemeint sind: „Compliments are frequently given indirectly in the form of requests for gifts or loans and are often formulated as questions." (Maranz 2001: 80) Das mag in gewissen Situationen so sein, oft genug ist mit der Frage aber auch tatsächlich das Gefragte gemeint, oft stellt sie eine Form der Kontaktaufnahme dar, und manchmal ist sie einfach nur eine Form jugendlicher Provokation.

Forschung durchführte, in Zinder arbeitete und der nicht einmal besonders viel zu Fuß unterwegs war, ging der Ruf *nasara, nasara!* und das seiner Meinung nach damit transportierte Bild von den „Weißen", die etwas zu verteilen haben, derart auf die Nerven, dass er darüber einen Text schrieb, den er „Être blanc" betitelte. In gewisser Weise, so schreibt er darin, empfand er es als Rassismus, immer nur als „Weißer" benannt zu werden, ganz so, als stehe seine Hautfarbe für einen Charakterzug, für ein Wesensmerkmal, das alles, was er tut, erklären und alles, was er tun soll, in wenigen Worten zusammenfassen könne: Geld verteilen nämlich, helfen und Verantwortung übernehmen. Während er selbst versuche, die Menschen möglichst differenziert in ihrer jeweiligen Eigenart wahrzunehmen und sie dabei auch als grundsätzlich Gleiche zu behandeln, habe man in Zinder die Angewohnheit, die Anderen in gröbsten Kategorien zu denken und sie als „Weiße", als Andere zum Eigenen, als Ungleiche zu kategorisieren und auszuschließen. Dabei werde dann auch – wenig selbstbewusst – das Eigene in ebenso undifferenzierter Weise als bloßes Gegenstück zum Weißsein definiert und damit immer in Abhängigkeit von diesem.[100]

Wie immer die Selbstachtung und das tatsächliche Selbstbild der Zinderois im Angesicht der weißen Gäste (*baƙi* bezeichnet Fremde oder Gäste) sein mag: „Weiß" zu sein ist für viele Zinderois zunächst einmal gleichbedeutend mit Reichtum und einer Arbeit im Bereich der Entwicklungshilfe. Beides sind Dinge, die im eigenen Leben kaum eine Rolle spielen, das Leben der „Weißen" aber offensichtlich ausmachen. Es ist die in Zinder übliche Mischung aus der Gepflogenheit und Wichtigkeit einerseits, einander gegenseitig wahrzunehmen und zu begrüßen, der Angewohnheit andererseits, die Dinge aus der eigenen Perspektive zu betrachten, und schließlich aus der Lust am Kommentar, die es manch einem Europäer schwer macht, durch die Stadt zu spazieren. Die meisten „Weißen" (von einigen Freiwilligen des US-amerikanischen Peace Corps und einer Ethnologin abgesehen, die mangels Fahrzeug oder aus Prinzip zu Fuß unterwegs sind), beginnen daher irgendwann, die Stadt nur noch mit dem Auto zu durchqueren. Denn alle Wege mit dem Auto zurückzulegen hat, neben ganz praktischen Aspekten wie Zeitersparnis und Vermeidung der Hitze, immer auch den Vorteil, dass man das Maß an Distanz, das man sich gerade wünscht, selbst bestimmen und wahren kann, dass Kontakte und Kontaktformen einem weniger aufgedrängt werden, man sie eher frei wählen und sich den an einen herangetragenen Einstellungen und Wahrnehmungen, die ja auch stets zur Reaktion auffordern, leichter entziehen kann (vgl. Alber 2000). Da es in Zinder nicht wirklich viele Autos gibt und mit dem Auto fahren zu können zu den Genüssen des Lebens der Reichen zählt, der nigrischen Reichen, aber eben auch derer, die in Entwicklungsprojekten arbeiten und

100 Der Autor erklärt dieses Verhalten mit psychischen Mustern von einst kolonial Dominierten, die sich nur noch in Bezug zu den Dominierenden definieren können. Er schreibt, das Individuum in „Schwarzafrika" (im französischen Original: „Afrique noire") definiere seine Identität in rassischen Kategorien und damit über rassische Ungleichheit. In Niger bezeichneten etliche Europäer mir gegenüber die dort gängige Schwarz-weiß-Kategorisierung als eine Form des Rassismus.

von Berufs wegen im Auto unterwegs sind, schließt sich hier der Kreis zwischen den Bildern von Reichtum, der Hautfarbe und der Projektarbeit.[101]

Wie alle Menschen erleben und interpretieren auch die Einwohner Zinders Differenz, und sie tun dies – natürlich – in Bezug auf ihren Erfahrungshorizont, also auch darauf, was sie als Eigenes ansehen. Die dabei entstehenden Bilder vom Anderen wie die vom Weißsein – einschließlich Reichtum und Projektarbeit – sind dann Grunddispositionen für spätere interkulturelle Kontakte; sie spiegeln nicht nur individuelle Einstellungs- und Wahrnehmungsmuster wider, sondern auch historisch entstandene, kulturspezifische Definitionen der Kriterien von Andersheit. Solche Bilder strukturieren, filtern und formen zumindest die anfängliche Wahrnehmung des Anderen und begründen seine Andersheit oder Fremdheit durch Eigenschaftszuschreibungen. So wird situativ und subjektiv erfahrene Differenz entlang gesellschaftlich gängiger Kategorien zum Beispiel entweder als biologische, soziale, psychische oder kulturelle Differenz interpretiert.

Indem ich von Anfang an, allen Essentialisierungsrisiken zum Trotz, von Entwicklungshelfern und Zinderois als den zwei Seiten des Kontaktes sprach, nahm ich den zentralen Aspekt der Zuschreibungen von Selbst- und Fremdbildern, die man im Alltag auf den Straßen Zinders erleben kann, schon vorweg. Im alltäglichen Diskurs ist es für wohl fast alle Einwohner Zinders völlig selbstverständlich, einen Unterschied zwischen sich und den europäischen und amerikanischen Gästen zu machen, zwischen sich als Afrikanern und den „Weißen" zu unterscheiden.[102] Solche Differenzen zu benennen bedeutet dabei nicht, dass die so entstehenden Gruppen als in sich homogen oder als absolut fremd zum Eigenen betrachtet würden oder dass die zugeschriebenen Unterschiede nicht auch unwichtiger werden könnten, wenn Kontakte intensiver und persönlicher werden. Aber auf einer allgemeinen Ebene scheinen vielen Zinderois die Unterschiede so offensichtlich, dass es einfach Unsinn wäre, sie nicht zu unterstellen, denn die einen sind eben schwarz und die anderen weiß, die einen kommen aus Afrika und die anderen nicht. Im Grunde handelt es sich hier ja auch um eine nicht sehr außergewöhnliche Differenzlinie, die entlang von Hautfarbe und Herkunft gezogen wird und die auch von den meisten Entwicklungshelfern nicht ernsthaft angegriffen wird: Auch sie unterscheiden sich durch Herkunft und Hautfarbe, sind Arbeitskräfte aus Europa in Afrika, die „Weißnasen" in Niger, wie beispielsweise deutsche Entwicklungshelfer ironisch-verschämt zu sagen pflegen, weil es in ihrem antirassistischen Diskurs eigentlich nicht dazugehört, die Hautfarbe als Differenzkriterium zu nen-

101 Die üblichen Projektautos sind große Geländewagen mit Vierradantrieb und einem Symbol der jeweiligen Organisation auf der Seitentür, Symbole, die auch Analphabeten zu entziffern gelernt haben und die ihnen einen Hinweis darauf geben, was der darin sitzende Weiße ihrer Ansicht nach zu vergeben hat (Bäume, Brunnen, Bücher oder Geld).

102 Diese Trennung erfolgt auch zwischen „Schwarzen" und „Arabern", „Chinesen" oder „Japanern" – wobei ich auf diese Unterscheidungen nur am Rande verweisen möchte, ohne sie auszuführen, denn ich möchte mich in dieser Arbeit auf die europäischen und amerikanischen Entwicklungshelfer konzentrieren. Allerdings sind die Bilder, zum Beispiel von „Arabern", für mich dann interessant, wenn sie als Gegenbilder zu „Weißen" auftreten. Ist dies der Fall, werde ich auch auf sie eingehen.

nen, also so unverblümt wie die Zinderois von „Schwarzen“ und „Weißen“ zu sprechen. Über eine reine Pragmatik hinausgehend und damit auch inhaltlich interessant sind solche Unterscheidungen aber, weil Kriterien von Herkunft und Hautfarbe eben nicht nur äußere Unterscheidungsmerkmale darstellen, sondern weil mit ihnen auch nähere Bestimmungen und Bewertungen des so Unterschiedenen einhergehen, weil also mit Hautfarbe und Herkunft noch weitere Interpretationen des je anderen, Meinungen über ihn und sich selbst, Erwartungen an ihn und Gefühle ihm gegenüber verknüpft sind. Die durch Hautfarbe und Herkunft gezeichneten Konturen werden so mit Inhalten ausgefüllt und ergeben dann das für Zinder charakteristische Bild. „Weiß“ oder „schwarz“ zu sein, „Afrikaner“ oder „Europäer“ zu sein umschreibt damit auch angebliche Wesenszüge, soziale Positionen, Einstellungen und gegenseitige Erwartungen, mit denen man sich auseinandersetzen muss, direkt oder indirekt, je nachdem, ob man sie kennt oder nicht.

Ein Gutteil postmoderner, beziehungsweise postkolonialer Debatten beschäftigte sich mit der Dekonstruktion solcher Konturen und ihrer Füllungen, indem man sie als machtvolle sprachliche Konstruktionen imperialer westlicher Wissenschaft und Politik zu enttarnen versuchte. Nicht auf tatsächlichen Gegebenheiten beruhten die Unterschiede, wurde formuliert, sondern auf Zuschreibungen, die auf Machtinteressen zurückgehen: „Moderne“, „Entwicklung“, aber auch „Afrika“, „weiß sein“ und „schwarz sein“ gehörten zu denjenigen Kategorien, denen man nachwies, in Sprache gefasste hegemoniale Ansprüche als tatsächliche Wirklichkeit ausgeben zu wollen. Der machtvolle Blick des „weißen Westens“ konstruiere sein Gegenbild eines „schwarzen Afrika“ und lege damit auch die politische, soziale, zivilisatorische oder ökonomische Bedeutung der Differenz von „weiß sein“ und „schwarz sein“ fest. Dass die Dinge so einfach jedoch nicht liegen, wird spätestens im direkten Kontakt deutlich, denn hier wird schnell deutlich, dass Blicke sich begegnen, sich wechselseitig bedingen und interpretieren (vgl. Taussig 1993). So gesehen zeigt sich die Haltung, die den anderen immer nur Konstruktionscharakter zugesteht, ohne ihnen den konstruierenden Blick ebenfalls zuzutrauen, selbst als Zeichen westlicher Herrschaftsstrategie. „Western peoples have no monopoly on practices of cultural encompassment, nor are they playing with amateurs in the game of ‚constructing the other‘.“ (Sahlins 1993: 15-16)

Legt man die Sprechweisen vor allem der meist jungen, männlichen Zinderois, die man auf den Straßen der Stadt trifft, zugrunde, scheint überdeutlich, dass Blicke durchaus gegenseitig sind. Wie alle Menschen entwerfen auch die Bewohner Zinders Bilder vom Anderen, hier dann eben Bilder des weiß-Seins, von Europa und den USA, die nicht nur von den Bildern, die man sich vom Eigenen macht, ihren Ausgang nehmen, sondern auf diese auch wieder zurückwirken. Man kann sich zwar kaum darüber streiten, welches im Rahmen internationaler Politik die machtvolleren Bilder sind, welche mehr Verbreitung finden und welche die wirkungsvolleren Konsequenzen nach sich ziehen mögen; bleibt man jedoch auf Ebene der interpersonellen Kontakte in Zinder, sind sowohl die Bilder der Zinderois, wie auch die der Gäste für diese Kontakte von Bedeutung. Denn nicht nur die Entwicklungshelfer arbeiten mit Bildern über Afrika und Afrikaner, zu denen die Nigrer sich in Beziehung setzen müssen, auch die Zinderois entwerfen Bilder des weiß-Seins, des Westens und der Entwicklungszusammenarbeit, mit denen die internationalen Arbeitskräfte umgehen müssen und mit denen sie sich, wenn auch manchmal nur indirekt, auseinandersetzen müssen, da sie ihr Handlungsfeld mit-

bestimmen – indem sie beispielsweise Handlungsmöglichkeiten direkt einschränken oder dies durch die Vorgabe eines moralischen Handlungs- und Interpretationsrahmens indirekt tun.

Spricht man im wissenschaftlichen Diskurs über diejenigen Bilder, die in Afrika vom weiß-Sein oder von Europäern bestehen, greift man bisher meist auf ästhetische Darstellungen in der Literatur (Riesz 2003), der bildenden Kunst (Kramer 1987, Wendl 1991, Taussig 1993) oder in Besessenheits-„Kulten" (Stoller 1995, Krings 1997) zurück. Auf diese Weise entzieht man diese Bilder jedoch ihrer Alltäglichkeit und läuft damit Gefahr, sie symbolisch – häufig als Metaphern des Widerstandes gegen den (kapitalistischen oder imperialen) Westen – überzuinterpretieren (Olivier de Sardan 1993). Ich möchte die Darstellung von Europäern beispielsweise in den nigrischen *bori*-Besessenheits-„Kulten" als ästhetischen Ausdruck der politischen Beziehung Nigers zur westlichen Welt zwar keinesfalls negieren, es ist hier im Moment jedoch eher mein Anliegen, den diskursiven Alltag auf den Straßen Zinders aufzugreifen und so die Bilder herauszuarbeiten oder zu rekonstruieren, die jedem „Weißen", der sich auch nur kurzzeitig auf diesen Straßen aufhält, entgegengebracht werden – und so auch mir und den Entwicklungshelfern, deren Erzählungen ich hier verarbeite. Neben ihren und meinen eigenen Erfahrungen, die sich durch zufällige Gespräche auf den Straßen der Stadt ergaben und die mir hier als Quelle dienen, habe ich während meines Aufenthaltes zudem versucht, solche alltäglichen Gesprächssituationen auszudehnen und dabei gezielter nach Bildern vom Eigenen und Fremden zu fragen. Ich möchte hier also nur diejenigen Vor-Urteile und Meinungen in Bezug auf Europäer und Amerikaner darstellen, die denselben im täglichen Gespräch auf den Straßen Zinders vermittelt werden, unter anderem auch in solchen Kennenlerngesprächen, wie ich sie oben beschrieben habe.

Das heute dominante Bild des „Weißen" orientiert sich in Zinder am historisch generierten Idealtyp „weißer Helfer". Dieser gilt als reich, großzügig und hilfsbereit, er macht Geschenke, schafft Arbeitsplätze, hat Mitleid und kümmert sich um die Armen. Gespeist wir dieses Bild aus Quellen wie Radio, Fernsehen oder Schule, aber eben auch aus Erfahrungen, die man in Zinder mit „Weißen", mit Entwicklungshilfe und insbesondere mit Nahrungsmittelhilfe gemacht hat: In Zeiten der Krise – und solche Zeiten gibt es in Niger häufig – kommen „Weiße", helfen durch die Notzeiten und stellen die Ordnung wieder her.[103] „Weiße" gelten dabei als zuverlässig, als gut organisiert und ehrlich. Solche Erfahrungen und Interpretationen eigener und überlieferter Ereignisse werden im kommunikativen Gedächtnis im-

103 Einige Europäer-Geister im nigrischen *bori* spiegeln genau dieses Bild: *mushe*-Geister (von französisch Monsieur) gelten als diejenigen, die Ordnung schaffen, das Wohlbefinden der Menschen garantieren und sie vor den unberechenbaren lokalen Geistern schützen (Krings 1997: 74f.). In Katsina (Nordnigeria) gab es in den 1960er-Jahren anscheinend sogar einen Geist, der zwar wild um sich schlug, gleichzeitig aber auch großzügig war und nicht Nein sagen konnte, wenn er um etwas gebeten wurde (Krings 1997: 71) – ein Geist also, der genau dasjenige Mitleid hatte, das man sich auch heute von den Europäern erhofft. Europäer-Geister traten in Niger erstmals in der Kolonialzeit auf, sie waren meist Soldaten und galten aufgrund ihrer Waffen, ihrer Befehls- und ihrer Strafgewalt als stärker und mächtiger als die lokalen Geister.

mer wieder aufpoliert und einem Preislied ähnlich für jeden („Weißen") beschrieben. Produziert und vermittelt wird dieses Bild der Entwicklungshelfer durch Alltagserlebnisse und Beobachtungen (ihre Viertel, ihre Autos, ihre Kleidung), durch Schule und Medien sowie durch Klatsch und Tratsch.[104] Wichtig für die Entwicklungshelfer ist dabei, dass in das Bild der „Weißen" und der Deutung ihrer Handlungen immer auch die sozialen Erwartungen einfließen, die man in Zinder an reiche Menschen im Allgemeinen hat, ob sie nun „schwarz" sind oder „weiß". Sich um andere kümmern, Mitleid haben, großzügig sein und Verantwortung übernehmen, das ist es, was „Arme" den lokalen sozialen Normen zufolge von den „Reichen" erwarten können. Die Bewertung als Menschen mit gutem oder schlechtem Charakter, aber auch ihre Positionierung in der sozialen Hierarchie hängt damit nicht allein am Wohlstand, sondern immer auch davon ab, wie sehr „Reiche" die Erwartungen der weniger Reichen erfüllen und diese an ihrem Wohlstand teilhaben lassen. Diese Momente des Abgebens, der Verantwortlichkeit und der Fürsorge für Arme finden viele Zinderois in der Entwicklungshilfe wieder und erwarten oder konstruieren im Entwicklungshelfer, und damit im „Weißen", den Idealtyp des „Reichen". Manche von denen, die dann tatsächlich „Weißen" begegnen, finden in ihm diesen Idealtyp tatsächlich wieder, andere allerdings erleben die auch für den eigenen sozialen Kontext übliche Kluft zwischen Ideal und Praxis, eine Kluft, von der man eigentlich gemeint hatte, dass sie bei den „Weißen" weniger groß sei und gerade das die Besonderheit der „Weißen" ausmache. Die Enttäuschten werfen den „Weißen" dann eben diejenigen Unzulänglichkeiten vor, die sie auch den lokalen Reichen vorwerfen, die – was sie häufig tun – nicht dem Idealbild entsprechen: Sie seien hartherzig, egoistisch und nur auf den eigenen Vorteil bedacht, würden den von ihnen abhängigen Armen nichts gönnen, sich nicht verantwortlich fühlen und seien nur dann an ihren Mitmenschen interessiert, wenn sie selbst daraus Gewinn schlagen könnten. Fühlt sich ein Zinderois durch einen „Weißen" nicht nur enttäuscht, sondern auch noch kritisiert und persönlich angegriffen, ist dann auch der spezifische Vorwurf, Rassist zu sein, nicht fern.[105]

Entwicklungshelfer und Patronage

Entwicklungshelfern die Rolle der Reichen und sozial Überlegenen zuzuschreiben ist in Zinder mit einer Selbstcharakterisierung verbunden, die weniger auf ein Entwicklungsdefizit anspielt als vielmehr die eigene Armut betont und den Anspruch auf Hilfe und Mitleid durch den „Größeren" hervorhebt. Das Sprichwort „La main qui donne est toujours en haut", das auf Französisch Einzug in das kulturelle Repertoire der für ihre Liebe zu Sprichwörtern bekannten Hausa gehalten hat, umschreibt diese Vorstellung gesellschaftlicher Ordnung in Zinder dabei ganz

104 Tatsächliche Projekterfahrungen, außer denen mit Nahrungsmittelhilfen, sind hier eher selten. Denn anders als auf dem Land gibt es im Stadtgebiet Zinders nur wenige Projekte.

105 Da die Bezeichnungen „Weiße" und „Schwarze" nun eingeführt sind und deutlich geworden ist, dass ich mich damit auf die in Zinder üblichen Sprachkonventionen beziehe, werde ich im Folgenden auf die Anführungszeichen verzichten.

treffend. Diese Vorstellung basiert im Prinzip auf dem Modell einer Patron-Klient-Beziehung, einer hierarchischen Beziehung also, die Formen des Gebens und Nehmens und der Verantwortlichkeit festlegt. Sozialwissenschaftlich wird Patronage als eine Art informeller asymmetrischer Austauschbeziehung zwischen Patron und Klient beschrieben, zwischen Personen also, die sich als sozial ungleich definieren, die bei der Verfolgung ihrer je eigenen Interessen aber dennoch voneinander abhängig sind.[106] Jede Seite kann in diesen Beziehungen dasjenige bieten, was die andere braucht und nicht selbst besitzt oder erbringen kann, wie etwa Macht, Ressourcen oder Leistungen. Beide Seiten gehen diesem Modell zufolge ihre Allianzen zielgerichtet und freiwillig ein, die dabei aber dennoch informell, wenngleich keinesfalls regellos oder normfrei bleiben. Die im Rahmen solcher Beziehungen häufige Verwendung von Verwandtschafts- oder Freundschaftstermini erzeugt im Gegenteil ein normatives Klima, das die Ethik gegenseitiger Verpflichtung sehr viel intensiver evoziere, als Verträge dies je könnten.

In der ethnologischen Literatur zu Patronage und Klientelismus wird in der Regel dem strukturell besser positionierten Patron die Fähigkeit zugesprochen, sich dieses moralischen Diskurses von Verpflichtung und Gegenseitigkeit bedienen zu können, um seine Interessen zu verfolgen (u.a. White 1980). Legt man die Situation in Zinder zugrunde, sieht man jedoch, dass durchaus beide Seiten eine subtile Form der Macht ausüben können, wenn damit gemeint ist, die Handlungsmöglichkeiten des jeweils anderen einzuschränken (vgl. auch Gonzalez 1972: 180). Als rhetorische Form stellt Patronage eine soziale Beziehung dar, die es Personen in Begriffen von Verantwortung und Loyalität, von Über- oder Unterordnung ermöglicht, anderen eine Rolle zuzuweisen, auch wenn diese eine solche Beziehung eigentlich nicht einzugehen beabsichtigten und ihre Rolle lieber anders benannt sähen. Klienteläre Rhetorik macht es möglich, den Gemeinten den eigenen Vorstellungen gemäß sozial zu positionieren und ihn somit so in einen moralischen Diskurs einzubinden, dass er sich nur mehr schwer daraus befreien kann – vor allem natürlich, wenn er fremd ist und die Strategien der Rollenzuweisung nicht kennt. Gerade bei klientelären Beziehungsmodellen scheint es sogar besonders einfach, Fremde in eigene soziale Muster und Wertvorstellungen einzubetten, da die Beziehung eben nicht durch Verwandtschaft, Ethnizität oder gleiche Herkunft vorbestimmt ist, und so passen dann sehr viele in dieses Muster hinein, ob es nun strategisch oder unbewusst übertragen wird. Auch wenn ich hier allgemeine gesellschaftliche Strukturen und Ideale betone, schließe ich also die Möglichkeit strategischen Handelns in keiner Weise aus, vielmehr stelle ich beides zueinander in eine Beziehung: Denn auch wenn Selbst- und Fremdbilder sich an lokalen kulturellen Modellen sozialer Beziehungen orientieren, so ist die situative Interpretation dieser Modelle und der „guten Ordnung“ natürlich immer auch eine, die von den jeweiligen Interessen und Standpunkten der Handelnden geleitet wird.[107]

106 Vgl. zu Patronage beziehungsweise Klientelismus u.a. Weber Pazmiño 1991 oder Schmidt und Guasti et al. 1977 (darin u.a. Landé 1977).

107 André Salifou zitiert das Sprichwort „la main qui donne est toujours en haut“ beispielsweise in der Beschreibung von Griots (vgl. Salifou. 2003: 85), deren Arbeit als Preisliedsänger ja sowohl auf die (offizielle) soziale Ordnung verweist als auch auf die Möglichkeiten, diese zum eigenen Vorteil zu nutzen.

Die Allgegenwart von Patronage als sozialem Modell, das auf der Grundasymmetrie zwischen *mai gida* und *yaro* (dem „Hausherrn" und dem „Jungen") beruht, sowie die weite Verbreitung tatsächlicher klientelärer Beziehungen in der Hausagesellschaft beschreibt nahezu jeder Wissenschaftler, der über die Hausa arbeitet.[108] Der Politikwissenschaftler Charlick schreibt, Patronage sei „the Nigerien way of conducting political and social affairs" (Charlick 1991: 23), und Miles spricht, darüber noch hinausgehend, von „the clientelistic nature of Hausa culture" (Miles 1994: 57), die sowohl intern wirke als auch Beziehungen zwischen den Hausa und ihren europäischen Gästen gestalte. Ob in der vorkolonialen, der kolonialen oder der gegenwärtigen Gesellschaft, Patronage und soziale Hierarchie werden in der regionalspezifischen Literatur stets als Teil des gesellschaftlichen Modells beschrieben, das Erwartungen an Beziehungen prägt, Verhaltensweisen anderer interpretieren hilft und die eigene soziale Praxis anleitet – im Alltag, in der Parteipolitik, aber eben auch im Kontakt mit Europäern (vgl. Miles 1993). Der an anderer Stelle bereits genannte nigrische Entwicklungssoziologe Kimba Idrissa beschreibt diese Form sozialer Ordnung zudem im sozialen Kontext von Gabe und Gegengabe. Allerdings impliziert Idrissa dabei, meiner Ansicht nach zu idealisierend, es handle sich bei den in Niger gängigen Patron-Klient-Praktiken um einen Umverteilungsautomatismus im Rahmen einer statischen sozialen Struktur, also um eine Form des Zusammenlebens von Beschützern *(protecteur)* und Beschützten *(protégé* oder *dépendant)*, Reichen und Armen, die dank des traditionellen Prinzips solidarischer Reziprozität zumindest früher reibungslos und eben quasi von selbst funktioniert habe, denn:

108 *Mai gida* („Herr des Hauses") bezeichnet im Hausa den männlichen Haushaltsvorstand, wird aber grundsätzlich auch zur Benennung einer Respektsperson oder dazu genutzt, einer Person Respekt zuzuschreiben; ein *mai gida* muss also kein Verwandter seines Klienten oder „Jungen" sein. Der *yaro* („Junge") zollt dem *mai gida* Respekt und erledigt viele Botengänge und sonstige Dienstleistungen für ihn. Als „Kleiner" *(karami)* darf er Gaben einfordern und darf Fehler machen, denn die Verantwortung liegt beim „Großen" *(babba)*. Allerdings gehört es sich auch nicht, dass der *yaro* Kritik am *mai gida* äußert oder sich direkt seinen Anweisungen und Forderungen verweigert – was andere Formen der Verweigerung nötig werden lässt: das Weggehen, absichtliche Vergessen, Passivität oder Schweigen zum Beispiel. Ein wohlhabender *mai gida*, der sich um viele Leute kümmert, also viele Klienten hat, ist hoch angesehen, mehr noch als einer, der sehr reich ist, sich aber (finanziell) nicht um andere kümmert: „personal worth (i.e. goodness) and wealth are measured as much in terms of political and social control over people – wives, children, and dependents ... – as in control over capital" (Arnould 1995: 135). Vgl. auch Krings 2004: 73f.: „Ehefrauen reden ihren Gatten als *mai gida* an, Bettler und Musiker bezeichnen Passanten und ihr Publikum mit dieser Anrede ebenso wie Klienten, Hausangestellte und Lohnarbeiter ihren Patron oder Chef. Darüber hinaus trägt der Begriff die Konnotation von Wohlstand und wirtschaftlichem Erfolg, wozu – gleichsam als äußerer Ausdruck und Bedingung – ein großes eigenes Haus im sozialen wie räumlichen Sinn gehört."
Historisch zu Klientelismus bei den Hausa: Smith 1964 u.a., 1978, Tibenderana 1989, Nicolas 1975a; rezent u.a. Cohen, A. 1977, Miles 1987, 1993, Charlick 1991, Riedel und Beck 1990, Krings 2004.

„… chaque individu entre dans un système de ‚dons et de contre dons' c'est-à-dire de droits de d'obligations vis-à-vis des membres de sa communauté. Ainsi la personne la plus mal loti (de sa communauté) conserve toujours un droit à la redistribution vis-à-vis d'un membre de sa communauté mieux situé dans la hiérarchie sociale." (Idrissa 2002: 192)

Auch ich halte es für wesentlich, das Patron-Klient-Prinzip in Niger in den lokalen Diskurs um die Gabe einzubetten, wobei ich dabei aber, anders als beispielsweise Idrissa, eben weniger den Automatismus und die Reziprozität des Austauschs betonen werde als vielmehr das aktive Bemühen der Klienten, Gaben zu erhalten, während die Patrone gleichzeitig damit beschäftigt sind, die unzähligen Forderungen abzuwehren. Betonen möchte ich dabei zum einen die Hierarchie sozialer Positionen in Zinder, in der jeder, also auch jeder Weiße, grundsätzlich immer verortet wird, zum anderen aber auch den (über das Phänomen der Patronage) damit verbundenen Umstand, dass sich das gesamte soziale Miteinander in Zinder durch ein ständiges Fordern, Erwarten, Nehmen oder Geben vor allem finanzieller „Gaben" gestaltet, ausdrückt oder überhaupt erst konstituiert. Dies ist ein Phänomen, das Olivier des Sardan (1999) als „over-monetarization of everyday life" beschreibt und das Verne (2007) als das Wirken einer „Ideologie der Gabe" bezeichnet, wobei diese „Ideologie" in der hierarchisch klar strukturierten Hausagesellschaft weniger das freiwillige, durch die Erwirtschaftung „sozialen Kapitals" aufgewogene Geben bewirke als dass sie das Fordern forciere und das Erwidern der Gabe erzwinge (Verne 2007: 496ff).[109] Worum es mir hier also geht ist die Feststellung, dass die Bilder, die man sich in Zinder von Entwicklungshelfern macht, sich an den lokal gängigen Differenzlinien von materiellen Mitteln und sozialer Hierarchie orientieren und damit allgemeine Prinzipien sozialer Organisation aufnehmen, die in der Gesellschaft Zinders dominieren. Die mit diesen Differenzierungen verbundenen sozialen Prozesse äußern sich gegenüber sozial Überlegenen – und damit eben auch gegenüber Entwicklungshelfern – zum Beispiel im Einfordern von Gaben, in der Zurückweisung von Verantwortung oder in der Zuschreibung (oder zumindest rhetorischen Evokation) einer hierarchischen Beziehung durch die Benennung einer Person als *mai gida, patron* oder *madame*. Wenn ich hier also von Patron-Klient-Beziehungen spreche, dann meine ich dies weniger im engeren Sinn einer klar umrissenen sozialen Struktur als vielmehr als allgemeinen Verweis auf die Idee einer sozialen Beziehungsform zwischen Ungleichen (beziehungsweise zwischen Personen, die durch die Evokation dieser Beziehungsform zu Ungleichen gemacht werden). Die Positionierungen in dieser Beziehung sowie die daraus folgenden Praktiken unterliegen dabei aber wie gesagt keinem Automatismus, vielmehr müssen Positionen und Rollen, ebenso wie ihre inhaltliche Ausgestaltung, verhandelt werden: Die an Rollen und Positionen geknüpften Rechte und die Einlösung der Pflichten des jeweils anderen gilt es einzufordern, auszuhandeln, oder zu erkämpfen. Damit beruht die Stellung der Interaktionspartner zueinander nicht nur auf einer asymmetrischen Konzeptionalisierung sozialer Beziehungen, sondern geht auch von einem eher konfrontativen als harmonischen

109 Sozial betrachtet gibt man dabei nicht nur von „oben" nach „unten", sondern auch von „unten" nach „oben" oder von „gleich" zu „gleich" (vgl. auch Verne 2004).

Verständnis sozialer Interaktion aus. Es steht also nie endgültig fest, ob ein Entwicklungshelfer in Zinder in der sozialen Beziehung zu einem Bewohner Zinders nun tatsächlich sozial „oben" steht, vielmehr muss diese Position immer erst zugewiesen (und angenommen) werden. Zudem ordnet sich einerseits natürlich nicht wirklich jeder Zinderois sozial „unter" den Weißen ein, andererseits will fast kein Entwicklungshelfer diese asymmetrische Beziehungsform und -norm auf eine Weise akzeptieren, wie es lokale Erwartungen erfordern würden. Doch zu diesem Thema dann mehr in Teil III.[110]

Positive und kritische Fremdbilder in Zinder

Selbst- und Fremdbilder entstehen also nicht nur über direkte Erfahrungen, sondern werden stets auch über kulturelle Deutungsmuster vermittelt. Sie sind damit weder ein statisch ewig währender, unbedingter Ausdruck von sogenannten National- oder Gruppencharakteren, noch sind sie beliebig, sodass je nach Individuum unendliche Optionen bestünden, Selbst- und Fremdbilder und damit Identitäten zuzuschreiben. Allerdings variieren auch in Zinder die Zuschreibungen von Identität je nach Situation und Personenkreis, den man befragt: Die Meinungen der Jungen unterscheiden sich von denen der Alten, die der Männer von denen der Frauen, Personen, die in Kontakt mit Europäern stehen, sehen diese anders als diejenigen, die dies nicht tun, so wie Personen mit Schulbildung sich in dieser Hinsicht von denen ohne, Reiche sich von den Armen, und politisch Engagierte sich von den Uninteressierten unterscheiden. In diesem Kapitel sollen nun aber weiterhin lediglich die Bilder skizziert werden, mit denen Weiße bei ihren ersten Kontakten mit Einheimischen auf den Straßen Zinders in der Regel konfrontiert werden (oder zumindest konfrontiert werden können). Es geht hier nun also um Positionen derjenigen nigrischen Gesprächspartner „der Weißen", die keinen intensiven Kontakt mit nichtafrikanischen Fremden haben, die oft keine oder nur eine geringe Schulbildung haben und die über kein geregeltes Einkommen verfügen (Merkmale, die übrigens auf sehr viele Zinderois zutreffen).[111] Insgesamt bewege ich mich

110 Zwar ist es in Zinder üblicher, dass lokale Kontaktpartner von Entwicklungshelfern sich diesen gegenüber sozial „klein" machen und damit auf die Pflichten des reichen „Großen" verweisen, doch da sich soziale „Größe" neben Reichtum auch über Alter, Geschlecht, Familienstand oder Amt definiert, betrachten manche Einheimische die oft recht jungen, unverheirateten oder weiblichen Entwicklungshelfer keineswegs grundsätzlich als sozial über ihnen stehend. Was allerdings oft nicht bedeutet, dass nun auch auf Gaben verzichtet wird, sondern dass andere Formen als das direkte Fordern nötig sind, um eine Gabe von einem Entwicklungshelfer zu erhalten. Beispielsweise wird dann – lokal ebenfalls gängig – von den lokalen Geldsuchenden auf die Würde ihres Amtes oder ihres Alters verwiesen und so darauf hingewiesen, dass sie eine „freiwillige" Gabe erwarten.

111 Es geht hier also nicht um Bilder, die jene Nigrer artikulieren, die in Entwicklungsprojekten oder privat für Entwicklungshelfer arbeiten oder um Äußerungen von Beamten und sonstigen politischen Amtsträgern, die von Berufs wegen mit Entwicklungshelfern zu tun haben (allerdings finden sich diese Bilder durchaus auch in diesen Kreisen).

damit auf einer diskursiven Ebene und betrachte das alltägliche Sprechen über die Anderen als Hinweise auf Vorstellungen und Erwartungen, auf Fremd- und Selbstbilder – ohne damit allerdings zu behaupten, dass Handeln und Sprechhandeln das Denken eins zu eins umsetzen würden. Weshalb ich dennoch von Fremdbildern und nicht von Diskursen spreche, beruht darauf, dass die Metapher des Bildes es besser vermag, den unsteten, zum Teil nicht intendierten, also den eher ästhetischen als analytischen Charakter zu betonen, der solchen Sprechweisen eigen ist. Mit „Bild" ist also kein eindeutiger Verweis auf ein kognitives Muster oder auch auf ein machtpolitisches Kalkül gemeint, das lediglich sprachlich veräußert wird, sondern „Bild" verweist vielmehr auf die Vielfalt möglicher Bezüge, die in die verbalen Äußerungen einfließen können, auf die Tatsache, dass diese sich aus den unterschiedlichsten Quellen speisen – Tratsch, persönliche Erfahrung, historischer Kontext, kulturelle Deutungsmuster sozialer Beziehungen, Situationen oder Emotionen –, und darauf, dass das Fremde je nach Blickwinkel auf verschiedene Arten erscheinen kann. Die „Bilder" vom Fremden sind daher oft positiv und negativ zugleich, eher ambivalent als kohärent, wie auch die Studie von Francis Nyamnjoh und Ben Page (2002) über die Bilder kamerunischer Studenten von Weißen und dem Land der Weißen zeigt. Gleichzeitig zeigen die erstaunlichen Übereinstimmungen der Bilder über Weiße in Afrika, wie sie beispielsweise zutage tritt, wenn man die Texte von Nyamnjoh und Page (2002), Diawara (1994), Elwert und Elwert-Kretschmer (1991), Klineberg und Zavalloni (1969) oder Jahoda (1961) miteinander vergleicht, dass die individuelle und situative Variabilität der Bilder sich doch in gewissen, sogar recht engen Grenzen abspielt, die historisch tradierten Muster der Wahrnehmung der Weißen in Kamerun, Mali, Benin, Nigeria, Uganda oder Ghana also durchaus schwer wiegen.[112] Vermutlich ergeben sich diese Ähnlichkeiten, wie auch Nyamnjoh und Page dies äußern, aus dem Umstand, dass diese Fremdbilder eben immer eine Reflexion auf die Geschichte und Praktiken der Weißen in Afrika darstellen (Nyamnjoh und Page 2002: 608), die in den untersuchten Ländern eben doch sehr ähnlich waren, da „Weiße" hier überall in erster Linie als Kolonialbeamte oder als Entwicklungshelfer auftraten.

Zusätzlich zu den erwähnten Bildern vom „reichen Weißen" begegneten mir in Zinder Vorstellungen des „Weiß"-Seins und Europas, die zwar ebenfalls mit Beobachtungen und Vermutungen über das Leben von Entwicklungshelfern zusammenzuhängen scheinen, in erster Linie jedoch auf Vorstellungen eines Lebens in finanzieller Sorglosigkeit verweisen. So ist die Unfähigkeit der Weißen zu körperlich anstrengender Arbeit ein häufiges Bild (gerade auch bei denjenigen, die selbst für die Entwicklungshelfer arbeiten): Weiße würden immer nur in Büros arbeiten und körperliche Anstrengungen vermeiden, wo es nur ginge *(ba su son wuya)*, auch deshalb, da sie zu dieser gar nicht wirklich in der Lage seien – wohingegen „Arme" eben stets körperlich hart arbeiten müssten. Ob es darum geht, ein Feld zu

112 Die vergleichende Studie von Otto Klineberg und Marisa Zavalloni über „Nationalismus" und „Tribalismus" unter afrikanischen Studenten wurde im Jahr 1965 anhand von Umfragen unter Studenten in Äthiopien, Kongo (Kinshasa), Senegal, Uganda, Ghana, Nigeria und Kenia unternommen. Was die Haltungen der Studenten gegenüber Europäern angeht, sagen die Forscher: „we found an apparent paradox between negative stereotypes and positive acceptance" (Klineberg und Zavalloni 1969: 242).

bestellen, einen Brunnen zu bauen oder Wäsche von Hand zu waschen: Weiße, so sagt man, haben für alles Maschinen, weshalb sie, so schließt man, nicht in der Lage seien, diese Arbeiten selbst zu erledigen. Auch kochen, fegen oder sonstige Tätigkeiten im Haus werden demgemäß in Europa entweder durch Angestellte (Schwarze, wie man mir gegenüber oft vermutete) oder Maschinen erledigt. In Zinder, einem Ort, in dem es kaum „Maschinen" gebe, bringe das nun natürlich den Vorteil, dass Weiße den Menschen vor Ort Arbeit geben und ihnen auf diese Weise helfen. Oft wurde mir gegenüber außerdem die Vermutung geäußert, dass der gesamte „weiße" Fortschritt, also auch die Erfindung und der Einsatz von Maschinen auf dem ausreichenden Vorhandensein von Wasser beruhe. Wasser gilt vielen als Motor der Entwicklung, und da es im Sahel viel zu wenig Wasser gibt und gerade Zinder ein ernsthaftes Wasserproblem hat, sei eben auch Entwicklung kaum möglich. Ein fast schon amüsanter Zufall mag es da sein, dass mir gegenüber zwei Entwicklungshelfer ihre Probleme bei der Arbeit in Wasser-Metaphern beschrieben: Die Entwicklungsarbeit sei, als renne man die ganze Zeit im knietiefen Wasser, um dann irgendwann erschöpft festzustellen, dass man auf Grund des Wasserwiderstandes eigentlich fast nicht vorankommen kann; ein anderer sagte, man fühle sich so, als würde man immer wieder mit Enthusiasmus ins Meer hineinrennen, aber von den Wellen jedes Mal wieder an seinen Ausgangspunkt zurückgeworfen werden, bis man irgendwann nicht mehr aufstehen und rennen könne. Was den einen also als Entwicklungsvoraussetzung erscheint, ist den anderen eine Metapher des Scheiterns ihrer Bemühungen um Entwicklung.

Ihrem Verhalten nach hält man Weiße eher für verschlossen und reserviert. Die Kontaktaufnahme sei schwierig, da sie sich wenig unter die Leute mischten, nur sehr selten Hausa sprächen, fast ausschließlich mit dem Auto unterwegs seien und eben „dort", im Jeune Cadre, wohnten – ein „dort" *(can)* mit angehobener Stimme und angehobenem Kinn gesprochen, um die beträchtliche Entfernung zu diesem Ort zu markieren: nicht „hier inmitten der Stadt" *(cikin gari)*.[113] Vermutlich weil man in Zinder davon ausgeht, dass einfach jeder Mensch möglichst enge und möglichst viele soziale Kontakte haben *muss*, man aber sieht, dass die Weißen weder viel mit den Zinderois zu tun haben noch ihre Verwandtschaft vor Ort ist, glauben viele in der Stadt, dass die anwesenden Weißen sich untereinander gut kennen, in ständigem Austausch miteinander stehen und ihre Zeit miteinander verbringen. Die Weißen in Zinder werden daher oft als eine Gruppe oder gar als Clique wahrgenommen, zu der nur sehr wenige Schwarze dazugehören.

Diejenigen meiner Gesprächspartner, die, ob kurz- oder längerfristig, bereits mit Weißen Kontakt hatten, stellten häufig fest, dass Weiße direkt und ehrlich seien und dies auch von allen anderen verlangten. Im Privaten wie im Geschäftlichen würde man in den Gesprächen keine „Kurven machen" *(nasaru ba su kwana-kwana)* oder sich in rhetorischen Nebengassen verstecken *(ba su lungu-lungu)*, Weiße sagten direkt und offen, was sie dächten, ob gegenüber Mann oder Frau, ob im Angesicht Alter oder Junger. Damit teilen sie zwar lokale Vorstellungen von Hierarchie,

113 Hier sei bemerkt, dass, betrachtet man die Stadt auf dem Stadtplan, Jeune Cadre, das Viertel in dem die meisten Weißen wohnen, durchaus *in* der Stadt liegt. In den kognitiven Stadtplänen spiegelt das „dort" aber eben eher die räumliche und soziale Entfernung zum Eigenen.

Scham und Respekt nicht, dafür kann (oder muss) man sie aber eben auch beim Wort nehmen. Weiße werden aus diesem Grund generell und fraglos als zuverlässiger, vertrauenswürdiger und weniger missgünstig eingeschätzt als die eigenen Landsleute, allen voran die eigenen Eliten. Auch die eher positiv gemeinte Feststellung „*nasaru, décision gare su*“, was wörtlich übersetzt so viel heißt wie „die Weißen haben Entscheidungskraft“, verweist auf eine Charakterisierung, die mit ihrer angenommenen Geradlinigkeit in Zusammenhang steht: Weiße, so meint man, handelten nach Plan, seien vernünftig und überlegt und bekämen beispielsweise auch keine Kinder, wenn sie nicht die finanziellen Mittel hätten, um sie auch gut versorgen zu können – was Nigrer eben ganz anders machen würden (wobei sich an dieser Stelle auch wieder zeigt, wie die in Zinder vorherrschenden Bilder der Weißen durchaus von diesen selbst und ihren Praktiken gestaltet werden – in diesem Fall durch die Familienplanungsprogramme).

Alles in allem sind die häufigsten spontanen Meinungen die Weißen betreffend recht positiv, und auch die Beobachtung, dass Weiße mehrheitlich unter sich bleiben, wird von vielen als normal hingenommen und nicht wirklich kritisiert: So ist das eben, so sind sie eben. Dass Reiche sich von denjenigen abgrenzen, die in sozialer Hinsicht unter ihnen stehen, ist auch im Rahmen des eigenen kulturellen Erfahrungshorizontes nicht unnormal, was nicht bedeutet, dass man es sich nicht dennoch auch anders wünschte: Diejenigen, die sich nicht einfach in ihre Kreise zurückziehen, ob Nigrer oder Weiße, werden dafür viel gelobt und als „Menschen mit *wirklich* gutem Charakter“ *(mutanen kirki)* beschrieben. Insgesamt wird die soziale Trennung zwischen den „Großen“ auf der einen und den „Kleinen“ auf der anderen Seite – oder parallel dazu, die zwischen den „Reichen“ *(masu kuɗi)* und den „Armen“ *(talakawa)* – auch auf Entwicklungshelfer übertragen. Ein feiner Unterschied zwischen dem Reichtum der lokalen „Großen“ und dem der Weißen wird dabei allerdings gemacht: Denn während der Erwerb des (imaginierten) Reichtums der Weißen von den meisten Zinderois kaum hinterfragt wird, weil ihr Reichtum so sehr zu ihnen gehört wie ihre weiße Haut, verbindet man den erworbenen Reichtum derjenigen Landsleute, die andere nach Ansicht der weniger Reichen nicht ausreichend daran teilhaben lassen, oft mit ihrem schlechten Charakter (Egoismus, Bösartigkeit) sowie dem Einsatz unlauterer Mittel wie Unterschlagung, Bestechung, Magie oder der Zusammenarbeit mit Dieben.

Geld ist allerdings auch dasjenige Thema, bei dem das ansonsten eher positive Bild der Weißen auch negative Züge erhält. Denn es gibt unter den Zinderois natürlich auch Kritiker, und die sehen Entwicklungshelfer mit sehr viel mehr Skepsis als die oben beschriebenen Ansichten es ausdrücken. Dabei gründet die Kritik an den Weißen in der Frage nach dem Ursprung ihres Wohlstandes, der, wie man sich die Frage dann selbst beantwortet, in der Ausbeutung des Südens im Allgemeinen und Afrikas im Besonderen liege. Bedenke man dies, so fahren die Kritiker fort, sei es also nur recht und billig, wenn die Weißen ihren so erwobenen Reichtum nun mit anderen teilen, was allerdings noch viel zu wenig getan werde. Auch diese politische Kritik mischt sich also wieder mit jener sozialen Kritik, die man auch an den lokalen „geizigen“ Reichen übt: Nicht der Reichtum selbst ist verwerflich, sondern das Zurückhalten von Hilfe. Diejenigen, die mir gegenüber diese kritische und durchaus auch provokativ formulierte Meinung vertraten, gehörten meist jüngeren Generationen an und waren vor allem schulisch besser ausgebildet. Sie hatten das Gymnasium besucht und bisweilen auch weiterführende Ausbildungen

absolviert. Meist hatten auch sie bestenfalls sporadisch Kontakt mit Weißen gehabt und waren also auch nicht selbst in der Entwicklungszusammenarbeit beschäftigt. Vor allem aber lebten sie in (relativ) gesicherten finanziellen Verhältnissen, anders als die überwältigende Mehrzahl der Zinderois, diejenigen also, deren Bilder ich oben zu umreißen versucht habe. Ich spreche hier keineswegs von einer reichen Oberschicht, dennoch aber von Personen mit westlicher Bildung, die nicht von extremer Armut betroffen sind. Ihre Aussagen spiegeln Elemente entwicklungskritischer Diskurse wider, wie den eben angedeuteten Vorwurf des Neokolonialismus.[114] In Zusammenhang mit diesem Vorwurf steht dann oft auch die Meinung, die ausländischen Entwicklungshelfer kosteten zu viel Geld, Geld, das man besser direkt ins Land investierte als es für unnötige ausländische Arbeitskräfte auszugeben. Zudem verhindere die Anwesenheit der ausländischen „Experten" den Einsatz durchaus vorhandener einheimischer Fachkräfte, welche die Arbeit sowohl billiger als auch besser erledigen könnten – was unter anderem deshalb unterstellt wird, weil man den Verdacht hegt, die europäischen Helfer seien eher zweitklassige Arbeiter: Denn wären sie wirklich gut, hätten sie in Europa oder den USA eine Arbeit gefunden und man hätte sie nicht nach Afrika geschickt.[115]

Abgesehen davon, dass sich in diesen Stellungnahmen Vorstellungen über die Mechanismen der Entwicklungspolitik ausdrücken und darüber, wie sich die Wahl des Arbeitsplatzes im Rahmen internationaler Nichtregierungsorganisationen gestaltet, ist es interessant, dass hier das unterstellte Motiv der europäischen Machthaber und *ihrer* Entwicklungshelfer mit „Profit auf Kosten Afrikas" umschrieben werden könnte, während doch oben bei den weniger kritischen Stimmen das Motiv des Helfens und Unterstützens im Vordergrund stand. Während die einen sich

114 Eine neue kritische Sicht auf den Westen und die Entwicklungshilfewelt kommt auch aus anderer Richtung: Von einer fundamentalen reformislamischen Gruppe – *yan Izala* genannt – die die Strukturen und Praktiken der eigenen muslimischen Gesellschaft genauso kritisiert wie die hegemoniale Einmischung des Westens in „ihre" Angelegenheiten. Die *yan Izala* waren seit den späten 1970er- bis in die 1990er-Jahre *die* aktive Reformbewegung in Nordnigeria (vor allem in Kano). Ihre Lehre ähnelt jener der Wahabiyya (Loimeier 1997, Kane 2003), und ihre Arbeit wird, so jedenfalls sagt man (und ihre Moscheen stützen diese These), aus saudi-arabischen Quellen finanziert. Seit Mitte der 1990er-Jahre sind die *yan Izala* auch in Zinder zunehmend einflussreich und finden angeblich vor allem unter jungen Männern Anhänger – man munkelt, die Reformer würden ihnen im Gegenzug für ihre Unterstützung Geld geben oder zumindest versprechen, auch hier tritt also das soziale Grundprinzip der Patronage deutlich zutage. Vgl. auch Glew 2000/2001: 106ff, Ibrahim 1996: 68f.

115 Dass weiße Helfer in Afrika in Positionen und Gehaltsklassen aufsteigen können, die sie in Europa aufgrund mangelnder Fähigkeiten nie erreichen würden, ist eine Ansicht, die sich manchmal auch bei den Entwicklern selbst (in der Regel über andere) findet. Der Topos findet sich auch in der wissenschaftlichen und der literarischen Aufarbeitung der kolonialen Praxis: Demnach wurden viele Menschen aus einfachen Verhältnissen in die Kolonien geschickt, weil man dafür zu wenige gut ausgebildete Arbeitskräfte fand. Diese „einfachen" Menschen seien dann in den Kolonien allein aufgrund von Hautfarbe und Herkunftsland eben zu „Herren" über die Kolonisierten geworden (vgl. Böckelmann 1999: 401, Guérivière 2001).

also eher als diejenigen betrachten, denen aufgrund ihrer Lage – die nun einmal so ist, wie sie ist – Hilfe gebührt, sehen sich die anderen als diejenigen, die ungewollt in diese prekäre Lage gezwungen wurden und denen aufgrund dessen nun die (finanzielle) Hilfe auch zusteht. Während die einen es zwar positiv bewerten, wenn Entwicklungshelfer Kontakte zu Einheimischen pflegen, es gleichzeitig aber auch als normal ansehen, dass sie dies als sozial Übergeordnete nicht häufig tun, so gelten seltene Kontakte der kritischen Auffassung gemäß als Versäumnis, als ein Zeichen der Verweigerung explizit erwarteter Integration. Wenige Kontakte einzugehen gilt hier dann als bewusste Zurückweisung der Schwarzen, die nun mit anderen Eigenschaften der Weißen erklärt werden: mit ihrer Überheblichkeit, ihrer Arroganz, und mit ihrem Rassismus.[116]

Im Ganzen handelt es sich bei der kritischen Position um politische Stellungnahmen, wie sie Nyamnjoh und Page in ihrer Studie über Kamerun fast im gleichen Wortlaut wiedergeben (Nyamnjoh und Page 2002: 620, 621). Der Interpretation der beiden Autoren, es handle sich dabei um ein selbstbewusstes Abwenden von unkritisch internalisierten kolonialen Ideologien weißer Überlegenheit und der eigenen Unterlegenheit, kann ich jedoch nur begrenzt folgen. Auch die beschriebene kritische Haltung kann durchaus auf eine unkritische Internalisierung zurückgehen, nun eben anderer Ideologien. Verfolgt man, welche Schlussfolgerungen die Vertreter kritischer Positionen hinsichtlich der internationalen finanziellen Hilfe ziehen, dann sind diese zumindest in Zinder den Folgerungen derjenigen doch sehr ähnlich, die mir gegenüber ein positives Bild der Weißen präsentierten. Bestehen neben eher positiven auch negative Fremdbilder, zeigt dies zunächst einfach nur, dass Fremdbilder ambivalent sind. Ein Umstand, der sich aus ihrem relationalen Charakter versteht, denn schließlich beziehen sich die Bilder nicht nur auf ein heterogenes Gegenüber, sondern auch auf ein niemals eindeutig oder endgültig definiertes und positioniertes Selbst. In ihrem Text scheinen Nyamnjoh und Page (2002) sehr bemüht, die ambivalenten Fremdbilder als neues, afrikanisches, da nun nicht mehr vom Westen aufoktroyiertes Selbstbild zu interpretieren. Dabei übersehen die Autoren meiner Ansicht nach jedoch, dass diese kritische Auseinandersetzung nicht nur prinzipiell auf den Westen bezogen bleibt, sondern auch inhaltlich dessen (selbst-)kritische Positionen reproduziert. Ist man auf der Suche nach Selbstbildern, die weniger vom westlichen (Gegen-)Bild geprägt sind, dann sucht man meines Erachtens am besten nicht dort, wo – wie bei

116 Allerdings werden die Weißen hier auch noch anhand ihrer Nationalität unterschieden, wobei zweifellos die Franzosen am schlechtesten wegkommen – wenn denn der Gesprächspartner oder die Gesprächspartnerin nicht selbst aus Frankreich stammt. Franzosen, so wird jedoch sehr häufig gesagt, behandelten Afrikaner wie Kinder, seien streitsüchtig und herrisch; US-Amerikaner, die man in Zinder meist als Peace Corps-Freiwillige kennt, sind dem Stereotyp gemäß nett, sprechen Hausa und essen lokales Essen; Holländer, Italiener oder Deutsche gelten auch als sehr nett, werden aber nicht weiter unterschieden; „Araber" gelten als herrisch und als „Sklaventreiber"; und von „Chinesen" sagt man, sie seien fleißig, nicht sehr schön und – was an ihrem Desinteresse sowohl an Kontakten als auch an jeder Form kultureller Anpassung liegen mag, die sich zum Beispiel an ihrem Äußeren ablesen lässt (man trifft sie in kurzer Hose und Unterhemd in der Öffentlichkeit an) – insgesamt irgendwie seltsam.

Nyamnjoh und Page (2002) – ausschließlich von Weißen die Rede ist, sondern dort, wo es um diejenigen Menschen geht, deren Haltungen zur Debatte stehen. Auch in Zinder, wie wohl überall in Afrika, stehen schließlich keineswegs immer nur Europäer, Amerikaner oder allgemein Weiße im Zentrum der Identitäten und Selbstbilder, und Aussagen über Selbstachtung auf diesen Bezug zu beschränken, erscheint dann doch sehr eng. In vielen Situationen – selbst in interkulturellen Kontaktsituationen – spielen noch ganz andere Diskurse der Zugehörigkeit eine Rolle als nur der des Schwarz-Seins, was schon mein Verweis auf das dominante hierarchische Gesellschaftsmodell zeigen sollte. Im nächsten Absatz werde ich nun auf weitere Formen der Selbstdefinition derjenigen eingehen, die ich bisher Zinderois nannte.

Nigeriens, *hausawa* oder *damagarawa*? – Selbstbilder in Zinder

Gegenüber mir als „weißer" Fragender bezeichneten sich meine Gesprächspartner in Zinder vor allem als Afrikaner und, was für sie dasselbe ist, eben auch als Schwarze. Doch auch die Zugehörigkeit zum Land Niger *(Ƙasar Nijar)* ist zweifellos ein wichtiges Kriterium der eigenen Verortung. Selbst wenn in Nordnigeria ebenfalls Hausa leben und die meisten dort sogar Verwandte haben, so ist man doch eindeutig Nigrer – und die jenseits der Grenze nicht (vgl. auch Miles 1994, Masquelier 2000). Das bisweilen von Weißen konstatierte gering ausgeprägte nigrische Nationalbewusstsein erklärt sich vielleicht aus dem Umstand, dass von westlichen Autoren und Entwicklern mit einem solchen Bewusstsein idealisierte Bilder von nationaler Gemeinschaft und Solidarität, von kollektivem Füreinander und einer gemeinsamen Entwicklungsanstrengung verbunden werden, Einstellungen, die in Niger wohl tatsächlich nicht allzu ausgeprägt sind.[117] Dennoch ist eine nationale Verbundenheit trotz der ethnischen Vielfalt durchaus vorhanden und dominiert oft auch, neben den lokalen Zugehörigkeiten, die sogenannte „ethnische".

Feiner gezeichnete Selbstbilder sind dann allerdings weniger dichotom als vielmehr verschachtelt: Sie setzen sich aus ethnischen Identitäten, sozialen Kategorisierungen, wie Beruf, Religion, Geschlecht oder Einkommenslage, und aus regionalen Zugehörigkeiten zusammen. Hier sind die jeweiligen Gegenbegriffe, die Fremdbilder also, weniger eindeutig, hängen vom Kontext ab, und ihre Elemente sind unterschiedlich kombinier- und dehnbar.[118] Beginnt man in Zinder zum Beispiel eine Frage nach ethnischer Zugehörigkeit: „Es gibt in Niger also Hausa ... und wen dann noch?", bekommt man als Antwort: „Ja, es gibt Hausa, es gibt Metzger, Fulbe, die Leute aus Ader, die Leute aus Gobir, dann die Beriberi, die Schmiede ..." Die Kategorisierungen halten sich also nicht an die Ordnung, die man sich als *Ethnologin* zurechtgelegt hatte und nach der es in Niger hauptsächlich die ethnischen Gruppen der Hausa, Tuareg, Djerma, Tubu, Fulbe, Kanuri, Araber und Gurmantché mit den jeweils spezifischen regionalen und verwandtschaftlichen Untergrup-

117 Vgl. zum Thema *nation building* und Nationalbewusstsein in Westafrika Bierschenk 2003.

118 Von „Verschachtelung" (im Gegensatz zu binärer Opposition) regionaler und nationaler Zugehörigkeit zum Beispiel in Niger und Benin spricht Bierschenk 2003: 19.

pen gibt, vielmehr verlaufen die Kategoriegrenzen quer zu solchen Ordnungen und beziehen noch ganz andere Kriterien ein. Ein Umstand, der in der wissenschaftlichen Literatur über „die Hausa" lange schon Thema ist und zu langen Debatten auch darüber führte, wer denn, in all dieser Unordnung, „die Hausa" eigentlich sind und was sie, im Unterschied zu anderen, auszeichnet. Mein Bild der Zinderois, von denen die Literatur sagt, sie seien zum größten Teil Hausa und die tatsächlich auch so gut wie alle hausasprachig sind, ist neben meinen eigenen Forschungserfahrungen sicherlich auch von diesen wissenschaftlichen Diskursen der Uneindeutigkeit geprägt worden.

Das Kategorisierungsproblem hat diverse Ursachen, die zum Teil vor Ort liegen – eben in dieser in unseren Augen eher schwammigen Ordnung unterschiedlicher Gruppenformen –, die aber zum größten Teil natürlich in den wissenschaftlichen Kategorien und im Projekt der Kategorisierung selbst liegen. Da ist zum Beispiel das Problem, was denn eine „Ethnie" eigentlich ist, ob „die Hausa" eine solche bilden oder ob sie nicht eigentlich nur eine Gruppe von Sprechern der Sprache „Hausa" sind.[119] Je nachdem, ob man eher eine linguistische oder ethnologische Perspektive wählt, je nachdem, wo man sich in der ethnologischen Debatte um Identität und Ethnizität verortet und je nachdem, wo man geforscht hat – in Nordnigeria, in Niger oder in anderen Teilen Westafrikas, in denen die Sprache Hausa auch, vor allem von Migrantengruppen, gesprochen wird – kommt man dabei zu tendenziell unterschiedlichen Antworten. Im rezenten ethnologischen Diskurs (und auch in dem der Entwicklungskooperation) werden die Hausa meistens allerdings als von anderen Gruppen distinkte ethnische Gruppe betrachtet, und man verweist dabei vor allem auf ihre Sprache, ihr Bekenntnis zum Islam (das sie von vielen ihrer Nachbarn nun allerdings kaum unterscheidet), ihre hierarchische soziale Ordnung, die recht ausgeprägte Geschlechtertrennung in Alltag und Beruf und auf ihren Bezug zur Herkunftsregion, dem Hausaland: *Ƙasar hausa*. Während in der Literatur über Migrantengruppen außerhalb des eigentlichen Siedlungsgebietes in Nordnigeria und im südlichen Niger eher eine ethnisch-exklusiv konzipierte Hausaidentität betont wird, beschreibt man diese Identität im historischen Hausaland und vor allem im urbanen Raum als weniger eng und geschlossen. In der Diaspora streben Hausamigranten also offenbar an, sich als Fremde von anderen, vor allem einheimischen Gruppen zu unterscheiden und Differenzen in Sprache, Traditionen, einschließlich Religion, aber vor allem auch in sozialen und ökonomischen Organisationsmustern und Praktiken zu betonen und so die sozialen Bindungen innerhalb der (dadurch entstehenden) Migrantengruppe zu festigen. Hierfür bekannt sind beispielsweise Studien über die Zengu- oder Zongo-Viertel in verschiedenen westafrikanischen Städten (u.a. Pellow 2002), die Arbeit von Abner Cohen (1977) über Hausahändler und -metzger in Ibadan oder die Studie von Krings (2004) über Hausasiedler am Tschadsee: Lokale und überregionale soziale Netzwerke, organisiert unter anderem über Patronagebeziehungen, ermöglichen die Organisation der eigenen wirtschaftlichen Aktivitäten und sind Kern lokaler Gemeinschaften, die sich bei der Verfolgung wirtschaftlicher und politischer Interessen sowohl an diesen weitreichenden Beziehungsnetzen orientieren als auch ver-

119 Zur Frage der Hausaidentität vgl. u.a. Krings 2004, Miles 1994, Nicolas 1975b, Salamone 1975, Smith 1959; zur Debatte um Ethnizität allgemein vgl. Lentz 1995.

suchen, ihre Organisations- und Kontrollpraktiken auf lokaler Ebene zu etablieren, beispielsweise mit den einheimischen Landbesitzern oder der politischen Elite.[120]

> „Hier wie dort [in Koloram am Tschadsee wie in anderen Zentren der Hausa-Diaspora, meine Anmk.] ist es das Anliegen der Migranten, ihre Identität als Minderheit gegenüber einer fremden Mehrheitsgesellschaft zu behaupten. Im Hausa-Land hingegen verhält man sich gegenüber hinzuziehenden Fremden, sofern es sich um Muslime handelt, eher inklusiv." (Krings 2004: 187)

Was nun dieses eigentliche Hausaland in Niger und Nigeria betrifft, der Region also, in der die Hausa die Mehrheitsgesellschaft bilden, so fiel den dort feldforschenden Ethnologen von Anfang an auf, dass das Hausa-Sein im Selbstbild der Befragten durchaus eine Rolle spielt, vor allem, wenn die Sprecher damit die Sprache und die Zugehörigkeit zum Islam verbinden, dass im Alltag aber die soziale Stratifizierung, unter anderem durch Wohlstand, Geschlecht oder Beruf, ein weit wichtigerer Identitätsmarker zu sein scheint oder, besser gesagt, als integraler Bestandteil des Hausa-Seins gilt. Zwar betont man neben der eigenen Sprache, spezifischen sozialen und politischen Praktiken und der Bedeutung des Islam durchaus auch bestimmte Werte und Normvorstellungen, die man mit diesen kulturellen Aspekten verbunden sieht, dennoch scheint Hausaidentität doch weit weniger exklusiv und „ethnisch" zu sein als die anderer Gruppen in Niger, zum Beispiel der Fulbe oder der Tuareg (Boesen 2004, Spittler, Hahn und Verne 2008).[121] So muss man nicht als Hausa geboren sein, um sich als „Hausa" zu bezeichnen, Hausa heiraten problemlos über ethnische Grenzen hinweg, und „becoming Hausa" (Salamone 1975) scheint weder für Einzelpersonen noch für Gruppen je ein schwerwiegendes Problem gewesen zu sein. Die Geschichte, die man mit den Hausa als Gruppe verbindet, ist eine Geschichte von Kriegen und Eroberungen, und die Hausaisierung der davon betroffenen Gesellschaften gilt als eine der üblichen Folgen. Selbst wenn damit zunächst einmal nur die Verbreitung ihrer Sprache, die Islamisierung und die Ausdehnung politischer Herrschaft gemeint ist und nicht immer gleich ein umfassender Identitätswechsel, so verweist dieser Umstand der „Expansion" doch auf den eher offenen Charakter der Hausazugehörigkeit.[122] So

120 Vgl. über Patronage als einem Instrument, Händlernetzwerke zu konstruieren und zu managen, auch Arnould 1995: 143.

121 Boesen 2004 beschreibt in ihrem Artikel zwar die innerethnische Differenzierung der Fulbe in Niger und thematisiert die problematische Debatte um die (ethnische) Identität der Fulbe, doch scheint ihrer Beobachtung nach bei aller internen Differenzierung doch durchaus eine gemeinsame ethnische Fulbe-Identität zu bestehen (vgl. Boesen 2004: 104). Zur Beziehung zwischen Hausa und Fulbe schreibt sie, diese werde seitens der betreffenden Hausa eben nicht als eine zwischen Hausa und „den Fulbe" konzipiert, sondern als je spezifische Beziehung zu „konkreten sozialen Gruppen" (Boesen 2004: 114), was wieder meine Sichtweise stützt, die davon ausgeht, dass auch in Zinder Kontakte eher anhand sozialer und politischer Kategorien gedeutet werden und weniger nach ethnischen Kriterien.

122 Hausa zu sprechen und sich bisweilen auch zu „hausaisieren" ist selbst bei westafrikanischen Migranten üblich, die keine Hausa sind und nicht in von Hausa dominierten

spricht man heute also zwar von den Hausa als ethnischer Gruppe, von Hausagesellschaften und auch von Hausakultur, betont dabei aber immer deren Heterogenität, die flexiblen und kontextabhängigen Grenzen dieser Gruppe und vor allem ihre extreme Absorptionsfähigkeit, das heißt die Leichtigkeit, mit der andere Menschen und Sprachen in diese Hausa-„Ethnie" eingebunden oder regelrecht von ihr aufgesogen werden. Die uneindeutige Abgrenzung und die Heterogenität der emischen Kategorisierungen selbst sind Gründe dafür, warum es den wissenschaftlichen Betrachtern so schwerfällt zu sagen, was die Hausa als Ethnie denn eigentlich ausmacht.

Die eher soziale und politische, also weniger essentialistische Art, das Eigene vom Anderen abzugrenzen, lässt sich zwar nicht unbedingt mit Toleranz dem Fremden gegenüber gleichsetzen, dennoch aber schafft sie Raum für einen pragmatischen Umgang mit diesem Fremden, ob nun auf eine aktive oder einfach nur gleichgültige Art und Weise. Letztendlich (und aus Perspektive der Handelnden betrachtet) handelt es sich bei dieser Form der Auseinandersetzung um eine, die das Andere zum Eigenen macht. Das heißt, die anderen sind prinzipiell keine „ganz anderen", sondern eben andere Menschen, die zwar durch Gottes Wille unterschiedliche Charaktere *(hali)* haben, die als soziale Wesen aber dennoch immer auch im eigenen sozialen Universum verortet werden können. Offenheit in diesem Sinne bedeutet zum einen also, dass Gäste prinzipiell Zugang zur Gesellschaft haben, zum anderen aber auch, dass sie von vornherein gar nicht erst als „Fremde", sondern – um dies hier von „Fremdheit" zu unterscheiden – als soziale „Andere" wahrgenommen werden, deren kulturelle Eigenheit nicht besonders beachtet oder nicht einmal wahrgenommen wird und bei denen man daher grundsätzlich davon ausgeht, sie in das Eigene wenn nicht integrieren oder assimilieren, dann jedenfalls in den Kategorien des Eigenen wahrnehmen und verorten zu können.

Wie beschrieben wird Zinder als (ehemalige) Handelsstadt schon lange von sehr unterschiedlichen Gruppen bewohnt, die jedoch, je länger sie da sind, ihre Distinktheit zumindest weitgehend aufgeben und sich von dem aufsaugen lassen (oder aufsaugen lassen müssen), was als typisch für die Hausa-Mehrheit gilt.[123] Inwieweit dies gelegentlich „nur" Anpassungen der Form nach sind und die vorherige ethnische Identität latent bestehen bleibt, ist schwer zu sagen und zudem eine Frage, die ich nicht systematisch verfolgt habe. Auffallend ist jedoch, dass in Zinder fast jeder Afrikaner, der sich auch nur kurz dort niederlässt, selbstverständlich versucht, die Verkehrssprache Hausa zu lernen (und nicht Französisch, die Sprache der staatlichen Verwaltung und Entwicklungshilfe) und sich zumindest der Form nach den lokalen Gepflogenheiten – die man als typisch Hausa wahrnimmt – anzupassen versucht. Diese Gepflogenheiten werden lokal oft durch den Islam legitimiert, von Muslimen andernorts und von westlichen Wissenschaftlern werden sie zum Teil aber auch als Hausa-Spezifitäten betrachtet. Dazu gehören

Städten leben; Hausa wird dann zur Verkehrssprache von Migranten insgesamt, wie Issaie Dougnon beispielsweise bei malischen Migranten in Accra (Ghana) beobachtete (pers. Mitteilung). Die „Hausaisierung" von Nicht-Hausa scheint also selbst in solchen Migrationskontexten stattzufinden.

123 Vgl. zur „Hausaisierung" der Tuareg in Zinder: Waibel 1998.

eine bestimmte, auf das Alter abgestimmte Art, sich zu kleiden, das lokal übliche Essen, die Gebete fünfmal am Tag, das Fasten während des Fastenmonats sowie das Akzeptieren bestimmter sozialer Praktiken, die mit Formen der Höflichkeit einhergehen und Grundkenntnisse der hierarchischen sozialen Ordnung zwischen sozialen Schichten, Altersgruppen und Geschlechtern voraussetzen. Allem voran sind das Praktiken, die die soziale Distanz zu Höhergestellten wahren und sichtbar machen, zum Beispiel durch Begrüßungen, Respektsbekundungen oder die Gabe von Geschenken (vor allem Alten oder religiösen Würdenträgern gegenüber) sowie solche, die der Trennung der Sphären von Mann und Frau dienen oder die überhaupt die Zurückhaltung der Frauen Männern gegenüber unterstreichen helfen, jedenfalls in den formaleren Situationen des Alltags. Falls afrikanische Fremde in Zinder einen christlichen Namen tragen, legen sie diesen oft für die Zeit ihres Aufenthaltes ab und geben sich einen (muslimischen) „Hausa-Namen", um sich zu integrieren, wie sie sagen, oder um auch nur zu zeigen, dass sie dazu willens sind. Genau dies, wenn Menschen also versuchen, sich in ihre Lebensform einzufügen, wenn sie ihre Sprache lernen und sich an die herrschenden Regeln halten, wird von Zinderois lobend zur Kenntnis genommen. Es scheint, als ginge man in Zinder zunächst davon aus, dass andere Menschen nicht prinzipiell fremd sind und dass bei allen ähnliche Denkweisen, Interessen und Vorstellungen angenommen werden können, was es wiederum ermöglicht, sie in das eigene soziale System und die eigenen Regeln einzubinden. Man könnte diese Prozesse nun erklären, indem man unterstellte, in Zinder träfe das Bedürfnis von Fremden, sich einzufügen, mit der Toleranz der Mehrheitsgesellschaft zusammen. Plausibler scheint mir aber die Deutung, dass die Gastgebergesellschaft Andersheit nur in den von ihr vorgegebenen Kategorien akzeptiert, völlige Fremdheit nur selten zuschreibt und Differenz eben als Andersheit zu vereinnahmen versucht. Auch wenn es sich bei ihnen historisch um eine bunte Mischung aus Hausa, Kanuri, Fulbe, Tuareg oder Arabern handelt, verstehen sich sehr viele Zinderois heute jedenfalls als Hausa, zum Teil zwar mit unterschiedlichem ethnischen Abstammungen, die für manche präsenter sind als für andere, insgesamt aber eben doch als Hausa.

Für diejenigen, die in Zinder geboren wurden und alteingesessene Bewohner sind ist nun allerdings die Selbstbezeichnung *damagarawa* (Singular maskulin: *badamagare*, Singular feminin: *badamagariya*) weit gängiger und treffender als die sehr allgemeine Kategorie „Hausa", und auch von Nichtstädtern werden die Bewohner Zinders, beziehungsweise der Region Damagaram, so benannt. *Damagarawa* ist eine in erster Linie geografisch-politische Kategorie und benennt die Einwohner des Sultanats Damagaram oder heute, da dessen Bedeutung immer mehr schwindet, vor allem die der Stadt Zinder und ihrer Umgebung. Es besteht also zwar ein Zusammenhang zwischen der Bezeichnung *damagarawa,* dem Phänomen der Hausa-Königtümer und damit auch einer Hausaidentität, doch bezieht sich der Begriff eben weniger auf diese ethnische Identität als vielmehr auf eine historisch-regionale und damit auch politische Identität: Man ist *badamagare* und nicht *bagobiri* (aus der Region Gobir) oder *ba'adere* (aus der Region Ader). Das Interessante an der Bezeichnung *damagarawa* ist nun vor allem aber, dass damit sowohl von den *damagarawa* selbst als auch von denen, die sich nicht so bezeichnen, ein bestimmter Charakter verknüpft wird, der zugleich positive und negative Aspekte beinhaltet:

damagaranci – „die Art der Leute in Zinder und Umgebung" – ist sogar gemäß der Selbstzuschreibungen durchaus ambivalent.[124]

Damagarawa seien stolz, sagt man einerseits, sie mögen es nicht, wenn man Witze über sie macht, und sie seien gute, clevere Händler. Andererseits seien die Haupteigenschaften der *damagarawa* allerdings *ƙeta*, *mugunci*, *baƙin ciki* – alle drei vereinen, leicht variierend, strategische Bosheit mit Neid – und *kishi* selbst (Neid, Eifersucht). Diese Eigenschaften äußerten sich zum Beispiel darin, dass man anderen nichts gönne und ständig damit beschäftigt sei, jeden Erfolg seines Nächsten gleich wieder zunichte zu machen. Im Kern wird also mit *ƙeta* oder *baƙin ciki* meist dasjenige Verhalten der anderen beschrieben, durch das man sich selbst benachteiligt fühlt und das man daher als böswilligen Egoismus seiner Mitmenschen deutet, weshalb man beispielsweise auch Reiche, die ihren Reichtum für sich behalten, kein Mitleid haben und keine Kredite oder Almosen vergeben, in diesen Kategorien beschreibt. Doch auch die Reichen – die oft so reich gar nicht sind – schreiben anderen *ƙeta* oder *baƙin ciki* zu. Meist dann denjenigen, die sie aus Missgunst und Neid wieder in die Armut zu ziehen versuchten, indem sie ohne eigene Anstrengung nur vom Erfolg der Erfolgreichen profitieren wollten und daher permanent nach finanzieller Unterstützung fragten und schlecht über sie sprächen, wenn sie diese Hilfe nicht erhielten. Aufgrund der Präsenz von *ƙeta* und *baƙin ciki* könne man, sagt man in Zinder, niemandem vertrauen und sich letztlich auf niemanden wirklich verlassen. Man lebe in Konkurrenz zueinander und könne nicht auf Mitleid und Hilfe anderer bauen. „Geht es mir schlecht, was kümmert das die anderen?" *Ina ruwansu?* (wörtlich: Wo ist ihr Wasser?).[125] Als ich, um ein Beispiel zu geben, mit einer älteren nigrischen Freundin über den Markt in Zinder ging, missglückte unser erster Versuch, Erdnüsse zu kaufen – und die Schuld daran trug *ƙeta*, so zumindest lautete ihre Interpretation. Wir waren an dem Stand eines Erdnussverkäufers vorbeigekommen und entschieden uns, die Erdnüsse dort zu kaufen. Wie wir dann aber feststellten, war der Verkäufer gerade nicht anwesend, und obwohl meine Freundin mehrmals nach ihm rief, rührte sich nichts und niemand. Wir gingen ohne Erdnüsse weiter, meine Freundin schüttelte den Kopf und schimpfte vor sich hin: „Sie wollen wohl keine Erdnüsse verkaufen, na gut, dann wollen wir eben auch keine ..." Ein alter Mann, der hinter uns ging und die Szene beobachtet hatte, sagte nur: „*Ƙèta ce! Damagaranci ne!*" – „Reine Bosheit! So sind die *damagarawa*!" – und ging an uns vorbei. Ich verstand nicht, warum ein abwesender Verkäufer ein Zeichen von Bosheit sein sollte, auf mein Nachfragen klärte man mich jedoch auf: Nicht der Verkäufer sei böse gewesen, sondern seine untätigen Kollegen, die neben ihm einen Verkaufsstand haben, aber nicht eingesprungen waren, beziehungsweise sei derjenige böse, den der eigentliche Verkäufer beauf-

124 *Damagaranci* bezeichnet neben der angeblich regional typischen Wesensart der damit Bezeichneten vor allem auch die regional typische Version und Aussprache des Hausa.

125 Die internen, oft vor Außenstehenden versteckten Konfliktlinien innerhalb kleinerer Gesellschaften oder Dorf-/Kleinstadtgemeinden im Blick, sprechen beispielsweise Bierschenk und Olivier des Sardan statt von den berühmten *face-to-face*-Gesellschaften, die (von „Entwicklern", aber auch von Ethnologen) oft als harmonische Konsensgemeinschaften idealisiert werden, auch von *back-to-back-societies* (Bierschenk und Olivier de Sardan 1998: 40).

tragt hatte, in seiner Abwesenheit auf den Erdnussstand zu achten. Anstatt dass also jemand für ihn ein Maß Erdnüsse an uns verkauft und sich so zugunsten des Abwesenden um dessen Angelegenheiten bemüht, kümmerte es absolut niemanden, ob dem Verkäufer nun gerade ein Geschäft entgeht oder nicht, mehr noch, es kümmerte nicht nur niemanden, vielmehr hätten die anderen ihm mit voller Absicht die Gewinnmöglichkeit verdorben. Es war eben „nicht ihr Wasser".

Damagaranci, der Charakter der *damagarawa,* den sie selbst ihren Mitmenschen zuschreiben, bezieht sich meistens auf Lebensbereiche, die mit wirtschaftlichem Erfolg oder Misserfolg zu tun haben und bietet dafür soziale, beziehungsweise moralische Interpretationen. Vermutlich ist wohl jedoch weniger Neid und Missgunst das Handlungsmotiv der *damagarawa* als dass diese Zuschreibung eine Erklärung für den Umstand bietet, dass im (ökonomischen) Alltag eher pragmatisches Handeln und die Sorge um sich selbst dominieren und weniger das den sozialen Normen zufolge angemessen mitfühlende, großzügige und solidarische Verhalten. *Kèta* als Erklärung für nicht normgerechtes Verhalten beschreibt dann beispielsweise den Charakter des profitorientierten Händlers mit „harter Hand" *(taurin hannu),* der eben nicht dem Ideal des Schenkens und des Vergebens von Krediten gerecht wird. So tritt also im doch sehr kritischen Selbstbild der Zinderois weniger ihr schlechter Charakter als vielmehr die Erfahrung zutage, dass im (wirtschaftlich immer prekären) Alltag niemand den enorm hohen sozialen Normvorstellungen (des Gebens, der Großzügigkeit, der Solidarität oder Verantwortung für „Schwächere") wirklich gerecht wird, dass regelmäßiges Geben im Kontext des ständigen Mangels an Mitteln (und ständiger Forderungen) eigentlich unmöglich ist und dass daher Ideal und Praxis zum Teil weit auseinander liegen (vgl. auch Verne 2007: 452ff). Da man die Praxis aber dennoch oft in Bezug auf solche Ideale interpretiert, kann ihre Bewertung eigentlich nur negativ ausfallen.

Nun scheinen viele Zinderois zu hoffen, dass bei den Weißen in Zinder das Verhältnis zwischen den (lokalen) Idealen und der Alltagspraxis positiver ausfällt, dass die Differenz zwischen Weißen und *damagarawa* sich also genau an dieser Stelle zeige. Für diesen (erhofften) Unterschied spricht aus Sicht der Zinderois bereits die materielle Situation, denn bei Weißen sind die Ressourcen niemals knapp – ganz anders als in Zinder –, und sind Ressourcen unbegrenzt, dann ist es auch ein Leichtes, so zu geben, wie die sozialen Ideale dies einfordern. Während also die Norm des Gebens und die gleichzeitige, der Knappheit geschuldete Unmöglichkeit ihrer Erfüllung das Selbstbild der *damagarawa* als arm, missgünstig und in Konkurrenz zueinander stehend bestimmt, sind ihre Bilder von Weißen durch „Reichtum" und die Annahme geprägt, diese seien aufgrund ihres Wohlstandes grundsätzlich in der Lage, die Norm der Gabe immer zu befolgen. Dieses Bild von den unbegrenzten materiellen Ressourcen, die es den Weißen ermöglichen, Mitleid zu zeigen und Hilfe jederzeit zu gewähren, trägt – gestützt durch die Omnipräsenz der Entwicklungsprojekte und Nothilfen – dazu bei, dass in Zinder der Glaube besteht, dass diese Hilfe dann tatsächlich auch gewährt wird.

Andere und Fremde: Modi des Umgangs mit Differenz

Betrachtet man Selbst- und Fremdbilder in Zinder und setzt sie zu der Beobachtung in Beziehung, dass man in dieser Gesellschaft sozialen oder politischen Deutungen von Differenz gegenüber ethnischen oder kulturellen den Vorrang gibt, ließe sich schlussfolgern, dass in Gesellschaften, die sich stark in sozialen oder politischen Kategorien definieren, der Umgang mit Differenz „pragmatischer" ist oder jedenfalls sein kann als in Gesellschaften, die sich selbst und andere eher über kulturelle oder ethnische Merkmale ausdeuten. Denn während soziale Differenz doch immer zum Eigenen verortet bleibt, weil die Einordnung des Anderen sich eben an eigenen sozialen Ordnungen orientiert, ist im Fall kulturell definierter Differenz zunächst keine soziale Beziehung gegeben; jedenfalls nicht zwingend. Im Kontext einer sozial explizit hierarchisch organisierten Gesellschaft wie der Zinders verläuft die Ordnung sozial definierter Differenz zudem in eindeutigen Bahnen: Eine Person wird entweder sozial „über", „unter" oder, wenngleich seltener, „neben" einer anderen positioniert, Außenseiterrollen gibt es kaum, sodass im Grunde für alle Personen gilt, dass Identifizierungsstrategien sich zunächst auf Inklusion in die gegebene soziale Hierarchie konzentrieren und weniger auf Formen der Exklusion. Ist ein anderer erst einmal positioniert, ist grundsätzlich auch geklärt, wie mit ihm umzugehen ist, welche Erwartungen man an ihn stellen und – was die Frage finanzieller Unterstützung betrifft – welchen Zugang zu seinen Ressourcen man wählen kann. Entsprechend ist es in Zinder daher üblich, Weiße genauso wie sich selbst sozial zu kategorisieren und damit in das gemeinsame soziale System zu integrieren, festzulegen also, ob sie in einer gegebenen Situation sozial „über" oder „unter" der eigenen Person stehen, und welche Umgangsform demnach zu wählen ist, um dieser Positionierung auch gerecht zu werden.

Anders verhält es sich bei den europäischen und nordamerikanischen Gästen, die mit dem Vorsatz nach Zinder kommen, ihr Gegenüber interkulturell zu verstehen und die wahrgenommene Differenz der Zinderois als schätzenswerte Eigenart zu deuten. Die Ideale von Pluralität, Toleranz und partizipativer Entwicklung, die die meisten Entwicklungshelfer mit nach Zinder bringen, münden in dem Versuch, die Differenz der Nigrer zu ihnen selbst als kulturell-historisch zu sehen und als solche anzunehmen, die kulturelle Differenz also nicht aufzulösen, sondern von innen her zu verstehen und als *Fremdheit* zu akzeptieren. Es hängt damit von der Betrachterperspektive ab, inwieweit Differenz tatsächlich als „Fremdheit" interpretiert wird, das heißt also, von der jeweiligen Art und Weise, wie Andersartigkeit gedeutet wird. Was den nigrischen Kontext betrifft so möchte ich behaupten, und in Teil III dann auch zu zeigen versuchen, dass die Bewohner Zinders die Differenz zwischen sich und den Weißen meist als soziale Differenz verstehen, sie also als soziales *Anders-Sein* deuten und entsprechend mit ihr umgehen, während europäische Entwicklungshelfer in Zinder – ebenso wie ich selbst auch – den Anspruch haben, die erlebten Differenzen als Eigenheit der Zinderois und damit als *Fremdheit* zu deuten. Wobei Differenz als Fremdheit zu deuten dann eben auch die soziale Exklusion der anderen befördert, da „Fremdheit" die Zinderois zwar kulturell zum Eigenen verortet, nicht aber auch sozial. Die unterschiedliche Deutung von Differenz wirkt sich damit immer auch darauf aus, wie mit den entsprechend eingeordneten Personen anschließend umgegangen wird.

Anders-Sein verstehe ich also als alltägliche Erfahrung des „nicht ich", als eine als normal erfahrene Differenz, die ihre Normalität dadurch erhält, dass sie die Dinge konsequent vom eigenen Standpunkt aus sieht und deutet. Das Verhältnis zwischen Nähe und Distanz scheint dabei eher ausgeglichen oder gar komplementär als ambivalent, die Differenz selbst bleibt grundsätzlich im Rahmen der eigenen Vorstellungen und Praktiken verort- und verstehbar. Wird Differenz als „anders sein" gedeutet, kann sie benannt und erklärt werden, kann in eigene Interessen und Vorstellungen inkorporiert werden, weshalb sich mit diesem „Anders-Sein" sehr viel pragmatischer und selbstverständlicher umgehen lässt als mit Fremdheit. „Anders-Sein" unterstellt also zunächst eine grundlegende Gemeinsamkeit, und erst auf dieser Basis treten dann Differenzen im Spannungsverhältnis zum je Eigenen auf (vgl. auch Schäffter 1991: 16). Diese prinzipielle soziale Verbundenheit zwischen dem Selbst und dem Anderen führt dazu, dass zwischen beiden dann die gemeinsame Praxis im Vordergrund steht und eben nicht die Differenz als solche. Dieser integrative, pragmatische Umgang mit Differenz erklärt vielleicht auch die Prozesse der sogenannten „Hausaisierung", die Beobachtung vieler Ethnologen also, dass der Umgang „der Hausa" mit Einflüssen von „außen" meist weniger in rasantem Wandel oder gar in Selbstaufgabe zu münden scheint als vielmehr in einer Verfestigung oder Ausdehnung des Bestehenden. Neues oder anderes, nicht nur Menschen, sondern auch Institutionen, Techniken oder Alltagspraktiken wird sich dabei selektiv angeeignet, aber immer nur so, dass es den Interessen der jeweiligen Akteure gemäß in das Bestehende eingepasst wird, es also vielmehr den gängigen Vorstellungen und Praktiken einverleibt wird und sich diese Vorstellungen und Praktiken nicht auf das Neue ausrichten.[126] Bezogen auf meine Problemstellung heißt dies nun, dass Entwicklungshelfer in Zinder den lokalen Vorstellungen sozialer Hierarchie und den damit einhergehenden Vorstellungen gegenseitigen Gebens und Nehmens entsprechend als sozial andere verortet, bewertet und behandelt werden, dass es den lokalen Akteuren also weniger darauf ankommt, wie diese Gäste sich selbst verstehen als darauf, sich mit ihnen verständigen zu können.

Fremdheit gilt nun, anders als Andersheit, als das ambivalente Unvertraute (Waldenfels 1990: 58), das aufgrund großer Distanz zum Eigenen nur mit einer absichtsvollen Verstehensanstrengung und also gerade durch das Absehen von sich selbst verstehbar ist. Das Fremde als das radikal Fremde zu verstehen, also als das Fehlen jeglicher Beziehung zum Eigenen zu interpretieren, würde aber bedeuten, dass Verstehen prinzipiell unmöglich und Verstehensanstrengungen damit auch unnötig würden, Fremdheit also gleichgültig ignoriert, völlig aus dem Eigenen ausgeschlossen oder gar nicht erst wahrgenommen würde. In den aktuellen akademischen und praxisbezogenen Diskursen um Interkulturalität ebenso wie im

126 Schon 1955 stellt beispielsweise der Ethnologe Michael Smith im britischen Kolonialgebiet Nordnigeria zum Thema „Kulturkontakt und Wandel fest": „If Indirect Rule has permitted the Hausa to assimilate and incorporate foreign culture elements so selectively and gradually that little indication of disruption appears, it is only because Indirect Rule itself was first assimilated by the Hausa rulers, and used with great success to limit change and protect interests vital to the maintenance of the native system." (Smith 1971[1955]: 170)

partizipativen Anspruch vieler Entwicklungshelfer Zinders findet sich daher ein anderes Verständnis: Fremdheit gilt als die *noch* nicht verstandene kulturelle Differenz, als noch nicht im Eigenen verortbare Fremdartigkeit. Diesem Verständnis zufolge ist es zunächst erforderlich, vorsätzlich bewusste Verstehensversuche zu unternehmen, bei denen man sich auf die Sichtweise des jeweils Fremden einzulassen und sich in seine Positionen hineinzuversetzen bemüht, die Differenz also vorerst voraussetzt und anerkennt, um sie dann schließlich inhaltlich mit dem Eigenen vermitteln zu können. Während „Fremdheit" dabei eher einem hinderlichen Zustand gleicht, der die soziale Beziehung zwar bestimmt, ihr selbst aber äußerlich ist, führt die Annahme des „Anders-Seins" und der damit einhergehenden prinzipiellen Verständlichkeit des Anderen im Rahmen der eigenen Bedeutungsgebungen dazu, dass man sich nicht *über* die anderen, sondern *mit* ihnen zu verständigen versucht und daher von vornherein mit ihnen interagiert. Der Umgang mit *Fremdheit*, bei dem Differenz einerseits als solche anerkannt, andererseits aber mit dem Eigenen vermittelt werden soll, ist damit ein grundsätzlich anderer als der mit dem Anders-Sein der anderen – und er ist, wie in den ersten zwei Kapiteln ausgeführt, paradox, weil Fremdheit bestehen bleiben und gleichzeitig so mit dem Eigenen vermittelt werden soll, dass weder die Fremdheit, noch die (eigene) Eigenheit dabei verloren gehen.

Inwieweit Entwicklungshelfer in Zinder in ihren Selbst- und Fremdbildern den Vorgaben des partizipativen Verstehensmodus entsprechen und ob die interkulturelle Verstehenspraxis im Kontakt mit dem Verstehensmodus der Zinderois am Ende nicht doch auch bei den Entwicklungshelfern darauf hinausläuft, das Eigene ernster zu nehmen als das Fremde, darum soll es im nächsten Kapitel gehen.

5 INTERNATIONALE ENTWICKLUNGSHELFER IN ZINDER

In diesem Kapitel möchte ich mich näher mit denjenigen Entwicklungshelfern beschäftigen, die während meiner Forschungszeit in Zinder lebten. Dies schließt ein, dass ich zum einen auf die Organisationen eingehe, in denen die Entwicklungshelfer arbeiteten, und mich zum anderen mit den Selbst- und Fremdbildern der Entwicklungshelfer befasse. Dabei verfolge ich weder das Ziel, eine detailgenaue Beschreibung der Entwicklungslandschaft Zinders zu geben noch eine Ethnographie der Projektarbeit oder der *expat community* Zinders zu liefern. Eher bin ich am Problem des Fremdverstehens selbst interessiert und an der Frage, wie sich das dargelegte paradoxe Modell des Fremdverstehens im Kontext der interkulturellen Kontakte in Zinder zeigte und welche Schwierigkeiten es den Entwicklungshelfern bereitete. Da sowohl Selbstbilder der Entwicklungshelfer als auch Erwartungen an und Vorstellungen von interkulturellen Kontakten mit der Entwicklungsarbeit, ihren Ansätzen und ihren Organisationen verbunden sind – wie überhaupt alle Lebensbereiche der Entwicklungshelfer in Zinder –, ist es notwendig, dass ich an dieser Stelle näher schildere, welche Organisationen in Zinder zur Zeit meiner Forschung ihren Sitz hatten und welche Ziele sie mit welchen Methoden verfolgten. Ich befasse mich daher im Folgenden zunächst mit internationalen Organisationen in Zinder, in denen während meiner Forschung (2001/2002) europäische und US-amerikanische Entwicklungshelfer arbeiteten. Im Zentrum der Darstellung werden dabei vor allem der jeweils verfolgte Entwicklungsansatz und die aus diesem abgeleitete Projektform stehen. Im Anschluss werde ich fragen, ob man in Zinder von einer *communauté blanche* sprechen kann, inwieweit also die Beobachtungen der Zinderois von einem eher geschlossenen Sozialleben der Weißen mit meinen Beobachtungen und den Erfahrungen und Selbstbildern der Entwicklungshelfer zusammenfallen, um dann auf weitere Merkmale (neben der Hautfarbe) einzugehen, die es sinnvoll erscheinen lassen, in Zinder von einer Gruppe der Entwicklungshelfer zu sprechen. Zuletzt möchte ich in diesem Kapitel dann einige weitere zentrale Aspekte der Selbst- und Fremdbilder der Entwicklungshelfer skizzieren, die, wie die im letzten Kapitel beschriebenen Bilder der Zinderois, keine immer und für immer gültigen Stereotype darstellen, in denen sich aber eben doch häufig geäußerte Eindrücke, Urteile und Stimmungen der Entwicklungshelfer verdichten. Ebenso wie die Bilder, die die Zinderois von sich und den Weißen haben, so sind auch die Bilder der Entwicklungshelfer ambivalent und beziehen sich auch auf ein spezifisches Deutungsmuster von Differenz – in diesem Falle ist dies nun aber das Muster partizipativer Entwicklung.

Wie in Kapitel 3 ausgeführt wurde, ist die Entwicklungskooperation westlicher Organisationen in Niger stark durch einen partizipativen Entwicklungsansatz geprägt, der nicht nur einem allgemeinen Entwicklungsdiskurs von Befähigung, Partizipation und Partnerschaft folgt, sondern der auf der praktischen Ebene in der Förderung partizipativer Projektformen resultiert und daher den Entwicklungshelfern die Rolle des Partners, Vermittlers, Moderators oder Förderers zivilgesellschaftlichen Bewusstseins abverlangt. Betrachtet man nun die einzelnen Organisationen in Zinder, zeigen sich auch hier durchgängig genau die Diskurse, Projekt-

formen und Rollenverteilungen, nach denen der partizipative Entwicklungsansatz verlangt. Partizipation ist also auch in Zinder Ziel und Methode jeder Entwicklungsintervention, sie steht als unhinterfragte Prämisse vor jeder konkreten Entwicklungsarbeit und wird ausnahmslos – und in diesem Sinne dogmatisch – als *das* Gestaltungsprinzip jeder guten und effizienten Entwicklungsbeziehung gehandelt.

Organisationen in Zinder und ihre Arbeitsschwerpunkte

Während meiner Forschung in Zinder waren Europäer und US-Amerikaner in drei christlichen Missionen, zwei Freiwilligenorganisationen und 13 internationalen Entwicklungsorganisationen, beziehungsweise Entwicklungsprogrammen beschäftigt. In Zinder selbst findet dabei allerdings vor allem die Büroarbeit statt, während die Projekte über die ganze Region verteilt sind, was mit den thematischen Schwerpunkten der Organisationen zusammenhängt, die generell eher im Bereich ländlicher Entwicklung liegen als auf städtischen Problemen. Doch nur die Stadt bietet die für die Projektorganisation nötige und für ein einigermaßen komfortables Leben der Entwicklungshelfer erforderliche Infrastruktur.

Alle in Zinder anwesenden europäischen, US-amerikanischen oder multilateralen Organisationen folgen in ihrer Arbeit den Maximen, die durch die internationalen Entwicklungspolitiken und die unterschiedlichen Geldgeber vorgegeben sind. Das heißt, um an Gelder, Güter oder Projektaufträge zu gelangen, müssen Inhalte und Ziele der Projekte den von den Geldgebern gesetzten Ansprüchen und Prinzipien genügen – *Wes Brot ich ess', des Lied ich sing'* oder im Entwicklungsjargon: Zumindest die Rhetorik der Organisationen in Zinder ist *donor-driven* und bezieht sich stets auf den schon angesprochenen aktuellen Entwicklungsdiskurs und die darin enthaltenen Prinzipien wie partizipative Entwicklung, Förderung der Zivilgesellschaft sowie Aufbau institutioneller und menschlicher „Kapazitäten" (Idrissa 2002: 220, vgl. Kapitel 3). Wie oben bereits erwähnt, ist es die zentrale Idee partizipativer Entwicklung, eine möglichst breite Beteiligung der Bevölkerung an Entwicklungsmaßnahmen zu erreichen und durch die Befähigung und die Beteiligung der Betroffenen an der Verantwortung Entwicklungsinterventionen effektiver und nachhaltiger zu gestalten. In Niger erhofft man sich, durch die Förderung der Partizipation von Einheimischen an Entwicklungsmaßnahmen eine von den Entwicklern konstatierte *mentalité d'assisté* – eine Einstellung „erlernter Hilflosigkeit" also – zu überwinden, indem durch die Einbindung und den Aufbau institutioneller und persönlicher Fertigkeiten das Vertrauen in diese Entwicklungsmaßnahmen ebenso wie das Gefühl der Selbstverantwortlichkeit gestärkt werden. Typisch für die Region Zinder sind dabei Projekte, die den Aufbau lokaler Selbsthilfegruppen zum Beispiel als Spar- und Kreditgemeinschaften unterstützen sollen, die dabei helfen sollen, die lokale Verwaltung natürlicher Ressourcen zu organisieren oder die den Aufbau lokal verwalteter Getreidebanken fördern sollen. Zum Teil kombinieren die Entwicklungsorganisationen Maßnahmen aus verschiedenen Arbeitsfeldern zu Paketen, die sie dann in den entsprechenden Interventionszonen umzusetzen versuchen: Alphabetisierungsprojekte, Projekte zu Ressourcenmanagement, Gesundheit oder Konfliktmanagement laufen dann zumindest im Idealfall parallel und werden unter dem Projektziel „Partizipation, Selbsthilfe und lokale Übernahme

von Verantwortung“ kombiniert. Auf diese Weise soll bei den Nigrern, so hofft man, Eigeninitiative und das Gefühl der Selbstverantwortung geweckt werden. Die wenigen Entwicklungsprojekte, die in der Stadt Zinder selbst durchgeführt werden, sind meist solche, die *capacity building* betreiben und daher lokale Nichtregierungsorganisationen und andere Formen lokaler Organisationen unterstützen, ihnen Wissen über das Entwicklungsgeschäft vermitteln wollen und Kontakte zwischen verschiedenen Nichtregierungsorganisationen aufbauen sollen. In jedem Fall, ob Stadt oder Land, ist also das Ideal, die enge Zusammenarbeit mit lokalen Organisationen und damit die Mitarbeit möglichst weiter Bevölkerungsteile zu erreichen.[127]

Im Folgenden möchte ich nun diejenigen internationalen Organisationen in Zinder vorstellen, die europäische oder US-amerikanische Mitarbeiter beschäftigten. Dabei werde ich mich auf die offizielle Darstellung der Organisation beziehungsweise des Programms beschränken, wie sie mir durch Mitarbeiter vor Ort oder durch kleine Informationsbroschüren, die in Zinder erhältlich waren, vermittelt wurde.[128] Dass die Praxis vom dargestellten Ideal oft abweicht, muss hier nicht weiter ausgeführt werden. Zudem nutze ich die Aufzählung der Organisationen, um auch kurz auf die dort tätigen Entwicklungshelfer zu verweisen. In erster Linie jedoch geht es mir um die Organisationen und ihre offiziellen Zielsetzungen, um die jeweils vertretenen Entwicklungsmaximen also, die auch die Vorgaben für die Arbeitsweisen und das interkulturelle Verhalten der Mitarbeiter lieferten. Dies ist der Grund, weshalb ich im Folgenden nicht auf die nigrischen, beziehungsweise afrikanischen Mitarbeiter eingehen werde, nicht deswegen also, weil ich sie für unwichtig und vernachlässigenswert halten würde.[129] Der besseren Übersicht halber unterteile ich die Darstellung der Organisationen in internationale Nichtregierungsorganisationen, Freiwilligenorganisationen und staatliche und überstaatliche Organisationen, beziehungsweise bi- und multilaterale Programme.

127 Auch wenn sowohl in der Stadt als auch auf dem Land versucht wird, mit lokalen Organisationen zusammenzuarbeiten, so ist natürlich dennoch für jedes Projekt auch die Kooperation oder zumindest der Austausch mit staatlichen Behörden erforderlich (deren Kapazitäten ja ebenfalls gefördert werden sollen).

128 Die Informationen für diese Darstellung habe ich vor allem in Gesprächen gesammelt, die am Beginn meiner Forschung stattfanden, als ich die Entwicklungshelfer und ihre Arbeit vorerst „offiziell“ kennenlernen wollte. Zum Teil stammen die Informationen auch aus Informationsbroschüren, die einige, bei weitem nicht alle, Organisationen erstellt haben (vgl. Deutscher Entwicklungsdienst 2001, Eden Foundation 2000, SOS Sahel International GB 2000, SNV Niger 2001).

129 In Zinder existieren einige internationale Nichtregierungsorganisationen, die vor Ort ohne europäische oder US-amerikanische Mitarbeiter tätig sind. Da es in meiner Arbeit aber um eben jene Entwicklungshelfer geht, nenne ich hier nur die Namen der größeren dieser Organisationen, um das Bild zu vervollständigen: Care, Caritas, Christian Relief Service (CRS), Sentinelle und SOS Sahel International.

Freiwilligenorganisationen

Der Arbeit von Freiwilligendiensten liegt die Idee zugrunde, dass die Freiwilligen sehr direkt mit den sogenannten Zielgruppen zusammenarbeiten, also mit ihnen gemeinsam im Dorf leben und vor Ort Projekte initiieren sollen. In der Stadt Zinder selbst lebende und arbeitende Freiwillige sind dann entweder die regionalen Koordinatoren dieser Programme, diejenigen, die nach einer Zeit im Dorf eine Aufgabe bei einer anderen Organisation übernehmen (ohne dabei ihren Freiwilligenstatus aufzugeben), oder solche, die in einem der wenigen städtischen Projekte der Freiwilligenorganisationen arbeiten.

Das US-amerikanische **Peace Corps** gilt als Ursprungsorganisation des Freiwilligen-Personaldienstes und arbeitet seit Mitte der 1960er-Jahre in Niger. Die Peace-Corps-Freiwilligen gehen mit sehr offen gehaltenen, nicht finanzierten „Projekten" oder eher Themenschwerpunkten wie Gesundheit oder Nahrungssicherung in Dörfer, von denen sie nachgefragt wurden – meist allerdings nach vorherigem Angebot seitens des Peace Corps. Ihre Aufgabe besteht dabei in erster Linie darin, sich in den zwei Jahren ihres Aufenthaltes vor Ort so weit wie möglich zu integrieren und mit den lokalen Möglichkeiten in dem Themenbereich zu arbeiten, den sie als Schwerpunkt wählten.[130] In Niamey befindet sich die Peace-Corps-Zentrale für den gesamten Niger und in Zinder das Koordinationsbüro des Peace Corps für die Region Zinder. Dieses Regionalbüro wurde von einem US-amerikanischen Freiwilligen geleitet, der, selbst Mitte 20, die Koordinatorenstelle nach seinem zweijährigen Aufenthalt in einem Dorf übernommen hatte. Neben dem Büro des Koordinators befindet sich in Zinder außerdem auch ein Unterkunftshaus des Peace Corps, in dem sich vor allem an Wochenenden die Freiwilligen häufig treffen, die aus den jeweiligen Dörfern anreisen, wenn sie zur Erholung oder zu Besprechungen in die Stadt kommen.

Der **AFVP** (Association Française des Volontaires du Progrès) ist ein im Jahr 1963 gegründeter Freiwilligendienst und als solcher Teil des französischen Entwicklungsdienstes. Vorbild für diese Vereinigung war das Peace Corps, doch gehen die fachlich spezifisch ausgewählten Freiwilligen des AFVP mit konkreten Projektaufträgen in ihre Einsatzorte und sind finanziell besser ausgestattet. Anders als für die Freiwilligen des Peace Corps ist es für die französischen Freiwilligen nicht obligatorisch, die lokale Sprache ihres Arbeitsortes zu erlernen, und meist begnügen sie sich denn auch mit einigen Bruchstücken, kommunizieren ansonsten auf Französisch und, wenn nötig, mit Hilfe von Übersetzern oder ihren lokalen Mitarbeitern. In Zinder selbst befindet sich eine *case de passage*, die die Vereinigung zusammen mit dem Deutschen Entwicklungsdienst (DED) unterhält und die 2001 von einem der beiden im Haus arbeitenden DED-Mitarbeiter geleitet wurde. Die Zentrale des AFVP für Niger befindet sich in Niamey, daher lebte bis Ende des

130 Die drei Ziele des Peace Corps, die den Aufenthalt der Freiwilligen anleiten sollen, sind gemäß der Formulierung eines Freiwilligen in Zinder: 1. Freunde für Amerika gewinnen, 2. anderen helfen, sich zu entwickeln, und 3. Wissen um andere Kulturen nach Amerika zurückbringen. Peace-Corps-Freiwillige haben alle einen ersten Universitätsabschluss, der ausgewählte Arbeitsschwerpunkt hat jedoch nicht unbedingt auch etwas mit dem Studienfach zu tun.

Jahres 2001 kein französischer Freiwilliger dauerhaft in Zinder, auch sie kamen jedoch von Zeit zu Zeit in die Stadt, um hier Abwechslung zu suchen. Ende des Jahres 2001 wurde dann ein kleines juristisches Projekt, eine *clinique juridique*, zur Unterstützung lokaler Menschenrechtsorganisationen in Zinder eröffnet, das unter der Leitung einer französischen Freiwilligen stand.

Internationale Nichtregierungsorganisationen oder Qua-NGOs

Die Arbeit von Entwicklungshelfern in internationalen Nichtregierungsorganisationen in Zinder (wie auch in den bilateralen oder multilateralen Programmen) ist zum großen Teil organisatorische Arbeit, die in den städtischen Büroräumen und nur selten „vor Ort" bei den meist ländlichen Zielgruppen vonstatten geht. Das hat zum einen den Grund, dass es zur partizipativen Entwicklungsstrategie gehört, nicht durch die Präsenz eines Weißen vor Ort dessen Verantwortlichkeit zu evozieren, sondern vielmehr die Betroffenen selbst zu aktivieren und die meist akademisch und nicht handwerklich ausgebildeten Entwicklungshelfer nur beratende und organisatorische Hilfestellung leisten zu lassen. Zum anderen liegt das aber auch daran, dass man in der Region Zinder mit Französischkenntnissen oft nicht weit kommt und sinnvolle Zusammenarbeit mit Dorfbewohnern daher nur dann möglich scheint, wenn man mit ihnen Hausa sprechen kann – und Hausa zu erlernen ist eine Anstrengung, die nur die wenigsten Entwicklungshelfer auf sich nehmen. Daher überlässt man die Arbeit *sur le terrain* eher den „Animateuren", die von den Organisationen angestellt werden, um Informationen, Ideen und Arbeitsprinzipien an die „Zielgruppen" zu vermitteln und Probleme und Positionen aus den Dörfern an die städtische Zentrale zurückzutragen. Arbeitet die Organisation mit lokalen intermediären Organisationen zusammen (zum Beispiel mit lokalen Nichtregierungsorganisationen oder Selbsthilfegruppen), dann haben die Entwicklungshelfer bisweilen Kontakte zu den Vertretern dieser Organisationen, nur selten aber auch zu den eigentlichen Zielgruppen der Projekte. Ziel einer solchen Zusammenarbeit mit lokalen Organisationen ist zwar, die Verantwortung für die Ausführung von Projekten letztendlich diesen selbst zu übergeben, da sich die meisten nigrischen Organisationen zurzeit jedoch noch in der Aufbauphase befinden, verbleibt diese Verantwortlichkeit, ebenso wie der finanzielle und institutionelle Aufwand, allerdings meist noch bei den internationalen Organisationen. Einige der internationalen Nichtregierungsorganisationen in Zinder wurden im Jahr 2001 in erheblichem Maße von den Regierungen ihrer jeweiligen Herkunftsländer finanziert. Genaugenommen waren einige der internationalen Nichtregierungsorganisationen im Jahr 2001 also eher „Qua-NGOs" – „Quasi-Nichtregierungsorganisationen" also, die zwar vor allem von den entsprechenden Ministerien ihrer Herkunftsländer finanziert werden, dennoch aber als nichtstaatliche Organisationen die eigenen Politiken unabhängig vom Staat formulieren und implementieren können wollen.

Africa '70 (Movimento Africa '70) ist eine italienische Nichtregierungsorganisation, die im Jahr 1971 gegründet wurde und seit 1986, also seit der großen Dürrekrise, in Niger tätig ist. Der nigrische Hauptsitz befindet sich in Niamey, und bis zu Beginn des Jahres 2001 hatte Africa '70 einen Sitz in Zinder und einen in der Kantonshauptstadt Mirriah, die nur 20 Kilometer östlich von Zinder und damit

noch im Departement Zinder liegt. Die Chefs beider Büros waren Italiener, die sich bereits aus Studienzeiten kannten. Der Vertrag des Büroleiters in Zinder endete im Juli 2001, und er verließ Niger mit seinen Kindern und seiner Frau, einer Französin, die bis dahin für die SNV (im Kontext des Programme cadre national de lutte contre la pauvreté) gearbeitet hatte. Das Büro in Mirriah wurde daraufhin geschlossen, und dessen Leiter, ein in tropischer Landwirtschaft studierter Italiener, Ende 30, übernahm den Posten in Zinder. In der Region Zinder arbeitet Africa '70 hauptsächlich an Projekten zu ländlicher Entwicklung, zum Schutz und Management natürlicher Ressourcen (vor allem von Weidegebieten) sowie an Projekten zur Nahrungssicherung (zum Beispiel am Aufbau von Getreidebanken). Wie alle anderen Organisationen verfolgt auch Africa '70 einen partizipativen Ansatz, was bedeutet, dass versucht wird, die Betroffenen möglichst intensiv in die Projekte einzubinden und ihnen die Verantwortung (zumindest teilweise) selbst zu überlassen. Strukturell äußert sich dies zum Beispiel darin, dass die Organisation mit einer lokalen Nichtregierungsorganisation zusammenarbeitet oder dass sie, wie im Falle der Getreidebanken, die Verwaltung dieser „Banken" den Mitgliedern eines eigens gegründeten Dorfkomitees überlässt. Finanziert wurden die Projekte von Africa '70 in den Jahren 2000 bis 2004 in erster Linie vom italienischen Außenministerium und der Europäischen Union.

Aquadev ist eine belgische Nichtregierungsorganisation, die Mitte der 1980er-Jahre gegründet wurde und seit dem Jahr 2000 auch einen Sitz in Zinder hat. In einer Vorbereitungsphase im Jahr 2000 wurden, der partizipativen Strategie und der Méthode active (oder auch: acceleré) de recherche participative (MARP) gemäß, Vorbereitungsstudien im Rahmen einer Art „zielorientierter Projektplanung" durchgeführt.[131] In diesen Studien befragte man Bewohner etlicher Dörfer nach ihrer Arbeit, nach den dörflichen sozialen Strukturen, Dorfgeschichten, religiösen Zugehörigkeiten, nach Umweltbedingungen sowie nach Bedürfnissen und Problemen. Nach Einschätzung der Bedürfnislage und der Motivation der Bewohner wurden dann Dörfer ausgewählt, in denen man meist mit einem Projektpaket aus Mikrokrediten (Kreditstrukturen für Frauen), Nahrungssicherung (Getreidebanken mit Selbstverwaltung durch die Mitglieder und ein von ihnen gewähltes Komitee), Gesundheit (Aufbau kleiner Gesundheitszentren) und Alphabetisierung (Kurse für Erwachsene, unter anderem zur Verbesserung der Arbeit der lokalen Basisorganisationen) intervenieren wollte. Das wichtigste Prinzip ist also auch bei Aquadev, auf die Partizipation der Betroffenen zu setzen, sowohl in der Diagnosephase als auch bei der Planung und Umsetzung der Aktionen. Da man der eigenen Philosophie gemäß davon ausgeht, dass Entwicklung nur dann nachhaltig sein kann, wenn innerhalb der Zielgruppe soziale Kohäsion besteht, sollen sich diejenigen, die am meisten benachteiligt sind, zu Gruppen verbinden. Die Förderung der *initiatives de base* gilt als Mittel zur Herstellung dieser Kohäsion und damit der Partizipation, weshalb sie integraler Bestandteil jedes Projektes sein soll. Der Arbeitsansatz, der auf die Kombination aus Befragungen und daraus resultierenden Maßnahmen setzt *(approche recherche-action*, beziehungsweise *recherche appliquée)* nimmt

131 MARP entspricht ungefähr PRA, also dem Participatory Rural Appraisal; Zielorientierte Projektplanung (ZOPP), wie sie bei der GTZ betrieben wird, heißt hier *planification du projet par objectifs.*

im Statut von Aquadev eine wesentliche Stellung ein, da man sich so eine größere Nähe zu den tatsächlichen Problemen der Betroffenen und damit auch eine größere Anteilnahme von ihrer Seite erhofft.

Im Jahr 2001 arbeitete in jedem der verschiedenen Arbeitsbereiche (Nahrungssicherung, Gesundheit, Alphabetisierung und Mikrofinanzen) jeweils ein Team, das ein europäischer Entwicklungshelfer leitete. Während meiner Forschungszeit stellte Aquadev die meisten nichtnigrischen Helfer – waren in fast allen anderen Organisationen nur höchstens zwei Europäer angestellt, so arbeiteten bei Aquadev zeitweise fünf Europäer zeitgleich. Koordinator des Programms war ein Franzose mit einer bereits sehr langen Entwicklungshelferbiografie. Die anderen nichtnigrischen Mitarbeiter waren Belgier oder Franzosen, beziehungsweise eine in Belgien ausgebildete Marokkanerin, sie waren Mitte bis Ende 20 und für zwei von ihnen war Zinder der erste Arbeitsplatz, den sie im Rahmen der Entwicklungshilfe innehatten. Sie alle waren in der Organisation einem ihrem Studium thematisch entsprechenden Bereich zugeordnet. Da es auch für Aquadev explizites Ziel ist, die Projektarbeit in lokale Hände zu legen, war bei Aquadev in Zinder Ende des Jahres 2003 nur noch eine Europäerin angestellt.

Der im Jahr 1963 nach dem Vorbild des amerikanischen Peace Corps gegründete **Deutsche Entwicklungsdienst** (DED) arbeitet seit 1968 in Niger. Heute ist der DED einer der Ausführungsdienste der deutschen staatlichen Entwicklungszusammenarbeit, die Projekte in Niger sind allerdings auch anderweitig finanziert, durch den europäischen Entwicklungsfonds (FED) zum Beispiel oder die dänische Entwicklungskooperation. In Niger gilt der DED als NRO, weswegen ich ihn hier unter der Rubrik „internationale Nichtregierungsorganisationen und Qua-NGOs" abhandle. Im Jahr 2001 arbeiteten circa 26 Entwicklungshelfer für den DED in Niger, viele von ihnen in der Hauptstadt Niamey, in der sich das Landesbüro befindet. Zwei Entwicklungshelfer des DED arbeiteten 2001 in Zinder. Eine von ihnen war eine Deutsche Anfang 30, die erstmals im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit im Ausland tätig war und als Politologin (und Afrikanistin) für den Bereich „Einheimische Organisationen" *(Appui aux organisations de base)* eingestellt worden war. Dieses Programm zur Unterstützung einheimischer Organisationen in Zinder zählt zum neuen Schwerpunktthema des DED im Rahmen der „Armutsbekämpfung", es geht dabei um die Förderung zivilgesellschaftlicher Strukturen und Initiativen.[132] Der zweite DED-Mitarbeiter in Zinder war ein mit einer Nigrerin verheirateter Franzose Ende 30, der schon zuvor als Freiwilliger (AFVP) und Entwicklungshelfer in Westafrika gearbeitet hatte. Er war zuständig für den Bereich Ländliche Entwicklung und Ressourcenschutz und arbeitete zum Thema Viehhalter *(élévage)*, ein weiteres Schwerpunktthema deutscher Entwicklungskooperation und damit auch des DED in Niger, das sich dem Erhalt der natürlichen Lebensgrundlagen und der Förderung nachhaltiger Bewirtschaftung knapper Ressourcen wie Wasser, Acker- oder Weideland widmet. Mit diesem Bereich verbindet sich außerdem ein anderer aktueller Arbeitskontext des DED, nämlich jener der Konfliktvorbeugung und des Konfliktmanagements, da die Konflikte zwischen Viehhaltern und Ackerbauern in Niger mit seinen klimatisch bedingt nur eingeschränkten Anbau- und Weideflächen recht virulent sind.

132 Vgl. auch die Informationsbroschüre (DED – *Antenne de Zinder* 2001).

Die **Eden Foundation** wurde im Jahr 1985 gegründet, hat seit 1988 ihren Sitz in Zinder und arbeitet seitdem ausschließlich im Departement Zinder. In Norwegen und Schweden als Stiftung eingetragen, in Niger als internationale Nichtregierungsorganisation betrachtet, sieht sich die Eden Foundation laut ihrem Leiter eher als private Forschungseinrichtung denn als Entwicklungsorganisation. Neben der Forschung über Wachstumsbedingungen und der Nutzung lokaler Pflanzenarten auf Versuchsfeldern und dem Aufbau einer Pflanzendatenbank wird von dieser schwedisch-norwegischen Organisation auch eine Samenbank lokaler Pflanzenarten angelegt. Ihre übergeordneten Ziele lauten, die Desertifikation zu bekämpfen und die Abhängigkeit der nigrischen Bevölkerung von Lebensmittellieferungen in Dürrezeiten zu begrenzen, wozu die Eden Foundation beitragen will, indem man in Feldversuchen erforscht, welche Pflanzen im Sahel ohne Eingriff von außen wachsen – nur durch Direktsaat also, ohne Bewässerung und künstliche Düngung –, und wie sich diese Pflanzen nutzen lassen. Dabei verfolgt die Organisation die Idee, den Einheimischen auf Versuchsfeldern vorzuführen, dass es sinnvoll, profitabel und möglich ist, sich auf das eigene lokale Umweltwissen zu verlassen, um den Bauern so zu verdeutlichen, dass sie von den internationalen Interventionen unabhängiger werden und gleichzeitig auch die verwüstete Landschaft wieder bepflanzen können. Einerseits ist also auch hier das Motto, Hilfe zur Selbsthilfe zu leisten, andererseits betont der *Shop-window*-Ansatz (der Leiter der Eden Foundation bevorzugt den Begriff *passive transfer*) vor allem das Prinzip des Nichteingreifens von Organisationsseite. Den Grundsätzen der Eden Foundation gemäß will man die Nigrer nicht „manipulieren", ihnen also (außer den selbst erprobten Samen) weder etwas schenken noch ihnen „Projekte" aufzwingen, vielmehr soll versucht werden, ihre Neugier und Eigeninitiative durch die Versuchsfelder zu wecken – der Kontakt zur Organisation soll entsprechend von Seiten der Nigrer initiiert werden. Anfang der 1990er-Jahre hat dann aber auch die Eden Foundation begonnen, mithilfe von Animateuren die Menschen in ihrer Interventionszone aktiv zu beraten, zunächst in der Region Tanout nördlich von Zinder, später auch südlich von Zinder, und zwar sowohl bei Fragen zu Ackerbau und Direktsaat, aber auch zu Krankheiten, ihrer Vorbeugung und Behandlung.

Eden Foundation ist ein Familienunternehmen und arbeitet daher nur in Niger. Den Kern bildet eine schwedisch-norwegische Familie, die sich das Wissen um Pflanzen und Pflanzenschutz selbst angeeignet hat: der Direktor und seine Frau (sie waren zuvor Sozialarbeiter), eines, zeitweise zwei ihrer drei erwachsenen Kinder sowie die Schwester des Chefs und wiederum deren Ehemann, ein Agrarwissenschaftler. Im Jahr 2001 arbeitete außerdem noch eine holländische Mitarbeiterin für die Stiftung, die, anders als die Gründerfamilie dieser Organisation, eine akademische Ausbildung in tropischer Forstwirtschaft absolviert hatte. Die Europäer, die für diese Nichtregierungsorganisation arbeiten, erhalten im Unterschied zu den nigrischen Mitarbeitern kein Gehalt, sondern müssen sich vielmehr selbst um ihre Bezahlung kümmern, zum Beispiel durch Patenschaften im Heimatland. Die Forschung und die Projekte werden hauptsächlich durch die Eden-Stiftung selbst finanziert, das heißt, durch Spenden; bezuschusst wird die Arbeit aber auch durch

die staatliche norwegische Entwicklungsagentur NORAD (L'Agence Norvégienne pour le Développement International/Norwegian Agency for Development Cooperation).[133]

Global 2000 ist ein Programm des US-amerikanischen **Carter Center**, einer Nichtregierungsorganisation, die im Jahr 1982 durch den ehemaligen US-amerikanischen Präsidenten Jimmy Carter gegründet wurde und ein vielfältiges Arbeitsgebiet (nicht nur in Entwicklungsländern) abdeckt, wie beispielsweise die Förderung der Menschenrechte, Konfliktmanagement oder Gesundheit. In Niger liegt der Schwerpunkt des Programms Global 2000 auf Gesundheit, in der Region Zinder seit dem Jahr 1996 speziell auf dem Guinea Worm Eridication Program (GWEP). Dazu wird die ländliche Bevölkerung in Aufklärungskampagnen, die mit Hilfe von Animateuren durchgeführt werden, auf Vorkommen und Verbreitung des Guineawurms hingewiesen, außerdem werden präventive Maßnahmen erklärt, wie zum Beispiel der Gebrauch von Filtern. Zudem versucht man durch den Einsatz von Wasserpumpen und die chemische Behandlung von Stehendgewässern die Verbreitung des Parasiten einzudämmen. Die Leiterin von Global 2000 in Zinder im Jahr 2001 war eine US-Amerikanerin von Mitte 20, die diese Arbeit als Freiwillige des Peace Corps im Anschluss an ihren – dadurch verkürzten – Dorfaufenthalt ausübte. Ihre Arbeit bestand sowohl in der Koordination und Begleitung der Aufklärungskampagnen *(health education)* als auch in der Kooperation mit dem Gesundheitsamt des Departements (Direction Départementale de Service de la Santé) und dem für Wasserangelegenheiten zuständigen Amt. Finanziert wurde das Programm des Carter Center unter anderem auch durch Pharmafirmen, USAID und Spenden.

Helen Keller International (HKI) ist ebenfalls eine US-amerikanische Nichtregierungsorganisation, deren Zweigstelle in Zinder im Jahr 2001 von einer Peace-Corps-Freiwilligen geleitet wurde, die zuvor bereits zwei Jahre als Peace-Corps-Freiwillige in einem Dorf der Region gearbeitet hatte. Global 2000 und HKI waren im selben Haus untergebracht, und auch HKI arbeitet auf dem Gesundheitssektor, allerdings ausschließlich gegen Krankheiten, die, wie Trachoma oder Onchocerciasis, zu Blindheit führen. HKI ist im Jahr 1977 aus der American Foundation for Overseas Blind hervorgegangen und hat heute einen Sitz in Niamey sowie ein *field office* in Zinder. Schwerpunkt der Arbeit des Büros in Zinder ist die Verbreitung von Informationen über und die Bekämpfung von Trachoma, einer durch Bakterien verursachten Augenkrankheit, die zur Erblindung der Erkrankten führt. Die Ziele der 1997 ins Leben gerufenen Trachoma Task Force, zu der auch HKI in Zinder gehört, sind es vor allem, breite Gesundheitsaufklärung zu gewährleisten, Antibiotika im Krankheitsfall bereitzustellen sowie den Bewohnern der Region Zugang zu sauberem Wasser zu ermöglichen, da die krankheitsverursachenden Bakterien vor allem in verschmutzten Gewässern vorkommen. HKI in Zinder arbeitet dazu in erster Linie mit den Beamten des Gesundheitsamtes zusammen, hilft bei der Koordinierung von Maßnahmen und stattet sie materiell und finanziell aus.

Serving in Mission (SIM) (auch als Société International Missionaire übersetzt und früher Sudan Interior Mission genannt) ist eine protestantische Mission, die in Niger als internationale Nichtregierungsorganisation eingetragen ist. Seine Arbeit

133 Vgl. zu dieser Darstellung insgesamt die Selbstdarstellung (Eden Foundation 2000).

in Niger begann das Missionswerk bereits im Jahr 1924, und zwar in Zinder. Aus dieser Arbeit entwickelte sich in den 1960er-Jahren die L'Eglise Evangélique de la République du Niger (EERN), die heute circa 3000 Mitglieder haben soll und deren Gemeinden sich vor allem in den Departements Zinder und Maradi befinden. In den 1990er-Jahren spalteten sich mehrere christliche Gruppierungen von der EERN ab, und die Vertreter von SIM in Zinder, im Jahr 2001 ein britisches Ehepaar (mit zwei Söhnen), sahen es als eine ihrer Aufgaben, den Dialog und die Kooperation zwischen den Gruppierungen in der Region Zinder zu fördern. Die SIM-Missionare, die nach längerer Abwesenheit im Jahr 2001 die Arbeit des Missionswerkes in Zinder wieder aufnahmen, lebten nicht in Jeune Cadre, sondern bewohnten im Viertel Garin Malam das Grundstück eines ehemaligen, stadtbekannten italienischen SIM-Missionars, den man Malam Mourna nannte und der Anfang der 1990er-Jahre in Zinder verstarb, nachdem er dort über 30 Jahre gelebt hatte.[134]

Teil des Selbstverständnisses der britischen Missionare war es, sich in die lokale Lebensweise zu integrieren, was sie durch die Wahl dieses Wohnorts ebenso wie die Art der Kleidung und ihr Bemühen, Hausa zu lernen, zeigen wollten. Durch diese Nähe, so die Idee, wollte man die Zinderois zum Beispiel für die Mitarbeit an gemeinsamen Projekten gewinnen und mit ihnen sowohl in religiösen als auch in entwicklungsrelevanten Fragen in Austausch treten. Insgesamt sahen die SIM-Missionare, die im Jahr 2001 in Zinder lebten, weite Teile ihrer Arbeit vor Ort als Entwicklungsarbeit – weshalb ich sie hier auch aufführe. Die eher entwicklungsorientierten Arbeiten des Missionarsehepaars waren noch am Beginn, aber sie planten, auf dem recht großen Missionsgrundstück unter anderem ein kleines Gesundheitszentrum aufzubauen, da täglich mehrfach Besucher kamen und nach Medikamenten fragten, zudem planten sie die Einrichtung eines Jugendzentrums sowie die Bereitstellung von Arbeitszimmern mit elektrischem Licht, die es Schülern ermöglichen sollten, sich konzentriert und mit ausreichend Arbeitsmaterialien auf Prüfungen vorzubereiten.

134 Der Missionar hieß Leonardo Navarra und ist in Zinder als Malam Mourna („der lächelnde [oder auch „glückliche"] Herr") bekannt. Einerseits erzählt man viel von seiner Bescheidenheit und Großzügigkeit, auf der anderen Seite kursieren aber auch abenteuerliche Geschichten über den angeblichen Sklavenhandel, den er betrieben haben soll, indem er Jugendliche aus Zinder nach Italien verschleppte. Diese Geschichten mögen auf dem Umstand gründen, dass Malam Mourna sich um Straßenkinder kümmerte, mehreren Jugendlichen Unterkunft gewährte und ihnen Ausbildungen ermöglichte. Einer dieser Jugendlichen scheint zudem durch seine Hilfe nach Italien gekommen zu sein und dort eine Arbeit gefunden zu haben. Neben Straßenkindern kümmerte sich der Missionar vor allem um Leprakranke in Zinder. Heute existiert in Italien eine NRO (Associazione Missionaria „Malam Mourna"), die mit Spendengeldern Familien in Zinder unterstützt und deren Vertreter, laut der SIM-Missionare, einmal jährlich anreisen, um hohe Geldsummen an „Bedürftige" zu verteilen – sehr zum Ärger der SIM-Missionare, da dies ihrem partizipativen Vorgehen natürlich grob zuwiderläuft. Seit ein paar Jahren befindet sich in Malam Mournas letztem Wohnhaus ein Restaurant, das seinen Namen (Restaurant Malam Mourna) trägt und, ganz in der Nähe des französisch-nigrischen Kulturzentrums (CCFN) gelegen, zu denjenigen zählt, die häufig von *expats* besucht werden.

Die **SNV Organisation Néerlandaise de Développement** wurde 1965 zunächst als holländisches Freiwilligenprogramm (SNV: Stichting Nederlandse Vrijwilligers) gegründet und arbeitet seit dem Jahr 1978 in Niger. Mitte der 1980er-Jahre wandelte sich die SNV unter Beibehaltung des Namens zum holländischen Entwicklungsdienst, der Fachkräfte entsendet, und wurde dann im Jahr 1991 zu einer sogenannten Qua-NGO umgeformt, einer Organisation also, die ihre Politiken zwar relativ autonom formuliert und umsetzt, aber dennoch in erster Linie vom holländischen Entwicklungsministerium finanziert wird. Inzwischen wurde die SNV privatisiert und ist seit Januar 2002 eine Nichtregierungsorganisation, deren Finanzierung nun unter anderem auch über Gelder der EU, der Banque Africaine de Développement (BAD) oder des Programme des Nations Unis pour le développement (PNUD), also des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen, gewährleistet wird. Auch die Arbeitsfelder der SNV standen im Jahr 2001 sämtlich im Rahmen der „Armutsbekämpfung" und umfassten Bereiche wie Sensibilisierung der Zielgruppen und der eigenen Mitarbeiter in *Gender*-Fragen, *capacity building* vor allem bei intermediären Organisationen auf der Ebene zwischen nationalen Verwaltungseinheiten und lokaler Bevölkerung sowie Unterstützung von Dezentralisierungsprozessen, unter anderem durch die Förderung der Kommunikation zwischen zivilgesellschaftlichen, staatlichen und internationalen Akteuren. In diesem Sinn unterstützte die SNV in Zinder zum Beispiel mit dänischer Finanzierung (und in informeller Zusammenarbeit mit dem DED) den Aufbau eines Ausbildungs- und Austauschzentrums für lokale Organisationen (Centre d'Appui aux Formations et Organisations Intermédiaires, CAFOI). Zudem baute die SNV im Jahr 2001 lokal verwaltete Radiostationen in dörflichen Gemeinschaften auf und bildete im Rahmen eines Getreidebankenprojektes Nichtregierungsorganisationen und bäuerliche Kooperativen in Sachen Planung, Buchhaltung und Organisation aus. In Zusammenarbeit mit lokalen Nichtregierungsorganisationen startete die SNV in der Region Damergou (nördlich von Zinder) zudem ein Pilotprojekt für *écoles communautaires*, und im Kontext ihres Einsatzes für Menschenrechte unterstützte die SNV Zinder eine nigrische Nichtregierungsorganisation beim Aufbau von juristischen Beratungsstellen vor allem für Frauen *(cliniques juridiques)*. Diese Beratungsstellen sollten neben rechtlicher Hilfe und Information auch Wissen über die angestrebten Dezentralisierungsmaßnahmen der nigrischen Regierung verbreiten.[135]

Die SNV gehört mit einer viele Angestellte umfassenden Hauptstadtzentrale zu den großen internationalen Nichtregierungsorganisationen in Niger. Als Programmkoordinatorin in Zinder fungierte bis Juli 2001 eine als Entwicklungssoziologin in Wageningen ausgebildete Holländerin, die bereits elf Jahre in Niger verbracht hatte, allerdings erst seit 1999 in Zinder arbeitete. Im Jahr 2001 kehrte sie mit ihrer Familie – ihrem Ehemann aus Burkina Faso und ihren drei gemeinsamen Kindern – nach Holland zurück. Sie wurde zeitweilig durch einen zentralafrikanischen Soziologen ersetzt, bis Anfang des Jahres 2002 ein anderer Holländer die Koordinatorenstelle übernahm. Ein weiterer Europäer, ein mit einer Nigrerin verheirateter, (holländischstämmiger) Franzose und ehemaliger Freiwilliger (AFVP) in Niger, arbeitete zudem als *assistant technique junior* für das CAFOI-Projekt, und

135 Vgl. zu den Projekten des SNV Niger auch die Selbstdarstellung (SNV Niger 2001).

die unter Africa '70 schon genannte Französin arbeitete zunächst bei der SNV als *assistante technique*.

SOS Sahel GB (beziehungsweise **UK**) ist eine im Jahr 1985 gegründete britische Nichtregierungsorganisation, die seit der Dürre der 1980er-Jahre ihr Ziel darin sieht, die Lebensumstände der Bewohner der Sahel-Region zu verbessern. Dieses Ziel soll vor allem dadurch erreicht werden, dass den Einheimischen dasjenige Wissen um die rechtlichen, institutionellen und organisatorischen Möglichkeiten an die Hand gegeben wird, das sie zu lokalem Management „ihrer" natürlichen Ressourcen befähigt. Die Zentrale der Organisation lag 2001 in London, Länderbüros gab es jeweils in den Ländern Eritrea, Äthiopien, Sudan, Mali und Niger. Diese Länderbüros sollten in ihrer Arbeit, das heißt, in den Prinzipien, Strategien und Zielen, allerdings weitgehend unabhängig von der Zentrale sein, um zu gewährleisten, dass sie sich den lokalen Besonderheiten anpassen können, anstatt starr vorgegebenen Strategien und Zielen folgen zu müssen. Nach dem Jahr 2002 wandelte sich SOS Sahel GB von ihrem Status als Zentrale der Nichtregierungsorganisation in London zu einer „Partnerorganisation", einem Zusammenschluss aus fünf Nichtregierungsorganisationen (der African Drylands Alliance). In erster Linie bedeutet dies, dass nun nicht mehr die Zentrale die Organisation und Distribution der Finanzen übernimmt, sondern die einzelnen Länderbüros größtenteils selbst für ihre finanzielle Ausstattung sorgen müssen.

In Niger arbeitet SOS Sahel GB seit dem Jahr 1991 ausschließlich in der Region Zinder und von Anfang an unter der Leitung eines britisch-holländischen Ehepaars (mit drei Kindern im Jahr 2001). Ebenso wie das Gründerehepaar der Eden Foundation betonen auch die Betreiber von SOS Sahel GB in Zinder, dass sie ihre Arbeit als ihren *way of life* betrachten und deshalb bereits so lange in Zinder lebten – deutlich länger jedenfalls als Entwicklungshelfer dies üblicherweise tun, die ja meist nur mit Zwei- oder Dreijahresverträgen arbeiten. Im Rahmen der Themen Dezentralisierung, Nahrungssicherung und Armutsbekämpfung liegt der Arbeitsschwerpunkt von SOS Sahel GB in Zinder auf der Förderung einer dezentralen und geteilten Verwaltung natürlicher Ressourcen in ausgewählten Projektregionen und darauf, die Partizipation aller betroffenen Akteure an dieser Verwaltung zu ermöglichen, wobei dies wiederum durch die Befähigung der Akteure im Sinne des *capacity building* gewährleistet werden soll. Grundsätzlich wird im Büro Zinder lokales Management natürlicher Ressourcen sehr viel stärker als soziale Angelegenheit betrachtet denn als technische, weshalb man den Projektauftrag vor allem auch darin sieht, Kommunikationsforen für alle Betroffenen zu schaffen, Kontakte zwischen den beteiligten Akteuren unterschiedlicher Ebenen (Regierungsstellen, kommunale Verwaltung, Dörfer, Individuen) herzustellen und die Akteure über die Rechtslage, Verantwortlichkeiten und institutionellen Verfahrensweisen aufzuklären. Insgesamt versteht man Entwicklungsarbeit also auch hier als *facilitation process*, der den Nigrern auf lange Sicht ermöglichen soll, Eigeninitiative für Entwicklungsaufgaben zu ergreifen, und der zunächst ihr Selbstvertrauen in die eigenen Möglichkeiten stärken soll. Der im Kontext von *capacity building* propagierte *learning-by-doing*-Ansatz soll sich, nach Ansicht der Projektleiter, sowohl auf die lokale Bevölkerung als auch auf sie selbst beziehen, weshalb sie ihre Programme auch als Verbindungsglieder zwischen Forschung und Projektmaßnahmen betrachten *(action-research-programme)* und Partizipation dabei als ihr eigenes experimentelles und langfristiges Zusammenarbeiten mit lokalen Gruppen deuten. Im

Jahr 2001 arbeitete SOS Sahel GB-Niger an einem Projekt zum kommunalen Management von Gebieten, die durch vorhergehende Projekte wiederaufgeforstet worden waren, deren Nutzungs- und Besitzrechte durch die Umstrukturierungen im Zuge der Dezentralisierung aber ungeklärt geblieben waren und nun neu geregelt werden sollten. Zudem arbeitete SOS Sahel GB-Niger an einem Projekt zum Management kommunaler sylvo-pastoraler Flächen, die durch die Ausbreitung des Ackerlandes als bedroht gelten.[136]

World Vision (Vision Mondiale) ist eine im Jahr 1950 gegründete internationale, ursprünglich US-amerikanische Nichtregierungsorganisation, die sich als christliche Hilfs- und Entwicklungsorganisation beschreibt und ihren Auftrag vor allem in der Verbesserung der Situation von Kindern in Drittweltländern sieht. World Vision arbeitet seit 1995 in Niger, Hauptsitz ist Niamey. Die Zweigstelle Zinder hatte über lange Jahre mit Problemen und häufigen Leitungswechseln zu kämpfen, was den Aufbau kontinuierlicher Projekte wohl behinderte. Im Jahr 2001 arbeitete in Zinder ein amerikanischstämmiger, im Libanon und in Deutschland aufgewachsener, dann wieder in den USA lebender Programmleiter, der sich sowohl als US-Amerikaner als auch als „amerikanischer Libanese" definierte. Zeitweise half zudem ein belgischer Krankenpfleger bei World Vision aus, der als Partner einer Angestellten von Aquadev zunächst nur mit ihr ausgereist war. Laut Programmleiter war für World Vision Zinder der Anspruch, spirituellen Beistand zu leisten, vorerst nicht primär. Auch für diese Organisation stand die Maxime im Vordergrund, die Partizipation der lokalen Bevölkerung zu fördern. Dies versuchte man zum Beispiel beim Bau eines kleinen Krankenhauses im Rahmen eines *food-for-work*-Programmes, bei dem Einheimische zur Mitarbeit animiert werden, indem sie im Gegenzug Nahrungsmittel erhalten. Eine andere Maßnahme, die die Beteiligung und Verantwortung der Nigrer stärken sollte, war es beispielsweise, von den dörflichen Zielgruppen „Entwicklungsdorfräte" *(conseil villageois de développement)* gründen zu lassen, die dann die von World Vision eingerichteten Getreidebanken verwalten sollten.[137] Um die Arbeit zu organisieren, waren die Mitarbeiter von World Vision in drei *Area Development Projects* aufgeteilt, in denen jeweils eine „Feld-Mannschaft", instruiert durch die Büromannschaft in Zinder, vor Ort mit den jeweils neu gegründeten Basisgruppen zusammenarbeiten sollte.

Im Mittelpunkt anderer Projekte standen im Jahr 2001 Nahrungsmittelhilfen und die gesundheitliche wie schulische Betreuung von Kindern, für die in den Industrieländern Patenschaften übernommen worden waren und für die also regelmäßig gespendet wurde. Die Arbeit von World Vision wird vor allem durch private Spenden von Einzelpersonen, Unternehmen, Stiftungen oder anderen Organisationen finanziert, in kleinerem Maße auch von multilateralen Agenturen oder Regierungsstellen. Einige dieser Spenden sind Materialspenden wie Kleidung

136 Vgl. zur Arbeit von SOS Sahel GB-Niger auch die Selbstdarstellungen (SOS Sahel GB-Niger 2001).

137 Unzufrieden mit der Partizipation der lokalen Bevölkerung beim Bau von Brunnen, dachte der Programmleiter während eines Gesprächs mit mir laut darüber nach, auf diese Beteiligung doch wieder ganz zu verzichten und stattdessen auf die Kooperation mit den in Zinder arbeitenden chinesischen Ingenieuren zurückzugreifen.

oder Medikamente, die dann von World Vision in ihren Interventionszonen verteilt werden.

Missionswerke

In Zinder haben verschiedene christliche Missionen einen Sitz, denen meist europäische Christen vorstehen. Neben SIM, auf die ich weiter oben bereits eingegangen bin, möchte ich hier nur die aus Norwegen stammende, seit dem Jahr 1991 existierende evangelikale Mission **World Outreach Mission (WOM)** im Viertel N'wala nennen. Diese Mission ist vor allem in Niger, Nigeria, Mali und Mauretanien tätig und nach Aussage eines Missionars war Zinder viele Jahre eines der „Hauptquartiere" in Afrika, was sich nun aber langsam ändern soll. Die kleine Mission wird entweder von afrikanischen, oft nigerianischen, Christen oder von Europäern, meist Norwegern, geleitet (Ende des Jahres 2001 übernahm ein norwegisches Ehepaar die Leitung). Auch schon lange in Zinder ansässig ist die **Mission Catholique**, die im Kontext meiner Arbeit zumindest erwähnt werden sollte, da in der Schule der Mission Catholique zum einen französische Schwestern unterrichten[138] und diese Schule zum anderen diejenige ist, auf die die (wenigen in Zinder lebenden) Kinder von Entwicklungshelfern gehen, sofern sie nicht zu Hause privat, mit Hilfe von Fernstudienmaterialien unterrichtet werden.

Staatliche oder multilaterale Programme

Unter diesem Stichwort möchte ich die Arbeitsstellen von Entwicklungshelfern in Zinder anführen, die entweder Nebenstellen staatlicher Entwicklungsagenturen beziehungsweise staatlicher Programme europäischer Geberländer sind oder die Zweigstellen multilateraler Organisationen, meist Sonderorganisationen der Vereinten Nationen, sind.

Appui danois au développement rural (ADDR), (Cellule de coordination danoise administration/coordination) ist ein Koordinationsbüro des Entwicklungsprogramms DANIDA des dänischen Außenministeriums. ADDR koordiniert und verwaltet in Zinder die dänische Unterstützung verschiedener Projekte unterschiedlicher nationaler Nichtregierungsorganisationen sowie verschiedener Unterprojekte internationaler Organisationen in den Regionen Zinder und Diffa. Gefördert werden vor allem Maßnahmen in den Schwerpunktbereichen nachhaltiges Management natürlicher Ressourcen, Aufbau lokaler Kredit- und Sparstrukturen *(mutuelles)*, Förderung landwirtschaftlicher Produktion und Viehzucht sowie die Unterstützung lokaler Organisationen *(organisations intermediaires)* in Zinder und Diffa. Grundsatz bei der Unterstützung solcher Projekte ist, dass durch partizipatives Vorgehen Nigrer für ihre eigene Verantwortung sensibilisiert und ihre Fähigkeiten so weit gefördert werden, dass sie zukünftig eine aktive Rolle in Entwicklungsprozessen spielen können. Sehr wesentlich bei der Verfolgung der Maximen Partizipation und *capacity building* ist auch hier die obligatorische Einbeziehung

138 Die Direktorin der katholischen Missionsschule, Schwester Marie-José, verließ im Jahr 2002 Niger, nachdem sie dort 29 Jahre verbracht hatte.

lokaler Organisationen in die Projektabläufe, egal ob das nun Nichtregierungsorganisationen, Dorfgruppen oder Kreditgemeinschaften sind.

Bis November 2001 leitete eine dänische Ethnologin das Koordinationsbüro in Zinder, die davor in Burkina Faso bei Tuareg geforscht hatte – unter anderem über deren Umgang mit Entwicklungshilfeprojekten. Dann wurde die Büroleitung für zwei Jahre von einer nach Dänemark ausgewanderten Kanadierin und Ende des Jahres 2003 von einem Belgier übernommen.

Das schon erwähnte **Centre Culturel Franco-Nigerien (CCFN)** stellt insofern eine Form der französischen Entwicklungszusammenarbeit dar, als es die von der französischen Direction Général de la Coopération Internationale et du Développement (DGCID) ausgehende Entwicklungspolitik umsetzt, nach der die Entwicklungszusammenarbeit sowohl auf einer ökonomischen, sozialen und politischen, als auch auf einer sprachlichen und kulturellen Ebene verlaufen soll. Wesentlicher Bestandteil dieser entwicklungspolitisch motivierten Kulturpolitik ist dabei die Idee der Francophonie, also der Förderung französischer Sprache und Kultur im Ausland. Für Zinder hat dies zur Folge, dass das CCFN durch die Bereitstellung einer Bibliothek, durch französischsprachige Lese-, Schreib- und Gesangswettbewerbe, durch privaten Sprachunterricht sowie durch wöchentliche Kino- oder Theaterveranstaltungen den Gebrauch der französischen Sprache fördern will und zudem versucht, die „kulturelle Entwicklung" in Niger sowohl durch die Unterstützung lokaler Kulturschaffender als auch durch die Verbreitung zeitgenössischer französischer Kunst und Kultur voranzutreiben. Was das CCFN über die regelmäßigen Leistungen und Veranstaltungen hinaus anbietet, hängt sowohl vom Budget als auch vom Direktor beziehungsweise der Direktorin des Zentrums ab.[139] War zu Beginn meiner Forschung ein Historiker mit Mitte 30 Leiter des CCFN, der vor allem außerschulischen Sprachunterricht und den Umgang mit Computern förderte sowie ab und an westafrikanische Musikgruppen einlud, so waren die Schwerpunkte seiner Nachfolgerin, einer Lehrerin, die das CCFN ab September 2001 leitete, Tanz- und Theaterworkshops für Jugendliche in Zinder. Bis Februar 2001 arbeitete zudem eine mit einem Zinderois verheiratete Französin im Schulungsbereich des CCFN. Als Hausa sprechende Afrikanistin hatte sie parallel zu ihrer Arbeit zunächst versucht, den Entwicklungshelfern durch „interkulturelle Trainings" die lokale „Kultur" und vor allem die Sprache Hausa ein wenig näher zu bringen, musste dieses Projekt jedoch nach einigen Kursen für Angehörige des Peace Corps aufgeben, da sich keine anderen Entwicklungshelfer zu den Kursen angemeldet hatten. Nachdem ihr Vertrag ausgelaufen war, ist sie mit ihrer Familie nach Frankreich zurückgekehrt. Ungefähr mit dem Arbeitsbeginn der neuen Direktorin wurde der Etat des CCFN Zinder erheblich gekürzt und sogar die Schließung des Zentrums erwogen, die dann aber doch abgewendet wurde. Daher exis-

139 Viele der europäischen Entwicklungshelfer besuchten regelmäßig die Filmvorführungen und spotteten, dass man in Zinder nur die „Reste" aus Frankreich zu sehen bekomme, also die französischen Filme, die in Frankreich selbst nicht erfolgreich und die Vorführrechte daher billig gewesen wären. Jenseits der Frage, ob sich dies tatsächlich so verhält, zeigt der Spott, dass viele Entwicklungshelfer die französische Kulturpolitik eher als Resteverwertung belächeln und vor allem, dass sie ihr Leben in Zinder, als eines „ab vom Schuss" wahrnehmen.

tiert das CCFN Zinder auch heute noch, wenn auch mit reduziertem Programm und in anderen, kleineren Räumlichkeiten als noch im Jahr 2001.

Zusätzlich zu ihrer Funktion als Leiter des Kulturzentrums fungierten beide Direktoren des CCFN auch jeweils als Honorarkonsulin, beziehungsweise Honorarkonsul Frankreichs in Zinder. Eine Aufgabe, die bei den wenigen französischen Staatsbürgern in Zinder nicht allzu umfangreich ist, die aber auch gelegentlich repräsentative Pflichten mit sich bringt, formelle Einladungen von Botschaftsangehörigen aus Niamey zum Beispiel oder den Empfang ausgewählter Gäste am Nationalfeiertag. Sowohl der Leiter wie auch die ihm nachfolgende Leiterin bewohnten daher das Haus des Honorarkonsuls in Zinder. Auch dieses Haus steht im Viertel Jeune Cadre und fällt insofern auf, als eine französische und eine Europa-Flagge im besonders großen Garten aufgestellt sind, die beide über die lokal üblichen hohen Außenmauern hinweg zu sehen sind.

Programme Alimentaire Mondial (PAM) beziehungsweise **World Food Programme** (WFP), das Welternährungsprogramm, im Jahr 1963 von UN und der UN-Organisation FAO gegründet, war in Zinder während meiner Forschung durch einen Madagassen vertreten, der in Zinder irgendwo zwischen Weiß-Sein und Afrikaner-Sein eingeordnet wurde, im Privaten selbst jedoch kaum Kontakt mit „Weißen" pflegte. Im Mittelpunkt der Arbeit von PAM Zinder, die mehrere Departements umfasste, standen Nahrungsmittelhilfen, wie zum Beispiel die Verteilung von Hirse während der jährlichen Krisenzeiten[140] oder die Erstauffüllung von Getreidebanken: Dabei arbeitete PAM mit einigen internationalen Nichtregierungsorganisationen in Zinder zusammen, die ebensolche Getreidebankenprojekte betrieben (wie Africa '70 oder Aquadev). Außerdem unterstützte PAM zeitweise die Kantine einer Schule für benachteiligte und behinderte Kinder, die von einer nigrischen Nichtregierungsorganisation (Niger Amitié) geleitet wurde. Auch der Leiter des PAM in Zinder legte bei seiner Arbeit Wert auf den Grundsatz der Partizipation, den er in *food-for-work*-Programmen oder in der Arbeit lokaler Verwaltungskomitees von Getreidebanken realisiert sah.[141]

Nichteuropäische, nicht-US-amerikanische Projekte, Programme oder Organisationen

Der Vollständigkeit halber und um zu zeigen, auf wen sich die Zinderois beziehen, wenn sie von „Chinesen" und „Arabern" sprechen, möchte ich hier nun kurz auch

140 Diese Krisenzeiten beginnen meist im Juni, wenn mit der Feldarbeit begonnen wird und die Hirseernte vom letzten Jahr fast immer schon verbraucht ist. Mit der neuen Ernte im September/Oktober entspannt sich die Ernährungslage dann meist wieder.

141 Noch wichtiger als die Arbeit für PAM, so erschien es mir, war dem Leiter seine Arbeit mit Kindern in seiner Freizeit: So rief er zum Beispiel eine Mädchen-Volleyballmannschaft ins Leben, die er trainierte. Unter anderem verfolgte er damit das pädagogisch-emanzipatorische Ziel, den Mädchen Selbstbewusstsein sowie Gefühle von Würde und gegenseitigem Respekt zu vermitteln, die seiner Ansicht nach im Kontext von jahrzehntelanger Armut und Abhängigkeit in Niger verloren gegangen waren und den Kindern daher von ihrer sozialen Umwelt nicht vermittelt werden.

einige Projekte, Programme oder Organisationen nennen, in denen im Jahr 2001 nichteuropäische beziehungsweise nichtamerikanische Entwicklungshelfer arbeiteten.

Der japanische Freiwilligendienst **Japanese Overseas Cooperation Volunteers** (JOVC) des staatlichen japanischen Entwicklungsdienstes (JICA) hat in Zinder ein Koordinationsbüro, allerdings nicht im Viertel Jeune Cadre. Ähnliches wie für den Peace Corps gilt für den JOVC: Auch hier sind die Freiwilligen zwei Jahre im Land, sollen möglichst in intensivem Kontakt mit der lokalen Bevölkerung stehen und kleine Projekte unterstützen, die von ihren Gastgebern in Eigeninitiative vorgeschlagen wurden. Die japanischen Freiwilligen waren selten dauerhaft in der Stadt und hatten nur sehr sporadische Kontakte zu den Zinderois, den europäischen oder amerikanischen Entwicklungshelfern; sie sind in der Stadt nicht sehr bekannt und werden deswegen von vielen Zinderois als „Chinesen" kategorisiert.

Chinesische Ingenieure, entsandt von der bilateralen chinesischen Entwicklungskooperation, arbeiteten im Departement Zinder im Jahr 2001 vor allem im Bereich der Wasserinfrastruktur, bauten zum Beispiel Brunnen in ländlichen Gebieten oder organisierten die Wasserversorgung kleinerer Orte.[142] Die „Partizipation" in diesen auf Techniktransfer ausgerichteten Projekten beschränkte sich auf die nigrischen Arbeiter, die auf diese Weise einen begehrten Arbeitsplatz erhielten, und auf die Teilfinanzierung der Brunnen, die von den lokalen Nutznießern zu leisten ist.

Im Nationalkrankenhaus von Zinder arbeiteten während meiner Forschung zudem ein bis zwei chinesische Ärzte und auch alle sechs **kubanischen Ärzte und Ärztinnen** (drei Männer, drei Frauen), die im Jahr 2001 in Zinder lebten waren dort tätig. Kuba ist erst seit 1994 durch personelle Zusammenarbeit in Niger präsent, und die Zusammenarbeit in Zinder findet bisher nur im Gesundheitswesen statt. Die Fachkräfte werden durch Kuba allerdings nur teilfinanziert, der Niger muss im Sinn der geteilten Verantwortung den restlichen Beitrag leisten, worin er wiederum von anderen Geberländern (wie zum Beispiel Deutschland) unterstützt wird. Die Kubaner in Zinder litten unter zum Teil erheblichen finanziellen Engpässen, da der kubanische Beitrag zu ihrem Gehalt längere Zeit ausblieb. Ein Umstand, der schließlich dazu führte, dass einige von ihnen nach einem Heimaturlaub nicht mehr nach Zinder zurückkehrten.[143]

Für ein **libysches Kulturzentrum** in Zinder arbeiteten im Jahr 2001 drei Libyer. Ihre Aufgabe war, ähnlich wie die des CCFN, die „kulturelle Entwicklung" zu fördern, was unter anderem die Organisation finanzieller Unterstützung für den Bau und die Restaurierung von Moscheen beinhaltete. Dieser Arbeitsschwerpunkt und die häufige Anwesenheit der Angestellten des Kulturzentrums im Club, rief bei einigen europäischen Entwicklungshelfern ironisch-kritische Bemerkungen

142 Auch die Wasserversorgung der Stadt Zinder ist seit Jahrzehnten ein problematisches Projekt, an dem bereits die deutsche Gesellschaft für technische Zusammenarbeit (GTZ) gearbeitet hat und das im Jahr 2002 von chinesischen Ingenieuren in die Hand genommen wurde.

143 Anders als die chinesischen und japanischen Kräfte oder der madagassische Entwicklungshelfer waren zwei der kubanischen Ärzte ab und an Besucher des Clubs und hatten dadurch engeren Kontakt zu den europäischen Entwicklungshelfern.

über die Art und die Qualität der Arbeit hervor, da sie diese in keiner Weise, als „entwicklungsförderlich" verstanden.

Insgesamt arbeiteten zur Zeit meiner Forschung im Durchschnitt circa 30 Europäer und US-Amerikaner in der Entwicklungskooperation in Zinder. Da es im Rahmen dieser Arbeit relativ häufig zu Wechseln kommt, lebten je nach Monat einmal weniger (28), einmal mehr (31) Entwicklungshelfer in Zinder. Außerdem wohnten, je nach Zeitpunkt, noch zwischen sieben und zehn weitere Europäer oder US-Amerikaner in der Stadt, die sich entweder als mitausreisende Partner, Missionare, katholische Schwestern oder französische Pensionäre in Zinder aufhielten. Auch diese wurden natürlich als „Weiße" wahrgenommen, und selbst wenn sie nicht direkt in der Entwicklungskooperation arbeiteten, so wurden sie von den Zinderois doch prinzipiell diesem Kontext zugeordnet.[144]

„Partizipative Entwicklung" in Zinder: Handlungsmaximen und die Rolle der Entwicklungshelfer

Neben der finanziellen und der, seit Mitte der 1980er-Jahre allerdings rückläufigen, technischen Entwicklungszusammenarbeit ist in Niger die personelle Zusammenarbeit von großer Bedeutung. Zwar ist auch in Niger das offizielle Ziel der meisten internationalen Organisationen, die Zahl der entsandten Fachkräfte, Berater, Entwicklungshelfer und Freiwilligen letztlich zu reduzieren, um vermehrt lokale Kräfte einzusetzen, doch spielen die Entwicklungshelfer im Augenblick hier noch eine wichtige Rolle in der Entwicklungshilfe.[145] Entwicklungshelfer in Zinder und Niamey begründeten dies mir gegenüber damit, dass gut ausgebildete lokale Fachkräfte in Niger noch selten und lokale Organisationsstrukturen, wenn sie denn überhaupt vorhanden seien, noch zu ineffektiv arbeiteten. Daher definierten Entwicklungshelfer ihre Arbeit in erster Linie über ihre Rolle als fachliche Berater, Vermittler, Moderatoren oder Organisatoren bei der Förderung zivilgesellschaftlicher Strukturen und Initiativen, bei den Prozessen partizipativer Entwicklung also. Der Überblick über die Organisationen, ihre Arbeitsschwerpunkte und die verfolgten Entwicklungsstrategien zeigt deutlich, wie sehr der Entwicklungsansatz „partizipative Entwicklung" während des Zeitraums meiner Forschung im Kontext der internationalen Entwicklungszusammenarbeit in Zinder dominierte: Den Organisationen zufolge sollten, unter der generellen Zielsetzung einer Verbesserung der bestehenden Umstände, Wissen und Techniken in den Niger transferiert werden, um es kurz- und langfristig zu ermöglichen, dass Nigrer zur Verbesserung ihrer Umstände selbst beitragen. Nicht nur sollten materielle Ressourcen, wie Geld, Getreide, Brunnen oder technische Geräte, zur Verfügung gestellt werden, sondern

144 Die Kinder aus nigrisch-französischen Ehen sind zwar meist Franzosen, also „Europäer", werden vor Ort aber nicht prinzipiell als „Weiße" kategorisiert und wurden daher von mir hier nicht mitgerechnet.

145 Mark Schacter vom Institute on Governance in Ottawa schreibt zum Beispiel: „development assistance agencies must see their objective, ideally, as being to put themselves out of business" (Schacter 2000: 5).

immer auch im Sinne der Selbstverantwortlichkeit nützliche Techniken vermittelt werden, wie beispielsweise Verwaltungs-, Selbstorganisations- oder Konfliktlösungstechniken oder auch Techniken des Geldsparens und des Erosionsschutzes. Mit der Einführung in solche Techniken und vor allem in das damit verbundene Wissen um ihren Nutzen und ihre Nutzung sollten die Nigrer zudem für verschiedene Themen sensibilisiert werden: für Frauenrechte und Frauenförderung zum Beispiel, für die Vorteile der Schulbildung und der Familienplanung, für demokratische Organisations- und Entscheidungsfindungsprozesse sowie für zivilgesellschaftliches Engagement im Allgemeinen. Denn nicht nur das Fehlen zivilgesellschaftlicher Strukturen glaubte man in Niger und damit auch in Zinder feststellen zu können, sondern überhaupt einen Mangel an Überzeugung für ihre Notwendigkeit. Durch die Sensibilisierung für solche Themen erhoffte man sich also, bei den Nigrern ein Bewusstsein für diejenigen Ideen zu schaffen, die die Organisationen oder Geldgeber für das Entstehen und das Begehen eines „eigenen" nigrischen Entwicklungsweges für besonders wichtig halten. Die nichtlokalen Fachkräfte sollen dabei ihr Potential einerseits *für die*, andererseits aber auch *mit den* zu Entwickelnden in den Prozess der Entwicklungsarbeit einbringen, und zwar so, dass es diesen sowohl geistig als auch praktisch dabei hilft, selbst handlungsfähig zu werden, sodass sie schließlich gemeinsam mit den Entwicklern das Ziel einer „Verbesserung" der bestehenden Umstände verfolgen können. Die Methoden und Ziele partizipativer Entwicklung werden also auch in Zinder dadurch charakterisiert, dass zum einen die Einheimischen Verantwortung übernehmen, zum anderen Helfer und Einheimische in gegenseitigen Austausch treten und partnerschaftlich für ein gemeinsames Ziel zusammenarbeiten sollen.

Allerdings ist partizipative Entwicklung natürlich auch in der Entwicklungslandschaft Zinder kein einheitliches Ideensystem, kein eindeutiges Ziel oder stimmiges Methodengefüge, das von allen Entwicklungshelfern oder Projekten gleichermaßen ausgedeutet und verfolgt würde. Partizipation der Nigrer an Entwicklungsmaßnahmen bedeutet auch in Zinder unterschiedliche Dinge: beispielsweise, dass die lokale Bevölkerung ihre Bedürfnisse im Rahmen kurzer Forschungsumfragen formulieren soll, dass sie sich finanziell und mit ihrer Arbeitskraft an den Projekten beteiligen muss, dass Dorfbewohner Komitees gründen sollen, die beispielsweise der Selbstverwaltung gemeinschaftlichen Besitzes dienen, dass lokale Nichtregierungsorganisationen Projekte entwerfen, Selbsthilfegruppen sich gründen oder auch dass staatliche Behörden sich von Entwicklungshelfern beraten lassen. Partizipative Entwicklung stellt also auch in Zinder ein ganzes Set von Ideenfragmenten dar, das sich je nach Organisation, Zielgruppe, Projektart oder geplanter Anwendungsebene – staatliche Institutionen, Nichtregierungsorganisationen, Dorfkomitees, Basisinitiativen – anders zusammensetzt und anders praktiziert wird. Dennoch aber spiegelt sich gerade in der Omnipräsenz der auch in Zinder vertretenen partizipativen Entwicklungsvorstellung trotz ihres „unordentlichen" Charakters der umfassende und dogmatische Geltungsanspruch dieser Entwicklungsvorstellung als der prinzipiell einzig Richtigen ebenso wider wie diejenige Denkfigur, die ihr grundsätzlich zugrunde liegt. Weshalb sich dann auch in Zinder die dieser Vorstellung inhärenten paradoxen Anforderungen an die Entwickler finden, nämlich das Ziel, nach vorgegebenen Maßstäben zu verändern und dabei gleichzeitig die Eigenheit der anderen nicht nur nicht zu verletzen, sondern sie als Ressource für eben diese Veränderungen zu nutzen. In partizipativ

gedachten Entwicklungsbeziehungen sollen die zu Entwickelnden also nicht passiv bleiben, wozu sie aus Sicht der europäischen und US-amerikanischen Entwicklungshelfer durch das *top-down*-Vorgehen der chinesischen oder auch arabischen Projekte in Zinder gezwungen werden. Außerdem sollen die Entwickler nicht instruieren, sondern gemeinsam mit den „Leuten vor Ort" die Ziele und Einzelschritte der Projekte er- und bearbeiten. Dabei gilt als zentrale Bedingung der Möglichkeit dieser Entwicklungsform der gleichberechtigte Austausch und die Suche nach Konsens zwischen den lokalen und den nichtlokalen „Partnern". So werden auch in Zinder „partizipative" Entwicklungsprozesse letztlich als Verstehensprozesse gelesen und „Verstehen" mit Prozessen der Konsensfindung gleichgesetzt.

Der Entwicklungsansatz der partizipativen Entwicklung wurde für die Entwicklungshelfer in Zinder auf mindestens drei Ebenen zu einem subjektiven Bezugspunkt in der Auseinandersetzung mit den jeweils „anderen": Zum einen barg partizipative Entwicklungszusammenarbeit für manche Entwicklungshelfer eine moralische Legitimation dafür, dass sie als reiche „Weiße" in einem Entwicklungsland leben und der Arbeit nachgehen, der sie nachgehen – denn letztendlich verfolgen sie ja mit den Leuten vor Ort gemeinsame Ziele. Durch die Deutung ihres Aufenthalts im Rahmen partizipativer Entwicklungszusammenarbeit gilt ihnen ihre Arbeit und damit auch das Leben, das sie während dieser Zeit führen, prinzipiell erst einmal als „richtig", auch wenn vieles nicht so verläuft, wie es ursprünglich geplant war, und auch wenn der politische Kontext des eigenen „Dort"-Seins nicht verändert werden kann. Bisweilen half der Bezug auf einen partizipativen Zugang einigen auch, den eigenen Aufenthalt in Phasen der Resignation doch zu rechtfertigen, dann also, wenn der Aufenthalt in Niger tendenziell als Verschwendung der eigenen Lebenszeit betrachtet wurde.

Zweitens bot der partizipative Entwicklungsansatz praktische Orientierung: Durch das implizierte Modell des Umgangs mit den zu Entwickelnden wird ein moralisch-normativer Handlungsrahmen bereitgestellt, der die Handlungsmöglichkeiten nicht nur klar begrenzt, sondern sogar Handlungsanweisungen gibt, denn die im Modell „partizipativer Entwicklung" implizierte Ethik des Fremdverstehens legt ja immer schon die beste oder gerechteste Form der sozialen Beziehung zwischen den Entwicklungshelfern und den zu entwickelnden Nigrern fest (wie zum Beispiel, partnerschaftlich, verstehend, vermittelnd und emanzipatorisch aufzutreten). Indem also ein Ideal und ein Ziel „guter Zusammenarbeit" formuliert wird, werden gleichzeitig Anforderungen an das „richtige" Handeln der Entwicklungshelfer vor Ort gestellt, auf die diese Bezug nehmen, entlang derer sie das Handeln anderer deuten und mit deren Hilfe sie sich gegenüber den zu Entwickelnden und anderen Entwicklern positionieren.

Schließlich erlangte der partizipative Ansatz somit eine identitätsstiftende Bedeutung für die Entwicklungshelfer, indem er nicht nur die möglichen Formen des Umgangs mit den Nigrern thematisiert, sondern auch die Möglichkeiten festlegt, nach denen westliche Entwicklungshelfer ihr Selbst als Entwicklungshelfer im Entwicklungsland Niger nur bestimmen können und er dadurch ein Kriterium der Abgrenzung gegenüber anderen Formen der (Zusammen-)Arbeit darstellt. Diese Be- und Abgrenzungen resultieren aus dem dogmatischen Geltungsanspruch von „Partizipation", der den Entwicklungshelfern in ihrer Rolle als Entwicklungshelfer im Grunde keine alternativen Bezugnahmen lässt, was selbst dort gilt, wo Ent-

wicklungshelfer einzelne Momente partizipativen Zusammenarbeitens kritisch betrachten.

Insgesamt soll damit nun nicht behauptet werden, dass das tatsächliche Handeln der Entwicklungshelfer stets den genannten Entwicklungsmaximen entsprach – von „paradoxen Anforderungen" zu sprechen impliziert ja bereits die Unmöglichkeit, ihnen auch gerecht zu werden. Doch war partizipative Entwicklung im Allgemeinen und das paradoxe Modell des Fremdverstehens im Besonderen den Entwicklungshelfern in Zinder in ihrer Rolle als Entwicklungshelfer der wesentliche Deutungsrahmen. Indem sie darauf (affirmativ oder auch kritisch) Bezug nehmen, wird das vorerst diskursive Modell zu einem handlungsanleitenden Modell *für* ihre interkulturellen Auseinandersetzungen mit all jenen, die ihnen als Fremde oder zu Entwickelnde gelten. In diesem Sinne ist „partizipative Entwicklung" als Modell für den und vom Umgang mit dem Fremden ein Aspekt des allgemeineren Bezugsrahmens partizipativer Entwicklungskooperation, an dessen Vorgaben sich die Wirklichkeitskonstruktionen vieler Entwicklungshelfer in Zinder orientierten. Ein solcher Rahmen umfasst also sowohl eine (Welt-)Deutungskomponente als auch eine der Handlungsorientierung. In diesem Sinne verstehen auch Loimeier, Neubert und Weißköppel unter Referenzrahmen „die für Akteure in einer spezifischen Situation geltenden Bewertungs- und Orientierungsmaßstäbe, die grundlegende Aussagen über die tatsächliche und ideelle Beschaffenheit der Welt machen" (Loimeier, Neubert und Weißköppel 2005: 17). Der Rahmen ist durch materielle und institutionelle Aspekte ebenso wie durch politische und moralische Diskurse partizipativer Entwicklungszusammenarbeit bedingt, doch werden diese Faktoren für die Entwicklungshelfer eben immer nur in ihrer subjektiv vermittelten Form bedeutend und handlungsrelevant. Die Bedingungen verbinden sich also je nach situativen Gegebenheiten, persönlichen Erfahrungen, Überzeugungen und Interessen der Entwicklungshelfer zu einer, wenn auch nicht zwingend stimmigen, subjektiven Deutungsperspektive. Aus dieser Perspektive werden dann die möglichen Entwicklungsbeziehungen und Rollen konstruiert, sowie die möglichen Interaktionsformen festgelegt. Dabei bleibt der Bezug zu diesem Rahmen selbst dann noch bestehen – beziehungsweise gerade auch dann noch –, wenn Entwicklungshelfer sich in der Alltagspraxis von den partizipativen Idealen kritisch distanzieren und, oft in Prozessen resignierter Dekonstruktion, die Künstlichkeit, Irrealität und Unverwirklichbarkeit des eigenen Entwicklungsansatzes „enttarnen": Auch in der kritischen Abkehr beziehen sie sich doch immer noch auf Ideale und Formen partizipativer Entwicklungszusammenarbeit und ihre Ethik des Fremdverstehens.

Auf diese Weise bietet sowohl die Art des Arbeitens in Niger als auch die Art des Redens und Denkens über Entwicklung, über die anderen und die eigenen Beziehungen zu ihnen einen Ort in der Fremde, der denen, die auf diesen Rahmen Bezug nehmen, gemeinsam ist. Im nächsten Absatz möchte ich näher auf die Frage eingehen, inwieweit man in Zinder von einer *Gemeinschaft* der europäischen und US-amerikanischen Entwicklungshelfer sprechen kann, die unter anderem gerade daraus entsteht, dass sie auf einer vergleichbaren Auffassung von Entwicklungsarbeit gründet.

Eine *communauté blanche*?

Insgesamt gesehen, leben in Niger im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung sehr wenige Europäer und Amerikaner. Im Jahr 2003 gab das französische Außenministerium zum Beispiel an, dass die Communauté française in Niger nur 1442 eingetragene Personen umfasst, bei einer Gesamtbevölkerung in Niger von ungefähr 11,9 Millionen.[146] Da die meisten Amerikaner und Europäer in der Hauptstadt leben, ist es nicht weiter verwunderlich, dass in Orten wie Zinder, das zwar die zweitgrößte Stadt in Niger ist, aber 900 Kilometer östlich der Hauptstadt liegt, allgemein recht wenige nichtafrikanische Ausländer und noch weniger Europäer und Amerikaner wohnen. Die in Entwicklungsländern für Ausländer typische Gruppenbildung nach den jeweiligen Herkunftsländern ist für die Gruppe der Europäer und US-Amerikaner daher vor allem in Niamey zu beobachten.[147] In Zinder mit seinen insgesamt nur ungefähr 40 Europäern und Amerikanern im Jahr 2001 verhält es sich mit der Gruppenbildung ein wenig anders. Denn würden hier die Gruppen entlang nationaler Grenzlinien gezogen, hätte zum Beispiel die „Gruppe" der Deutschen aus lediglich zwei Personen bestanden, einer Entwicklungshelferin und mir. Die „Gruppe" der Italiener hätte aus zwei Entwicklungshelfern und der Partnerin des einen bestanden, die der Belgier aus ungefähr vier Entwicklungshelfern und so weiter. Höchstens bei den drei bis vier US-Amerikanern könnte man von einer Tendenz zur Gruppenbildung nach Herkunftsland sprechen, doch hatten die Betreffenden meist auch vielfältige andere Kontakte. Sehr viel stärker auf ihre eigenen Landsleute – meist Männer und nur einige Frauen – konzentrierten sich die Gäste aus China, Japan, Libyen und tendenziell auch die aus Kuba, die im Jahr 2001 in Zinder lebten. Diese national und vor allem sprachlich bestimmten Gruppen blieben tatsächlich eher unter sich und wurden meist auch von außen – von den anderen Entwicklungshelfern und den Zinderois – als distinkte Gruppen wahrgenommen, die sich vor allem nach ihrem Herkunftsland definierten. Wie beschrieben, erschienen aus Sicht vieler Zinderois die Europäer und die US-Amerikaner als eine mehr oder weniger homogene Gesamtgruppe, nach den lokal gängigen Kategorien nämlich als die „Weißen". Legt man nun die tatsächlichen Kontakte und Kontakthäufigkeiten zugrunde, dann scheint das zunächst grobe lokale Raster durchaus begründet, denn von außen betrachtet bildeten diese „Weißen" durchaus eine Gruppe, wenn auch keine homogene oder exklusive oder eine, die als Gruppe auftritt und handelt. Insofern

146 Leider kann ich nicht abschätzen, wie viele nicht eingetragene Franzosen in Niger leben und vor allem, wer überhaupt gezählt wurde. Denn in Niger leben auch zahlreiche sogenannte *métis*, Kinder französisch-nigrischer Eltern mit französischer Staatsbürgerschaft, und so gesehen scheint die Zahl des Ministeriums doch sehr niedrig. Azam schreibt, im Jahr 1957, also vor der Unabhängigkeit, lebten insgesamt 2.415.000 Menschen in Niger, wovon 3000 Europäer waren (Azam und Morrisson 1999: 85).

147 Studien zu sogenannten *expatriate communities* befassen sich meist mit national recht einheitlichen Gemeinschaften: beispielsweise US-Amerikaner in Europa (Cohen, E. 1977), Amerikaner oder Deutsche in Indien (Sperling 1969, Useem und Useem 1967), Franzosen in Senegal (O'Brien 1972 und 1974) oder Briten in Ostafrika (Sofer und Ross 1951).

aber eben eine Gruppe, als zwischen den einzelnen Mitgliedern mehr und persönlichere Kontakte bestanden als zwischen ihnen und den anderen Ausländern beziehungsweise ihnen und den Nigrern. Den Sprachgebrauch der Zinderois übernehmend kann man im Fall der so benannten „Weißen" in Zinder also von einer *communauté blanche* (oder entsprechend *white community*) sprechen – denn in der Gesamtheit der Nicht-Afrikaner in Zinder bilden sie tatsächlich am ehesten eine distinkte Gruppe.

Auch den als „weiß" kategorisierten Entwicklungshelfern war es durchaus bewusst, dass für viele von ihnen die Kontakte zu anderen „Weißen" oft häufiger oder enger waren als zum Beispiel diejenigen zu Nigrern. Doch wurden (zumindest in Gesprächen mit mir) die „Weißen" nicht als Gruppe mit Gruppenidentität wahrgenommen beziehungsweise dargestellt, also nicht als eine *communauté* verstanden, die sich nach innen als solche begreift und nach außen als solche agiert. Im Gegenteil waren viele Entwicklungshelfer sehr darauf bedacht, gerade nicht das Bild, der in ihrer „weißen Blase" verbleibenden Entwicklungshelfer zu reproduzieren, und betonten ausdrücklich ihre anderweitigen Kontakte oder ihre Distanz zu dieser Form der Gruppenbildung. Vor allem neu ankommende jüngere Entwicklungshelfer, die, erstmals ausgereist, mit großem Interesse am Fremden und zum interkulturellen Dialog bereit nach Zinder gekommen waren, hoben hervor, dass sie diese Form des Gruppenbildungsprozesses geradezu albern fänden, ganz so, als fühle man sich sogenannten „Weißen" automatisch näher, nur weil man eben zufällig auch „weiß" sei. Letztlich waren dann allerdings auch ihre Kontakte zu den sogenannten „Weißen" meist häufiger und intensiver als diejenigen zu „Zinderois", „Chinesen" oder „Arabern".[148] Denn letztendlich empfanden sie, wie auch viele andere Entwicklungshelfer, oft ein größeres Gefühl der Nähe zu anderen Entwicklungshelfern, was sich eben auch in häufigeren Kontakten zu diesen äußerte. Dieser Eindruck der Nähe verdankt sich neben der Ähnlichkeit ökonomischer Möglichkeiten und des Bildungshintergrundes sowie der Erfahrung gemeinsamen Fremdseins als „Weiß-Sein" unter anderem auch dem Umstand, dass fast alle Entwicklungshelfer im gleichen Viertel wohnten und arbeiteten, dass sie häufig die gleichen Freizeitmöglichkeiten nutzten (den Club, das CCFN) und dass sie über eine oder zwei Sprachen verfügten (Englisch und Französisch), in denen sie miteinander kommunizieren konnten. Zudem schuf aber eben auch eine als ähnlich empfundene Auffassung der Entwicklungsarbeit eine engere Verbindung zu den Entwicklungshelfern europäischer oder US-amerikanischer Organisationen als zu anderen. Denn während diese für sich einen sogenannten *bottom-up*-Ansatz beanspruchten, also ein partizipatives Verständnis von Entwicklungskooperation, beschrieben sie das Vorgehen der anderen, beispielsweise der chinesischen Ingenieure, als typischen, ihrer Meinung nach längst überholten *top-down*-Ansatz, der Technologietransfer und eben nicht die Hilfe zur Selbsthilfe in den

148 Es gibt in Zinder natürlich auch „Weiße", die fast keine Kontakte zu anderen der *communauté blanche* suchen, ebenso wie es Zinderois oder Kubaner oder Chinesen etc. gibt, die Kontakte zu Europäern, Amerikanern etc. suchen, was aber der Beobachtung einer allgemein recht starken Tendenz der „Gruppenbildung" unter „den Weißen" nicht widerspricht.

Vordergrund stelle.[149] Einerseits verwehrten sich „weiße" Entwicklungshelfer also gegen eine gemeinsame Kategorisierung, andererseits aber lassen die, in Gesprächen ebenfalls geäußerte, gefühlte Nähe, die Kontaktarten und -häufigkeiten, die gemeinsamen Sprachen, Lebensgewohnheiten, die ähnlichen Auffassungen von Arbeit ebenso wie die Zuschreibungen von außen (hier durch die Zinderois) es schlüssig erscheinen, dennoch von einer *communauté blanche* zu sprechen.

Um das Thema der Selbstbilder und der eventuell kollektiven Identität der Entwicklungshelfer weiter zu verfolgen, erscheint es sinnvoll zu fragen, ob und wie sich diese *communauté*, wenn man sie denn nun so nennen möchte, intern differenzierte. Hierbei fällt auf, dass in Zinder im Jahr 2001 weder die bevorzugte Sprache noch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Organisation zu engen Gruppenbindungen geführt hat. Zwar hat die Wahl der Sprache (eher Englisch, beziehungsweise eher Französisch) durchaus eine Rolle gespielt, doch erschiene es mir übertrieben, hier tatsächlich von Gruppen oder Untergruppen zu sprechen, da die Sprecher weder intern (durch die anderen „Weißen") noch extern (durch die Zinderois) durch dieses Kriterium unterschieden wurden. Eine Differenzierung der „Weißen" entlang ihrer Organisationen wäre formal möglich, ist aber als externe Gruppencharakterisierung nur dort sinnvoll praktizierbar, wo mehrere Entwicklungshelfer in der gleichen Organisation tätig sind und man sinnvoll sagen könnte, dass sich die Mitarbeiter dieser Organisation von denen einer anderen unterscheiden. Zwar war die Zugehörigkeit zu einer Organisation für die Entwicklungshelfer und die Zinderois ein durchaus wichtiges Differenzierungskriterium, und intern, unter Europäern und US-Amerikanern also, war diese Zugehörigkeit grundsätzlich immer auch bekannt, doch werden aufgrund der jeweils nur sehr wenigen europäischen und amerikanischen Helfer in den Organisationen kaum Untergruppen gebildet. Die Institution oder Organisation, für die man arbeitet, dient unter den „Weißen" eher der Charakterisierung einzelner Individuen, als dass sie tatsächlich Gruppenmarker wäre. Anders verhält sich dies am ehesten bei den Mitgliedern der Freiwilligenorganisationen Peace Corps (PC) und Association Française des Volontaires du Progrès (AFVP): Mir gegenüber wurden diese Organisationen (und deren Vertreter) von Mitgliedern bisweilen als Konkurrenten dargestellt, und die Freiwilligen selbst formulierten in Gesprächen einen ausgeprägteren Sinn für „ihre Organisation" als andere Entwicklungshelfer. Auch von außen –

149 Die hier angesprochenen „nichtweißen" Entwicklungshelfer hatten nur vereinzelt Kontakt zu den europäischen und US-amerikanischen Gästen in Zinder. Die chinesischen Ingenieure zum Beispiel verbrachten ihre Freizeit grundsätzlich unter sich, ohnehin sprach nur einer unter ihnen französisch, sodass Austausch zu anderen *expatriés* sowieso erschwert oder unmöglich war. Auch die Kontakte zwischen Entwicklungshelfern und zum Beispiel den kubanischen Ärzten waren selten, unter anderem, weil es sich die Ärzte weder leisten konnten noch leisten wollten, ihre Freizeit im Club zu verbringen, und weil ihre Französischkenntnisse ebenso begrenzt waren wie die Spanischkenntnisse der meisten Europäer und US-Amerikaner. Selbst mit den Libyern, die ihre Freizeit am gleichen Ort verbrachten wie viele der Europäer und Amerikaner – im Club eben –, war der Austausch sehr begrenzt, zum einen aufgrund der jeweils bevorzugten Sprache, zum anderen wie bereits angemerkt aber eben auch aufgrund der unterschiedlichen Einstellungen zum Thema Entwicklungskooperation.

von anderen Entwicklungshelfern also und teilweise sogar von den Zinderois – wurden die Freiwilligen am ehesten als spezifische Untergruppe der „Weißen" wahrgenommen, sei es, weil sie – aus Sicht mancher Helfer – „nur" Freiwillige waren oder weil in Zinder beispielsweise US-Amerikaner, die grundsätzlich als *Peace-Corps*-Freiwillige definiert werden, aufgrund ihrer (angenommenen) Kenntnisse der lokalen Sprache oft von anderen „Weißen" unterschieden werden.[150] Im Fall Zinders scheint es mir jedoch nicht sinnvoll, die beschriebene Gruppe der „Weißen" noch weiter als in „US-Amerikaner" und „Europäer" zu differenzieren – zumal es eben durchaus auch schon problematisch ist, überhaupt von einer „Gruppe der Weißen" zu sprechen. Gründe, die dazu beitragen, dass die Differenzierungen eher grob ausfallen, liegen zum einen in der geringen Anzahl der Entwicklungshelfer, zum anderen aber auch darin, dass die sozialen und beruflichen Unterschiede zwischen ihnen nicht sehr ausgeprägt waren beziehungsweise nicht als solche thematisiert wurden. Trotz diverser sozialer Unterschiede zwischen den Entwicklungshelfern gab es unter Zinders Weißen zum Beispiel keine explizite Elite, die das Bild einer *communauté blanche* nach außen oder nach innen ausdifferenziert hätte. Zwar bekleideten die anwesenden Europäer und US-Amerikaner durchaus unterschiedliche Posten innerhalb der diversen Organisationen, verdienten unterschiedlich viel Geld und trugen unterschiedlich viel Verantwortung für die Arbeit vor Ort, es war jedoch fast keinem der Entwicklungshelfer ein Anliegen, daraus eine öffentlich distinkte Rolle abzuleiten, die ihn oder sie von den anderen Entwicklungshelfern wesentlich abgesetzt hätte. Allerdings sollte man wohl auch erwähnen, dass dies nicht nur an den einzelnen Persönlichkeiten lag, sondern auch an den äußeren Umständen und den durch diese vorgegebenen Möglichkeiten sozialer Differenzierung. So sind die Projektchefs in Zinder eben meist nur die Chefs der kleinen lokalen Zweigstelle einer größeren Organisation, die ihren eigentlichen Sitz in Niamey hat, das heißt, sie sind weder Landesbeauftragte noch durchreisende „Experten", Regierungsberater oder Diplomaten, sondern eben „nur" für die Region Zinder zuständige Entwicklungshelfer. Zinder als Stadt selbst bietet außerdem wenig Gelegenheit zu demonstrativem Konsum im europäischen Sinn, mit dessen Hilfe sich feine Unterschiede herausarbeiten lassen würden: Es gibt keine großen Supermärkte mit reichem Warenangebot, keine Einkaufsmeilen, keine Botschaftsempfänge und keine Frühstücksbuffets in teuren Hotels. Bedingt durch diese Infrastruktur existiert zum Beispiel auch gar keine Vielzahl unterschiedlicher öffentlicher Treffpunkte für unterschiedliche Cliquen oder Gruppen. Alle sind daher gezwungen, sich wenn, dann an den stets gleichen Orten zu treffen, dem bereits erwähnten Club, dem CCFN oder den zwei, höchstens drei Restaurants, die den sowieso schon heruntergeschraubten Ansprüchen an „Essen gehen" einigermaßen genügen. Sogar die privaten Wohnhäuser ähneln sich sowohl äußerlich als auch in ihrer Innenausstattung – vielleicht abgesehen vom

150 Ich spreche hier nur von den sozialen Beziehungen in der Stadt Zinder. Dass zum Beispiel in Zinder lebende Italiener mehr und intensivere persönliche Kontakte zu in Niamey lebenden Italienern pflegen als zu anderen „Weißen" in Zinder, ist möglich, aber für die Darstellung der Gruppenbildung oder Nicht-Gruppenbildung in Zinder nicht wesentlich.

Haus des französischen Honorarkonsuls –, und nicht einmal die Größe der Satellitenantenne scheint ein öffentlicher Marker sozialer Differenz unter den Weißen zu sein.

Die Unterscheidungsmerkmale, die allerdings fast allen Entwicklungshelfern als Differenzkriterien wichtig erscheinen, sind die Erfahrung und das Wissen bezüglich der Arbeit in Niger – genauer noch: der Region Zinder – sowie die Art und Weise, wie im Rahmen dieser Erfahrungen und der jeweiligen Fachkenntnisse die Entwicklungsarbeit gestaltet wird. In Gesprächen mit mir beurteilten Entwicklungshelfer andere (nicht anwesende) Entwicklungshelfer nach berufsbezogenen Kriterien, wie der Qualität ihrer Arbeit – also beispielsweise nach der Angepasstheit der Projekte an die lokale Situation und der Art und Weise, wie die Zielgruppen in die Projekte eingebunden werden. Allgemein war die Beurteilung der Professionalität oder Unprofessionalität als partizipativ arbeitender Entwicklungshelfer ein wesentliches Differenzkriterium unter den Entwicklungshelfern. Darüber hinaus spielten bei der gegenseitigen Einschätzung, neben persönlichen Überzeugungen von der Richtigkeit des einen und der Unangemessenheit eines anderen Projektansatzes aber auch Aspekte der Konkurrenz eine Rolle. Denn trotz der doch relativ geringen Anzahl internationaler Organisationen in Zinder überschneiden sich die Interventionszonen und vor allem die Themen ihrer Einzelprojekte häufig. Wie oben beschrieben waren im Jahr 2001 zum Beispiel Projekte zur Förderung einheimischer Organisationen, zum Ressourcenschutz, zu Mikrokrediten oder Getreidebanken durchaus üblich und lagen nicht allein im Aufgabenbereich je einer, sondern meist mehrerer Organisationen, was schnell eine Situation des Wettbewerbs um sogenannte Zielgruppen oder um das effektivste Projekt entstehen ließ. Als Gründe für mangelnde Kooperation zwischen den Entwicklungshelfern verschiedener Projekte wurde mir gegenüber zum Teil auf die schlechte Qualität der Arbeit der jeweils anderen verwiesen, die einer lokal unangemessenen Strategie folgen würden. Fehlende Kooperationsbereitschaft wurde dabei ebenso mit den Persönlichkeiten der jeweiligen Projektchefs begründet als auch mit den Vorgaben der jeweiligen Entwicklungsorganisation. Denn neben Persönlichkeit, Erfahrung, Wissen und Bewusstsein der anderen Entwicklungshelfer galten stets auch die Zielsetzungen, Vorgaben und Strategien der Organisationen als ein Faktor, der die Qualität der Arbeit beeinflusst. Ob ein Entwicklungshelfer einen anderen Entwicklungshelfer nun jedoch als abhängig von seiner Organisation betrachtete und ihm zugestand, einfach nicht anders handeln zu können als so, wie er es eben tat, oder ob man ihm (oder ihr) unterstellte, sich selbst zuwenig zu engagieren und nur den ausgetretenen, von der Organisation vorgegebenen Pfaden zu folgen, war wiederum abhängig von der Einschätzung der einzelnen Personen.

Nicht zuletzt aufgrund der geringen Anzahl „weißer" Entwicklungshelfer in Zinder und den damit einhergehenden häufigen Kontakten unter den meisten der Anwesenden resultierten die Differenzierungsprozesse zwischen den Entwicklungshelfern also weniger in der Unterscheidung von Untergruppen innerhalb der „Weißen", als vielmehr in persönlichen Charakterisierungen Einzelner. Ging es unter den „Weißen" Zinders um interne Differenzierungen, spielten zwar durchaus auch sprachliche Grenzen und *corporate identities* der Organisationen und ihrer Mitarbeiter eine Rolle, letztlich jedoch stand meist eher der je einzelne Entwick-

lungshelfer, seine Person, sein Verhalten vor Ort und vor allem seine Arbeitsweise im Zentrum der Unterscheidungsarrangements.[151] Interessant ist dieser Umstand für mich und meine Arbeit, da er zur Erklärung beitragen kann, wie es kommt, dass partizipative Entwicklungszusammenarbeit auch auf der interpersonellen Ebene zwischen den einzelnen Entwicklungshelfern zum Deutungsmuster wird.

Arbeit und anderes

Die Selbstbilder der Entwicklungshelfer in Zinder, um die es hier nun gehen soll – auch dies dem Rahmen gemäß nur skizzenhaft und problemorientiert –, sind uneinheitlich und bisweilen widersprüchlich. Wie bereits in Kapitel 4 beschrieben, hängt diese Heterogenität der Bilder damit zusammen, dass Selbstbilder generell ein Beziehungsverhältnis ausdrücken, also abhängig vom jeweiligen Gegenüber und damit auch von Deutungsmustern sind, durch die und in denen man gedeutet wird und durch die man den anderen und sich selbst deutet. Die Selbstbilder, die Entwicklungshelfer in Zinder entwerfen, beziehen sich dabei wesentlich auf den Rahmen partizipativer Entwicklungszusammenarbeit und auf ihre eigene Rolle im Entwicklungsland Niger, weshalb ihre Selbstbilder auch die Ambivalenzen des Dogmas partizipativer Entwicklung widerspiegeln. So betonen die Entwicklungshelfer beispielsweise einerseits, dass sie sich als gleichwertige Partner der Nigrer sehen und sich nicht per se als besser, klüger oder kompetenter verstehen, während sie andererseits davon ausgehen, dass ihre Aufgabe darin besteht, den Nigrern Wissen und Können zu vermitteln, dass sie selbst besitzen, den Nigrern aber noch fehlt. Ich möchte hier nun zwei Facetten der Selbstbilder grob umreißen, die im Kontext der interkulturellen Kontakte in Zinder von besonderer Handlungsrelevanz waren. Zum einen ist es – wenig überraschend – das Selbst als Entwicklungshelfer(in), zum anderen das Selbst als „Weiße(r)" in Niger.

Das Dasein als Entwicklungshelfer und die Arbeit der Entwicklungskooperation sind dominante Bestandteile der Selbstbilder, wie sie im Gespräch der Entwicklungshelfer mit mir oder mit anderen Entwicklungshelfern zum Ausdruck kommen: Entwicklungshelfer zu sein ist Identitätsgeber, Differenzkriterium und Hauptbeschäftigung und damit eben in seinen unterschiedlichen Aspekten vornehmliches Gesprächsthema. Dabei ist es vielen Entwicklungshelfern ein Anliegen hervorzuheben, dass sie sich nicht in der Rolle der anleitenden Experten, Chefs oder Verantwortlichen sehen, sondern Kooperationspartner sein wollen, schon allein deshalb, weil sie sich nicht für die Nigrer aufzuopfern gedächten. Die Entwicklungshelfer wollen sich also nicht als naive Idealisten und unkritische Dritte-Welt-Sympathisanten verstanden wissen, sondern als Personen, die ihre Arbeit und ihre Rolle abgeklärt und in erster Linie professionell und realistisch betrachten. In diesem Sinn betonten mir gegenüber sämtliche Entwickler, dass sie

151 Vgl. dazu den Aufsatz von Elwert, in dem er feststellt, dass die Abschottung der Entwicklungshelfer in einer *white community* auch dazu führt, dass deren Mitglieder sich gegenseitig eher im Blick behalten und sich so „überwachten" und kontrollierten, was, so Elwert, für die Arbeit und die Arbeitsdisziplin nicht nur von Nachteil sei (Elwert 1992a).

sich sehr wohl darüber im Klaren seien, dass Entwicklungskooperation nicht die Arbeit eines humanitären Vereins, sondern ein Geschäft sei, und stellten damit auch klar, dass ihre Motive der Berufswahl nicht in einem leichgläubigen „Helfersyndrom" gründeten, sondern nicht zuletzt auch in den eigenen Interessen. Viele gaben an, praktische oder persönliche Gründe seien für die Wahl dieser Arbeit ausschlaggebend gewesen: Sie fanden in der Entwicklungskooperation einen Arbeitsplatz, der ihren beruflichen Interessen und Gehaltsvorstellungen einigermaßen entsprach, oder aber sie waren ihrem persönlichen Wunsch einer Auslandsbeziehungsweise Fremderfahrung gefolgt, durch die sie sich beruflich und persönlich weiterentwickeln wollten, um auf diese Weise ihr bisheriges (Berufs-)Leben zu verändern.[152] Entsprechend dieser Selbstkonzeption betonten die meisten Entwicklungshelfer dann eben auch, dass sie nun in Zinder nicht vorhätten, sich für die Nigrer aufzuopfern, zumal sie diese nicht als hilflose Opfer verstünden, sondern als gleichwertige, gleichberechtigte Menschen, mit denen man – wenn sie dies denn wünschten – vernünftig reden und zusammenarbeiten würde. Wenn die Nigrer dies nicht wollten, dann eben nicht: „Si ils veulent rester dans la merde – ils restent dans la merde" – wie ein engagierter französischer Entwicklungshelfer seine Haltung auf den Punkt brachte. So deuteten Entwicklungshelfer ihre Rolle demnach als Berater, Unterstützer oder Moderatoren, wozu sie aufgrund einer besseren, fachspezifischeren Ausbildung (und zum Teil aufgrund ihrer Berufserfahrung) im Moment noch eher befähigt seien als die Nigrer, oder sie beschrieben ihre Rolle als Planer, Koordinatoren und Organisatoren von Projekten und Geldern, was ihnen aufgrund eines besseren Überblicks über das Entwicklungsgeschäft besser gelänge als dies zurzeit bei den Nigrern der Fall sei. Entwicklungshelfer zu sein bedeutete für sie also im Idealfall, sich und andere als selbstständige, selbstbewusste Menschen zu definieren, mit denen sie gemeinsam klare, effektive Maßnahmen entwickeln und Projekte abwickeln können, um die schlechte Situation zu verbessern. Dabei stellten sie den Nigrern freiwillig ihre Professionalität oder ihre Fachkenntnisse zur Verfügung, damit diese Neues (Wissen, Bewusstsein, Technologien oder Ideen) erlernen könnten; doch wollte man den Einheimischen damit weder die Arbeit noch die Verantwortung abnehmen, sich selbst um die eigene Entwicklung zu kümmern. So sehen sich Entwicklungshelfer zwar als Personen, die sich aus freien Stücken *für* andere einsetzen, aber eben auch als solche, die dies nicht aus Naivität tun, sondern mit dem pädagogischen Ziel, Gegenseitigkeit beziehungsweise nigrischen Einsatz für die nigrischen Angelegenheiten zu aktivieren. In einer Diskussion zwischen einem Entwicklungshelfer und seinem nigrischen Kollegen äußerte sich eine solche Einstellung beispielsweise in Sätzen des Entwicklungshelfers wie „Vous! ... Le développement c'est votre problème!" Nach einigen Erfahrungen als Entwicklungshelfer gehört allerdings zu dieser doch recht abgeklärten Haltung nicht zuletzt auch die (dennoch etwas enttäuschte) Ein-

152 In umfrageorientierten Arbeiten über die Ausreisemotive von Entwicklungshelfern wird das Motiv, durch die Erfahrung als Entwicklungshelfer eine für notwendig empfundene Veränderung im eigenen Leben hervorrufen zu wollen, eine Krise zu überwinden oder einen neuen Lebensabschnitt einzuleiten, weniger oft erwähnt als der allgemeine Wunsche nach Fremderfahrung oder das Motiv, helfen zu wollen (vgl. u.a. Hemedinger 1995: 42-56).

sicht, dass man sich, was den eigenen Einfluss anginge, keinen Illusionen hingeben dürfe und vor allem realistisch bleiben müsse, was die erreichbaren Ergebnisse der Entwicklungsarbeit angeht. Was die Beurteilung der Wirksamkeit von Entwicklungskooperation betrifft, sind die Entwicklungshelfer in Zinder eher unbestimmt und schwanken zwischen einer positiven und einer sehr negativen Einschätzung der Arbeit. Bisweilen sind sie extrem kritisch, sehr selten allerdings wirklich euphorisch.

Insgesamt kommt also auch dieses professionalisierte Selbstbild nicht ganz ohne Idealismus und gute Absichten aus. Schließlich liegt ihm zum einen der humanitäre Gedanke zugrunde, Menschen dabei zu unterstützen, die Lebensumstände, von denen man meint, sie hätten sie nicht selbst verschuldet, zum Bessern zu wenden – also jenen zu helfen, die aufgrund ungünstiger Umstände oder politischer Ungerechtigkeiten bis heute arm und marginalisiert sind. Zum anderen glaubt man an die Möglichkeit der Verbesserung – wenn auch in kleinem Rahmen –, wenn nur alle offen und tolerant genug gegenüber anderem und den anderen sind und gemeinsam daran arbeiten, einen Entwicklungsweg zu finden, der möglichst allen Interessen gerecht wird. So zeigt sich denn in den Äußerungen der Entwicklungshelfer eine Mischung aus demonstrativem Egoismus und abgeklärten Vorstellungen von Entwicklungskooperation als einer professionell zu erledigenden Arbeit einerseits, während sie sich andererseits mit Idealismus und großem freiwilligem Engagement für die Verbesserung des Lebens anderer einsetzen. Heutige Entwicklungshelfer, deren ambivalentes Selbstbild sich aus distanzierter Professionalität und mitfühlender (aber tendenziell enttäuschter) Anteilnahme zusammensetzt, nennt der Ethnologe und Entwickler Thomas Dichter daher „Ego-Idealisten" (Dichter 2003: 228), und Donath (2004) sieht darin den Widerstreit zwischen den Rollenanforderungen als „Helfer" und „Experte" ausgedrückt.[153]

Diese zwiespältige Beschreibung des Selbst steht aber auch im Kontext einer ebenfalls zwiespältigen Beurteilung der Rahmenbedingungen der Entwicklungsarbeit. Vor allem diejenigen, die schon länger als Entwicklungshelfer tätig waren, unterstrichen mir gegenüber häufig, dass sie sich der globalen, asymmetrischen Machtverhältnisse, in denen ihre Arbeit verortet ist, genauso bewusst seien wie der Tatsache, dass die Entwicklungskooperation möglicherweise zum Fortbestand dieser Ungleichheit beitrage, auch wenn in ihr durchaus auch eine Chance liege, diese Asymmetrien zumindest zu reduzieren. Bei diesen Entwicklungshelfern exis-

153 Elke Donath zeigt in ihrer Studie über deutsche „Experten" beziehungsweise „Entwicklungshelfer", dass es genau diese Unbestimmtheit im Selbstbild ist, die zu großen Spannungen führt: „Helfer und Experte sind die beiden zentralen Bilder, die mit der Position des Mitarbeiters einer Institution in der EZ verbunden sind. Die Selbst- und Fremdwahrnehmung, die Denkstrukturen und das konkrete Handeln werden gesteuert durch die mit den Bildern verknüpfte Konstruktion von Wirklichkeit. Es handelt sich um zwei Bilder, die aufgrund der zum Teil widersprüchlichen kognitiven, affektiven und normativen inhaltlichen Dimensionen zu persönlichen und beruflichen Konflikten und Spannungen führen müssen. Die Handelnden versuchen, beiden Bildern gerecht zu werden und geraten dadurch in Rollenkonflikte. Die ‚Entsandten' müssen ihren Standort in diesem Spannungsfeld und ihre eigene Form individueller Handlungs- und Lösungsstrategie finden in einem ihnen fremden kulturellen Kontext." (Donath 2004: 128)

tiert neben einer eher pessimistischen Einstellung, welche die entwicklungspolitischen Kontexte als Formen der Fremdbestimmung und somit als Begrenzung der alltäglichen Entwicklungsarbeit bewertet, gleichzeitig auch die eher optimistische Haltung, dass durch das emanzipatorische Wirken der Entwicklungskooperation und die Überwindung einer Abhängigenmentalität auch zur Verminderung der globalen Ungleichheiten beigetragen werden kann. Während sie aus dieser Sichtweise einerseits die Notwendigkeit erhöhten Engagements „vor Ort" ableiten, führt die pessimistische Perspektive, oft bei den gleichen Personen, zur radikalen Infragestellung ihrer Arbeit und Karriere als Entwicklungshelfer insgesamt.

Allerdings, und auch dies gehörte zum Selbstbild vieler Entwicklungshelfer in Zinder, werden der Entwicklungszusammenarbeit und den eigenen Fähigkeiten und Zielen im Umgang mit den Nigrern auch auf einer sehr viel weniger grundlegenden Ebene Grenzen gesetzt. Diese Beschränkungen sehen Entwicklungshelfer in den bürokratischen Imperativen der Entwicklungsorganisationen, wie sie sich beispielsweise in unflexiblen Finanzierungs- und Projektplanungen widerspiegeln, sie sehen sie zudem in den institutionellen Unzulänglichkeiten der Organisationen, die sich in einem Mangel an Kommunikation zwischen Zentrale und Zweigstellen zeigt, oder sie erleben ihre Abhängigkeit von finanziellen und inhaltlichen Vorgaben, die außerhalb ihrer eigenen Handlungsreichweite liegen, als Beschränkung ihres Selbst als Entwickler. Zudem beziehen sich die wahrgenommenen Beschränkungen auf die „lokale Situation", was sowohl Stromausfälle als auch die Eigenart einheimischer Akteure beschreibt, anders zu handeln, als man es als professioneller Entwicklungshelfer für angemessen hielte. Egal, ob es sich um Politiker und Ministerien, Beamte und Ämter, Projektkollegen, Dorfkomitees oder andere Zielgruppen handelt, selten gingen diese einheimischen Akteure auf wohlgemeinte Ratschläge ein, sie schöben Verantwortung ab oder seien einfach immer nur an Geld interessiert – bis hin zur mehr oder weniger offen eingeforderten Bestechungsgeldern. Diese lokalen und nicht-lokalen Hindernisse professionell, im Sinne der Verfahrensprinzipien der eigenen Organisation zu managen, dabei tolerant und offen für die Bedürfnisse der Nigrer zu bleiben, ihre Interessen und Vorstellungen als die von gleichwertigen Partnern ernst und in die Arbeit aufzunehmen und dann noch das eigentliche Ziel der „Verbesserung" der Umstände zu erreichen – all das waren Anforderungen, die Entwicklungshelfer in Zinder an sich selbst als Entwicklungshelfer und an ihre Kollegen stellten. Die Entwicklungshelfer in Zinder waren dabei einerseits überzeugt davon, mit den Nigrern lokal angepasste Projekte umsetzen zu wollen, andererseits aber hatten sie den deutlichen Eindruck, selbst besser zu wissen, wie ein solches Projekt zu gestalten ist und in welche Richtung sich die „Mentalität" oder das „Bewusstsein" der Nigrer noch zu verändern habe, damit diese an diesen Projekten überhaupt partizipieren können. Einige Entwicklungshelfer in Zinder sahen ihre erste Aufgabe als Entwickler daher auch darin, die Nigrer zu mehr Selbstbewusstsein und Engagement zu erziehen, vorerst also an der Veränderung der lokalen „Mentalität" zu arbeiten, um so überhaupt erst die ihrer Ansicht nach notwendigen Grundlagen für die Zusammenarbeit zu schaffen.

Angesichts solcher Aufgaben und Selbstansprüche ist es kaum verwunderlich, dass die Arbeit in der Entwicklungskooperation tendenziell als physisch anstrengend und emotional sehr vereinnahmend beschrieben wird. Viele meiner Gesprächspartner und -partnerinnen betonten immer wieder, wie viel sie arbeiteten –

weil so viel zu tun sei, weil einen die Arbeit eben überhaupt immer, auch nach Büroschluss, beschäftige, allerdings aber auch, weil es in Zinder sonst ohnehin nichts zu tun gebe. Die Arbeit als Entwickler sei ja eben der Grund, in Zinder zu sein, und daher, so sagen vor allem die, die ohne Familie in der Stadt sind, bestünde ihr Leben hauptsächlich aus Arbeit – daraus also, Entwicklungshelfer zu sein.

Das Selbstverständnis der Entwicklungshelfer als „Weiße" ist mindestens ebenso ambivalent wie das als „Entwickler". Dies hängt zum einen damit zusammen, dass sich die europäischen Entwicklungshelfer aufgrund antirassistischer und antikolonialer Haltungen zunächst gegen eine Kategorisierung entlang ihrer Hautfarbe sperren. Zum anderen resultiert die Ambivalenz aber auch daraus, nicht zu wissen, was diese Kategorisierung lokal eigentlich bedeutet. Die Entwicklungshelfer stellen sich die Frage, wie „die Nigrer" „die Weißen" eigentlich sehen und was sie, neben der als unzweifelhaft wahrgenommenen Einschätzung als *money on legs* (so ein italienischer Entwicklungshelfer), über sie denken. Diese Unsicherheit resultierte – unter anderem – aus dem Eindruck, einerseits klar der lokalen Elite zugerechnet zu werden und aufgrund des eigenen „Reichtums" und hohen sozialen Status von manchen Zinderois fast schon devot behandelt zu werden, andererseits aber gleichzeitig auf eine sehr offensive Art angegangen zu werden und direkt und anscheinend ungeniert nach Geld, Arbeitsplätzen, Adressen oder anderen Dingen gefragt zu werden. Diese tendenziell als Respektlosigkeit interpretierten Fragen standen für die Entwicklungshelfer also im Widerspruch zu der Wahrnehmung, einen sozial hohen Rang zugeschrieben zu bekommen. So fühlten sich manche Entwicklungshelfer unsicher und bedrängt, weil ihnen oft nicht klar war, welches denn nun eigentlich die Erwartungen sind, die auf ihnen lasten, andere wieder fühlten sich unwohl, weil sie genau zu wissen glaubten, wie die Erwartungen an „Weiße" sind, sie jedoch den Eindruck hatten, diese Erwartungen nicht erfüllen zu können oder zu wollen. Die meisten Entwicklungshelfer in Zinder empfanden ihr „weißes" Selbst zwar als unumgänglichen, weil ihnen von der „schwarzen" Gegenseite aufgedrängten Teil ihrer Rolle als Entwickler in Niger, doch gleichzeitig fühlten sie sich durch diese Zuschreibungen in ihrem sozialen Leben eingeschränkt und unfrei – von einem einzelnen Entwicklungshelfer abgesehen, der die Idee sozialer Ungleichheit anzunehmen schien, in der Rolle des „Weißen" als Teil der Elite aufging und danach auch seine Kontakte zu Nigrern wählte und gestaltete.

Vor allem Entwicklungshelferinnen, und unter ihnen wiederum vor allem die Alleinstehenden, fühlten sich durch lokale Zuschreibungen in ihrer Selbstentfaltung eingeschränkt. Denn in Zinder gab es ihrer Ansicht nach nur wenig Raum für sie: Als Frauen in einer vorwiegend muslimischen Stadt fühlten sie sich stärker unter Aufsicht und moralischer Kontrolle als alleinstehende Männer. Während es für Männer zum Beispiel kein Problem darstelle, alleine auszugehen, sähen sie sich durch lokale Konventionen daran gehindert, da dieses Verhalten als anstößig und lasterhaft angesehen würde. Würden sie dennoch alleine ausgehen, gefährdeten sie nicht nur ihren Ruf als „anständige" Frau, sondern ebenfalls den ihrer Organisation. Entwicklungshelferinnen hatten daher bisweilen stärker als ihre männlichen Kollegen den Eindruck, in Zinder ihr eigentliches Selbst verbergen zu müssen oder jedenfalls nur Teile davon ausleben zu können. Viele Entwicklungshelferinnen beklagten sich zudem, dass es außerhalb der Arbeit sehr schwer sei, Kontakt mit nigrischen Frauen aufzunehmen. Selbst wenn sie sich an ein Leben in stärker geschlechtergetrennten Sphären anpassen wollten, sei es doch schwer, Zugang zum

Leben der Frauen zu erhalten. Aus diesem Grund hatten „weiße" Frauen in Zinder meist sehr viel mehr soziale Kontakte zu einheimischen Männern als zu Frauen; allerdings aber blieben diese Kontakte eben aufgrund des lokalen moralischen Diskurses meist nur „oberflächlich", denn die Befürchtung, durch intensivere Kontakte den eigene Ruf zu beschädigen oder „falsche Signale" zu senden, war groß. Zwar betrachteten die Entwicklungshelferinnen es als unumgängliches Moment ihrer Identität vor Ort, eine „weiße Frau" zu sein, doch nahmen sie die Rolle und ihre Auslegung nicht freiwillig, sondern gezwungenermaßen an. So hatten sie oft das Gefühl, sich als Entwicklungshelferinnen noch stärker um Kontakte bemühen zu müssen, dass sie dabei aber gleichzeitig ihr eigentliches Selbst stärker verleugnen müssen als männliche Kollegen – was wiederum ihrer Vorstellung von „guten" Kontakten widersprach.

„Weiß" zu sein ist also prinzipieller Bestandteil des Selbstbildes von Entwicklungshelfern in Zinder, wenngleich auf eine distanzierende, kritische Art und Weise, in der das „Weiß"-Sein als unumgängliche Rollenzuschreibung durch die Nigrer hingenommen wird. Gerade diese zunächst ungewollte Zuschreibung des „Weiß"-Seins als „Anders"-Sein scheint sich dann allerdings in der Existenz einer *communauté blanche* doch zu bestätigen. So ist es am Ende gerade der Wunsch, nicht über das eigene „Weiß"-Sein definiert zu werden, der es den Entwicklungshelfern unkomplizierter erscheinen lässt, Kontakte in erster Linie zu anderen Weißen zu pflegen – was dann eben paradoxerweise zur Folge hat, dass sie sich selbst genau derjenigen Gruppe zuordnen, der die Zinderois sie von Beginn an zuschrieben. Die Ambivalenz der Selbstbilder steht jedoch nicht nur mit denjenigen widersprüchlichen Anforderungen an die Entwicklungshelfer in engem Zusammenhang, die sich aus den Rollenzuschreibungen der Zinderois ergeben, sondern auch mit den ambivalenten Ansprüchen, die aus dem Dogma partizipativer Entwicklung resultieren. Die Uneindeutigkeit im Selbstbild der Entwicklungshelfer hat also nicht nur mit den Bildern zu tun, die die Nigrer an sie herantragen, sondern auch mit denjenigen Bildern, die sie sich selbst von den Zinderois als zu Entwickelnden machen, denn auch diese sind nicht eindeutig; und ist das Bild des anderen uneindeutig, fällt es schwer, sich selbst als Gegenüber klar zu konturieren.

Arm und abwartend

Das wichtigste und ja auch nicht unbegründete Moment des Bildes, das die Entwicklungshelfer sich von den Zinderois machen, ist wie bereits in Kapitel 3 angesprochen das ihrer finanziellen und materiellen Armut: Zinderois seien fast immer arm, weshalb man ihre Sicht auf Weiße als „Reiche" genauso nachvollziehen könne wie die häufigen Fragen nach Geld und ihre Probleme mit Geld überhaupt. Bei aller Toleranz klang in diesen Aussagen jedoch oft auch an, dass man die in Zinder sehr häufige Thematisierung von Geld und dessen Mangel doch für übertrieben hält. Einige Entwicklungshelfer sprachen in diesem Zusammenhang von der Fixierung der Einheimischen auf Geld und von der berechnenden Art und Weise, mit

der man in der Region an soziale Beziehungen herantrete und sie gestalte.[154] Mehrfach verwiesen Entwicklungshelfer auf ihre Erfahrung, dass sie Zinderois meist nur solange aktiv, offen und freundlich erlebt hätten, bis diese ihr Ziel – einen Kredit, ein Geldgeschenk oder Ähnliches zu erhalten – erreicht hatten, danach hätten sie sie nie wieder gesehen. Oberflächliche und freundliche Kontakte vor allem mit Männern seien also schnell begonnen und würden von Seiten der Zinderois zum Teil durchaus offensiv angegangen, nachhaltigere Kontakte kämen jedoch oft nicht zustande. Neben dem Eindruck, die Zinderois seien vor allem am Geld der Entwicklungshelfer interessiert und nur zu diesem Zwecke ihnen gegenüber „offen", zeigt sich hier ein weiterer Aspekt des Bildes, das die Entwicklungshelfer sich von der lokalen Bevölkerung machen, nämlich das der letztendlichen Reserviertheit der Zinderois: Die Zurückhaltung und Verschlossenheit der Zinderois in Hinblick auf persönlichere Kontakte und intensiveren Austausch erschwere es, mehr als nur oberflächliche Bekanntschaften machen zu können. Ob im Privaten oder im Kontext der Entwicklungsprojekte, die Leute der Region Zinder erschienen den Entwicklungshelfern insgesamt zurückhaltend und abwartend zu sein, und zuweilen wurde dies durchaus auch negativ formuliert: Sie seien unzugänglich, verstockt und passiv, agierten nicht und reagierten oft noch nicht einmal – „they are not reactive", wie ein Helfer sich ausdrückte. Entwicklungshelfer, die schon andernorts gearbeitet hatten, betonten, dass sie diese hinnehmende Gleichgültigkeit so noch selten erlebt hätten, selbst innerhalb Nigers nicht.[155] In welcher Lebenssituation man sich auch immer befinde, in der Region Zinder warte man einfach ab, was kommt, harre also aus, bis ein Problem sich ohne das eigene Zutun geklärt habe oder bis ein Vorgesetzter, beziehungsweise ein hierarchisch Höherstehender Anweisungen erteilt habe, was zu tun sei. Was die Menschen nun allerdings tatsächlich dächten und wollten, sei schwer einzuschätzen, da sie dies selten offen sagten, sondern – wenn überhaupt – indirekt zum Ausdruck brächten, was zu entschlüsseln Fremden dann jedoch schwer falle. Während diejenigen Entwicklungshelfer, die noch nicht allzu lange in Zinder lebten oder wenig Kontakte zu Einheimischen hatten, diese „Mentalität" des Sich-Abfindens, der Abhängigkeit und des (oft als „kindlich" bezeichneten) Abschiebens von Verantwortung eher konstatierten, versuchten andere, die schon länger dort lebten, sie auch zu erklären, sei es durch die politische und ökonomische Geschichte Nigers, sei es durch das so sehr hierarchisierte Gesellschaftssystem oder – auch das – durch die Allgegenwart der Entwicklungshilfe.[156] So ist eine der gängigen Erklärungen für die als

154 Während die Ethnologin Polly Hill die praktische und positive Haltung der ländlichen Hausa-Bevölkerung zu Bargeld hervorhebt, das in allen Lebenslagen und in jeder sozialen Beziehung ausgetauscht werde, kritisiert sie die Haltung anderer „Europäer" in Niger, die diesen Geldtausch in Ehe- und Verwandtschaftsbeziehungen bei den Hausa stets negativ als Geldgier oder Gewinnsucht bewerteten (Hill 1972: 29f.).

155 So sagten beispielsweise Entwicklungshelfer mit und ohne Arbeitserfahrung bei den Tuareg, dass diese wesentlich tatkräftiger seien und ihre (Entwicklungs-)Angelegenheiten eher selbst in die Hand nähmen.

156 An dieser Stelle und überhaupt im Zusammenhang mit den Fremdbildern ist überraschend, dass das Bild der Zinderois als Muslime wenig ausgeprägt ist. Zwar werden generelle Bemerkungen über den von der Religion geförderten Fatalismus gemacht,

Passivität und Abhängigenmentalität umschriebene Haltung der Zinderois, dass die Jahre des Kolonialismus und später die der Militärherrschaft Kountchés, in denen jede gesellschaftliche Aktivität staatlich zentral organisiert und vor allem kontrolliert wurde, im Wechselspiel mit der heutigen extremen Abhängigkeit des Niger von internationaler Hilfe eben jene Einstellungen geschaffen hätten. Vor allem die Abfolge verschiedener restriktiver und zentralistischer politischer Systeme habe die aktive Beteiligung der Bevölkerung am öffentlichen Leben verhindert, Eigeninitiative sowie das Gefühl der (Selbst-)Verantwortung gelähmt und zuweilen sogar das Selbstbewusstsein und die Würde der Menschen unterminiert. Die meisten Menschen in Zinder integrierten sich daher ohne Murren in die wenigen sozialen Rollen, die ihnen lokal geboten seien, und hinterfragten niemals die Meinungen und Anweisungen einer höhergestellten Person, sie fragten also nie „Warum?", und sie sagten niemals „Nein!" Diese „Mentalität", die von Entwicklungshelfern sehr oft als Minderwertigkeitskomplex gedeutet wurde, führe dazu, dass viele Einheimische nur ein sehr geringes Selbstwertgefühl besäßen, sich selbst nichts zutrauten, keine Pläne machten, sondern vielmehr alle Verantwortung auf andere abwälzten – im Entwicklungskontext dann eben auf die „Weißen". So gesehen sei die Kategorisierung in „Schwarze" und „Weiße" bloßer Ausdruck des Mangels an Selbstbewusstsein und Selbstachtung vonseiten der Zinderois. Manche Entwicklungshelfer zeichneten gar das deprimierende Bild von Menschen, die ihre ursprüngliche Würde und ihren Stolz schon lange in den Untiefen der Armut verloren und daher verlernt hätten, selbstbewusst, aktiv und fröhlich zu sein. Die wahrgenommene Ernsthaftigkeit oder Introvertiertheit der Einheimischen (in Kombination mit dem auch nicht unbedingt erheiternden Anblick der Sahellandschaft zur Trockenzeit) widersprach dem Afrikabild nicht-afrikaerfahrener Entwicklungshelfer so sehr, dass einige wiederholt feststellten, überhaupt nicht das Gefühl zu haben, überhaupt in Afrika zu leben. Während sie „Afrika" mit Lebensfreude, Musik und weiten grünen Landschaften verbanden, erschien ihnen – der Auffassung James Richardsons nicht ganz unähnlich – Zinder eher als trauriger, undefinierter und vereinzelt auch hoffnungsloser Ort.

Bisweilen wurde diese Charakterisierung jedoch auch positiv gewendet. Dann sahen die Entwicklungshelfer in den von ihnen gezeichneten Bildern Menschen, die durch ihre schwierige Lebenslage bedingt die Fähigkeit besäßen, ohne Sicherheiten von einem Tag auf den anderen zu leben, und die dadurch den Augenblick wertschätzen könnten, anstatt in ständiger Sorge um die Zukunft zu leben. Zudem betonen viele, dass ihrer Ansicht nach in Niger der Zusammenhalt der Familien und deren Solidarität (noch) stärker sei als in Europa, wodurch viele der ökonomisch bedrohlichen Situationen aufgefangen würden (ein klassischer Topos auch

doch ein wesentliches Element ist der Islam „nur" dort, wo es um Frauen und Mädchen in Zinder geht. Ihre Zurückhaltung, die starke Beschränkung auf den häuslichen Bereich und ihr geringer Freiraum, sich in der Öffentlichkeit zu bewegen, wurde mehrfach von Europäerinnen angesprochen. Kontakte mit gleichaltrigen Frauen zu knüpfen und zu unterhalten sei sehr schwer und werde zudem dadurch erschwert, dass viele Frauen dieses Alters oft nur wenig Schulbildung besäßen und wenig französisch sprächen – ein Umstand, der wiederum auf die Verdrängung der Frau aus der Öffentlichkeit aufgrund islamischer Vorstellungen von Geschlechtertrennung zurückgeführt werden müsse.

in der ethnologischen Literatur, der sich aber [auch] in der Region Zinder schnell als romantisierende Projektion erweist, vgl. Verne 2007). Geschätzt wurde von den Entwicklungshelfern außerdem, dass die Gesellschaft, in der sie zu Gast sind, eine sehr friedliche, keinesfalls aggressive oder gewalttätige sei. So wird dann schließlich auch der „abwartenden Haltung" Positives abgewonnen: Die Gesellschaft Zinders gilt als einträchtig und in sich stabil und damit auch als widerstandsfähig. Selbst wenn sie sich also unter globalen Einflüssen äußerlich verändern sollte, äußerten manche Entwickler die Hoffnung, dass sie sich nie wirklich vereinnahmen lassen wird, dass also „das Lokale" zumindest in der Region Zinder überleben wird. Ein Entwicklungshelfer beschrieb diesen positiven Eindruck mit dem Bild eines Grashalmes, der sich im Sturm zwar biegt, dabei aber nicht bricht oder entwurzelt wird. An dieser Stelle zeigt sich nun nochmals sehr deutlich die Ambivalenz des Fremdbildes, mit der aber eben auch eine Ambivalenz des Selbstbildes als Entwickler einhergeht: Denn möchte man als Entwicklungshelfer eine Gesellschaft verändern, überkommene Hierarchien aufbrechen und stattdessen kritisches zivilgesellschaftliches Verhalten einüben, dann schließt dies zwingend auch ein, die abwartende Haltung der Mitglieder eben dieser Gesellschaft verändern zu wollen – und genau dies beinhaltet partizipative Entwicklungszusammenarbeit in Niger. Gleichzeitig möchten Entwicklungshelfer aber auch „das Lokale" und seine positiven Eigenheiten – Friedfertigkeit, Widerstandsfähigkeit oder Beständigkeit – erhalten und in den Entwicklungsprozess einbeziehen und zwar *ohne* dabei den Grashalm zu entwurzeln. Es sind diese widersprüchlichen Einschätzungen des Gegenübers, die gegensätzlichen Ansprüche an einen angemessenen Umgang mit ihm und damit an die eigene Rolle, die das in sich widersprüchliche Selbst der Entwicklungshelfer bedingen.

Fremde oder Andere?

Die Fremdbilder derjenigen Entwicklungshelfer, die sich schon länger in der Region Zinder aufhielten und intensiveren Kontakt mit Einheimischen hatten – was manchmal, aber keineswegs zwangsläufig der Fall war –, unterschieden sich an gewissen Punkten von dem bisher gezeichneten Bild. So differenzierten sowohl die Freiwilligen des Peace Corps als auch diejenigen, die lokal verheiratet waren oder eben schon recht lange in Zinder lebten, beispielsweise stärker zwischen Hausa, Fulbe, Kanuri oder Tuareg. Dabei waren es allerdings meist „die Hausa", die am ungünstigsten wegkamen: Sie seien weniger höflich, weniger feinfühlig, weniger taktvoll und deutlich weniger vertrauenswürdig als andere, außerdem seien sie berechnender und offensichtlicher an Geld interessiert. Ein weiterer, besonders auffallender Punkt war, dass sämtliche Entwicklungshelfer, die schon mehrere Jahre in Zinder lebten, immer wieder betonten, dass ihrer Ansicht nach die Zinderois mit den „Weißen" in derselben Art und Weise umgingen, in der sie dies auch untereinander täten. Sie als Ausländer hätten also nicht das Gefühl, prinzipiell anders oder als Fremde behandelt zu werden. So würden zum Beispiel in allen sozialen Beziehungen in Zinder, nicht nur in denen zu ihnen, materielle Interessen im Vordergrund stehen. Zwischen den Zinderois stelle sich dadurch oft die Vertrauensfrage, die Frage also, wessen Motiven sie ausnahmsweise einmal nicht

misstrauen müssten – und vor dieser Frage stünden eben auch sie, die Entwicklungshelfer, und zwar immer und immer wieder.

Prinzipiell entspricht dieser Eindruck der Entwicklungshelfer, dass sie in Zinder nicht als Fremde, sondern genau wie die Einheimischen behandelt würden, meinen Überlegungen zur Klassifikation des jeweils anderen als „fremd" (durch die Entwicklungshelfer), beziehungsweise als „anders" (durch die Zinderois), die ich in Kapitel 4 dargelegt habe. Allerdings entspricht sie ihr eben nur prinzipiell, da doch durchaus Unterschiede im sozialen Umgang miteinander bestehen. Diese haben zum einen mit den Zinderois und ihren Vorstellungen von „Weißen" zu tun, zum anderen aber auch mit den Entwicklungshelfern, die sich selbst nicht wie lokale Interaktionspartner verhalten. Zunächst werden Entwicklungshelfer in Zinder zwar weniger als „fremd" denn als „anders" kategorisiert, wobei dieses „anders" sich gerade durch einen Bezug auf die lokal gängigen sozialen Kategorien definiert, deren wesentliche Kriterien die Zuschreibung von Armut oder Reichtum, beziehungsweise hohem oder niedrigem sozialem Status darstellen. Dennoch aber gelten „Weiße" als verschieden von den lokalen sozialen „Großen", und so macht es durchaus einen Unterschied, ob ein Zinderois mit „weißen" Entwicklungshelfern oder mit den lokalen Reichen zu tun hat. Denn nicht nur repräsentieren Entwicklungshelfer die Idealbilder, die man in Zinder überhaupt an Reiche heranträgt, sie stehen auch für ihre Einlösung: Von ihnen erwartet man, dass Ideal und Praxis näher beieinanderliegen, als man dies aus der eigenen sozialen Welt gewohnt ist. Diese Hoffnung liegt in dem Sinn begründet, den man der Arbeit der Entwicklungshelfer lokal zuschreibt, dass ihr Aufenthalt nämlich dem Zweck dient, ihren Reichtum zu teilen. Während man bei lokalen „Großen" weiß, dass man auf Anteilnahme und Großzügigkeit bestenfalls hoffen kann oder versuchen muss, sie zu erzwingen, erwartet man bei den „Weißen", eigentlich jederzeit mit einer Gabe rechnen zu können, denn hätten sie – zugespitzt formuliert – kein Mitleid und teilten sie nicht freiwillig, dann müssten sie auch nicht nach Zinder kommen.

Es handelt sich hier natürlich um eine akzentuierte Darstellung, die ganz sicher nicht in dieser Eindeutigkeit für alle Zinderois gilt. Dennoch spiegelt sie, wie mir scheint, ein lokal durchaus gängiges Wahrnehmungsmuster. Nun verstehen sich die Entwicklungshelfer selbst aber ebenso wenig als mitleidige Spender, wie sie sich als Patron verstehen wollen. Als Entwicklungshelfer wollen sie zwar lokal angepasst handeln, dennoch aber weder dem lokalen Bild des „reichen Weißen" entsprechen noch auf die Art und Weise agieren, wie ein lokaler *mai gida* beziehungsweise Patron dies tut – um hier einmal davon auszugehen, sie wüssten, wie diese handeln (was allerdings selten der Fall ist; allerdings kennen die Entwicklungshelfer Versatzstücke dieser Rolle und wissen vor allem von ihren Bittstellern, dass die lokale Bereitschaft zu geben selbst in äußert prekären Situationen nicht allzu ausgeprägt ist). Ein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem in Zinder üblichen sozialen Umgang miteinander und demjenigen zwischen Zinderois und Entwicklungshelfern liegt damit also nicht zuletzt bei den Entwicklungshelfern selbst. Denn diese bewerten nicht nur die Rolle von Geld im Rahmen sozialer Beziehungen anders, als dies in Zinder üblich ist, sie haben eben auch eigene Vorstellungen vom „partizipativ-entwickelnden" Umgang mit den Nigrern. Aufgrund ihrer eigenen Maximen kommen Entwicklungshelfer in alltäglichen interkulturellen Kontakten mit den Erwartungen und dem Handeln ihrer lokalen Kontaktpart-

ner oft schlecht zurecht – und genau dies ist das Problem, um das es in Teil III gehen soll.

TEIL III

INTERKULTURELLE KONTAKTE IN ZINDER

Bisher bin ich auf verschiedene Facetten derjenigen interkulturellen Kontakte eingegangen, die im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen – auf Facetten, die über die direkte Kontaktsituation zwischen Nigrern und Entwicklungshelfern zwar weit hinausreichen, die die Kontakte aber dennoch wesentlich mitbestimmen und strukturieren, noch bevor die eigentlichen Kontaktpartner überhaupt aufeinandertreffen. Insbesondere sei hier noch einmal an die Modelle des Verstehens und des Umgangs mit dem Anderen oder Fremden erinnert, vor allem an das paradoxe Dogma partizipativer Entwicklung, das im Bezugsrahmen der Entwicklungshelfer eine Ethik des Fremdverstehens darstellt und dessen Kern es ist, die Differenz der Nigrer zum Eigenen anzuerkennen und gerade als solche zu schätzen, sie jedoch gleichzeitig durch einen auf geteilter Verantwortung und gegenseitigem Austausch basierenden Konsensfindungsprozess auch aufheben zu sollen und aufgrund vorgegebener Entwicklungsziele auch aufheben zu müssen.

Nachdem es bislang also auf eher abstrakten politischen, ökonomischen und diskursiven Ebenen um verschiedene Aspekte des Kontaktes und die damit einhergehenden Bestimmungen von Differenz zwischen Nigrern und Entwicklern ging, befassen sich die folgenden drei Kapitel nun mit den beiderseitigen Erwartungen an spezifische interkulturelle Kontakte und mit den Formen und Problemen des praktischen interpersonellen Umgangs zwischen Zinderois und Entwicklungshelfern. Im Zentrum der Betrachtung werden dabei insbesondere die Erwartungen und Probleme der Entwicklungshelfer stehen, die sich aus demjenigen Spannungsfeld sich widersprechender Handlungsanforderungen ergeben, in dem sich die Entwicklungshelfer in Zinder bewegen. Ich werde die interkulturellen Kontakte in Zinder an drei unterschiedlichen Beziehungsarten darstellen, wobei ich jeweils ein spezifisches Problemfeld an einer dieser drei Beziehungsarten exemplifizieren und die Auswirkungen skizzieren möchte. Es handelt sich dabei erstens um die sozialen Beziehungen zwischen Entwicklungshelfern und ihren Hausangestellten (Kapitel 6), um diejenigen zwischen Entwicklungshelfern und ihren lokalen Freunden oder Bekannten zum zweiten (Kapitel 7) und drittens um interkulturelle Ehe- oder Liebesbeziehungen (Kapitel 8). In allen Fällen also finden die Kontakte im nichtberuflichen Alltag der Entwicklungshelfer statt. Die Problemfelder, auf die ich dabei fokussieren werde, umschreibe ich mit den Begriffspaaren „(Selbst-)Verantwortung und Hilfe“, „Gegenseitigkeit und Gleichheit“ und mit „Partnerschaft und gemeinsames Interesse“. Diese Begriffspaare beschreiben die inhaltlichen Aspekte, die aus Sicht der Entwicklungshelfer zentral für die Beziehungen zu den Zinderois sein sollen, ebenso wie die ideale Form, die jene interkulturellen Kontakte nach Wunsch der Entwicklungshelfer annehmen sollen: Es sind diejenigen Konzepte, die im Dogma der partizipativen Entwicklung im Mittelpunkt stehen, und als diese implizieren sie die in sich widersprüchlichen Handlungsanforderungen, die in der interkulturellen Praxis dann zu konkreten Handlungsproblemen werden (müssen).

Die interkulturellen Kontakte und ihre prinzipiellen Problemfelder werde ich also wiederum in verdichteter Form darstellen. Auch diese verdichtete Darstellung beruht auf dem konkreten Miterleben interkultureller Kontakte auf der Mikroebene des Sprechens, Handelns, Sprechhandelns und Reflektierens, auf der Beobachtung von Interaktionen also und auf Gesprächen mit denjenigen, die an den interkulturellen Kontakten direkt beteiligt waren und denen, die sie beobachteten, beziehungsweise, die mit mir in interkulturellem Kontakt standen. Doch möchte ich die Ergebnisse dieser empirischen Arbeit, nicht über Einzelfallstudien oder die Analyse von Interviewsequenzen darstellen, sondern eben eine Repräsentations-

form wählen, die mein theoretisches Interesse an den Interaktionsproblemen in den Vordergrund stellt.[157] Da ich, wie wohl bereits deutlich geworden ist, denke, dass diese Probleme zudem verständlicher werden, wenn Sie in einen möglichst weiten Kontext eingebettet werden, werde ich auch in den folgenden Kapiteln versuchen, den ethnographischen Kontext einzubeziehen.

Legt man die Interpretation der Entwicklungshelfer zugrunde, kreisen die meisten Probleme mit Nigrern um Geld und haben ihre Ursache vor allem in den erheblichen ökonomischen Unterschieden, die zwischen ihrem Leben als Entwicklungshelfer in Zinder und dem der meisten Zinderois bestehen. Obschon ich zu zeigen versuche, und auf allgemeinerer Ebene in dieser Arbeit schon zu zeigen versucht habe, dass die Probleme keineswegs nur aufgrund finanzieller Asymmetrien bestehen, dreht sich meine Darstellung der interkulturellen Kontakte ebenfalls häufig um Geldprobleme, was aber dennoch nicht bedeutet, dass ich Geld für das prinzipielle Kontaktproblem hielte. Die häufige Wiederkehr des Themas „Geld" veranschaulicht vorerst nur, in welchen Situationen Entwicklungshelfer Kontaktprobleme erleben, und sie verweist darauf, dass ich hier zunächst von der Sichtweise und Praxis der Entwicklungshelfer ausgehe, davon also, was nach ihrem Empfinden im Kontakt mit Zinderois überhaupt zum Problem wird, wo die Konfliktlinien verlaufen und welche Handlungsoptionen sie als Akteure zu besitzen glauben.[158]

Die Auseinandersetzung mit den nichtberuflichen Kontakten der Entwicklungshelfer soll auf ein meiner Ansicht nach typisches Muster verweisen, dem die Beziehungen zwischen Entwicklungshelfern und Zinderois folgen. Dieses Beziehungsmuster ist unterschiedlichen Umständen geschuldet, über die ich an verschiedenen Stellen dieser Arbeit ja auch bereits gesprochen habe, in diesem dritten Teil soll es nun jedoch darum gehen, zu zeigen, wie das partizipative Modell des Umgangs mit dem Fremden die Beziehungen der Entwicklungshelfer zu den Zinderois prägte. Als wesentlichstes Moment zeigt sich dabei eben die Unbestimmtheit der Position der Entwicklungshelfer, die sich ihren paradoxen Ansprüchen an die interkulturellen Kontakte sowie der daraus hervorgehenden Tatsache verdankt, dass sie sich nicht in der Lage sehen, sich für eine klare Handlungsoption zu entscheiden – denn stets widerspräche die Entscheidung, dem einen Anliegen zu folgen, einem anderen Anliegen. Dass das theoretische Paradox, wie es die Idee der „partizipativen Entwicklung" beinhaltet, in Handlungszusammenhängen tatsächlich dann auch als Dilemma erlebt wird, resultiert dabei aus dem Umstand, dass Entwicklungshelfer vor Ort mit Menschen in Beziehung stehen, die sie sehr direkt mit Erwartungen und Formen der Interaktion konfrontieren, die nicht ihren Vorstellungen des Fremdverstehens entsprechen. Indem die Entwicklungshelfer auf diese Weise nicht nur zu einer eigenen Positionierung, sondern auch dazu ge-

157 Die Entscheidung für diese Darstellungsweise beruht zudem auch auf dem Wunsch einiger Personen, nicht genannt und detailliert beschrieben zu werden.

158 Geld als zentrales Problem der „schwarz-weißen" Beziehungen in Afrika thematisiert auch Maranz in seinem Buch *African Friends and Money Matters* (Maranz 2001). Er versucht dabei, diese Geldprobleme aus „afrikanischer" Perspektive zu erklären und so ein Buch zu schreiben über: „them and ‚us' Westerners, and how we can better understand and appreciate each other."(Maranz 2001: vi).

zwungen werden, sich diesen Erwartungen und Interaktionen gegenüber zu verhalten, werden ihnen eben auch die Schwierigkeiten vor Augen geführt, die ihren Ansprüchen grundsätzlich innewohnen. Entwicklungshelfer in Zinder machen also die Erfahrung, dass sie ihre Vorstellungen vom Kontakt mit Nigrern in den Kontakten selbst nur schwer verwirklichen können. Vielmehr fühlen sie sich vom Handeln ihrer Gegenüber bisweilen überrumpelt, vor den Kopf gestoßen oder in die Enge getrieben und können sich in diesen Situationen dann nicht für eine Handlungsoption entscheiden, die sie selbst überzeugt. Das Problem der Entwicklungshelfer, sich unabhängig davon, wie sie sich entscheiden, dennoch nie „richtig" entscheiden zu können, wirkt sich auf ihre interkulturellen Kontakte im Ganzen aus, da manche ihrer Reaktionen auf dilemmatische Situationen weit über die konkrete Situation hinauswirken: beispielsweise dann, wenn Entwicklungshelfer an diesen Situationen verzweifeln oder wenn sie es vorziehen ihre Kontakte zu Einheimischen zu reduzieren, um so dilemmatische Situationen zu vermeiden.

Handeln im Dilemma: kämpfen, resignieren, verzweifeln und vermeiden

Indem ich im Folgenden die bereits in Kapitel 2 genannten Formen des Dilemmaverhaltens aufgreife, möchte ich dasjenige Handeln von Entwicklungshelfern kurz beschreiben, das ich als Reaktionen auf das Erleben dilemmatischer Situationen deute. Ebenso wenig, wie ich den Umstand, dass Menschen im interkulturellen Kontakt Dilemmata erleben, nur als Zeichen einer spezifischen Anpassungsphase im Verlauf interkultureller Kontakte verstehe, sehe ich die verschiedenen Verhaltensformen als Entwicklungsstufen. Sie sind vielmehr verschiedene Reaktionsmuster, die alle abwechselnd bei Personen zu finden sind, die sich in einem Dilemma wiederfinden, ob bei Entwicklungshelfern mit langjähriger Erfahrung in Niger oder bei jenen mit eher weniger Erfahrung. Denn die Probleme im interkulturellen Umgang haben, wie ich denke, ihren Ursprung weniger in den noch nicht verstandenen kulturellen Vorstellungen der anderen, deren Verständnis aus Sicht mancher Erforscher interkultureller Kommunikation ein Hinaustreten aus dem eigenen kulturellen Kontext ermöglichen und damit dazu ausreichen würde, die Dilemmata zu lösen (vgl. u.a. Bennett 1998: 28). Vielmehr, scheint mir, können und müssen Entwicklungshelfer in ihren nichtberuflichen Kontakten zu Zinderois Dilemmata erleben, solange im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit das paradoxe Modell „partizipativer Entwicklung" dogmatisch Geltung beansprucht und Entwicklungshelfern im Kontakt mit Menschen aus der kulturell fremden Gesellschaft dieser Vorsatz des Fremdverstehens zur Voraussetzung ihres ethischen Handelns wird. Dilemmata erscheinen dann als unumgängliche Konsequenz der Kontakte, denn mindestens einer der grundlegenden Anforderungen des Modells „partizipa-

tiver Entwicklung“ widersprechen „die Fremden“ stets – weil sich eben bereits die Anforderungen gegenseitig widersprechen.[159]

Auch wenn Entwicklungshelfer in Zinder die Dilemmata nicht immer als solche benannten, erlebten sie die interkulturellen Kontakte doch als schwierig und kompliziert, und sie reagierten auf diese Schwierigkeiten manchmal mehr, manchmal weniger bewusst. Wenn ich hier nun von „Verhalten“ in dilemmatischen Situationen spreche, so ist damit beides gemeint: Reaktionen, in denen Entwicklungshelfer bewusste Konsequenzen ziehen, um sich aus Situationen zu befreien, in denen sie sich als „gefangen“ erleben, ebenso wie Reaktionsweisen, die stärker emotional bedingt sind als durch strategische Reflexion. Wenn ich im Folgenden wieder die Unterscheidung Bernd Schmids (Schmid 1986) aufgreife und vier Formen des Verhaltens in Dilemmasituationen beschreibe – kämpfen, resignieren, verzweifeln und vermeiden –, dann bedeutet dies nicht, dass alle Entwicklungshelfer diese Formen immer in all ihren Tiefen ausleben würden, noch bedeutet es, dass diese Formen immer klar zu unterscheiden und voneinander zu trennen seien, und schließlich soll damit auch nicht gesagt sein, es könnte nicht auch noch andere Formen geben. Mir erscheinen diese vier Kategorien jedoch gut geeignet, die individuellen Reaktionen der Entwicklungshelfer in Zinder auf Dilemmata zu gruppieren.

„Kämpfen“ umschreibt das Gefühl der Entwicklungshelfer, sie würden sich unermüdlich für die Lösung eines Problems oder allgemein für „partizipative Entwicklung“ und gute interkulturelle Kontakte einsetzen, um immer wieder festzustellen, dabei letztlich doch nicht voranzukommen. Entwicklungshelfer, die „kämpfen“, beschrieben ihr Leben in Zinder als anstrengend, als ein ständiges Abmühen und Anrennen gegen Widerstände. In Kapitel 4 führte ich die Metapher des „Wasserwiderstandes“ an, die von Entwicklungshelfern mir gegenüber verwendet wurde, um zu beschreiben, wie sehr sie den Eindruck hatten, sich zwar zu verausgaben, aber dennoch keine Veränderungen bewirken oder Probleme lösen zu können. So hieß es, Entwicklungsarbeit sei, als renne man in knietiefem Wasser, um irgendwann völlig erschöpft festzustellen, dass man aufgrund des Wasserwiderstandes eigentlich fast nicht vorangekommen sei. „Kämpfen“ meint also, dass Entwicklungshelfer in aktiver und konstruktiv gemeinter Auseinandersetzung mit

159 In der bereits zitierten Arbeit von Elke Donath 2004 über deutsche Entwicklungs-„Experten“ werden die individuellen Lösungsstrategien, auf die mangels institutioneller Lösungsstrategien zurückgegriffen wird, unter anderem durch die Begriffe „Distanz“ und „Geduld“ beschrieben. Der Auslöser der Probleme liegt nach Donath in den widersprüchlichen Ansprüchen an die „Experten“: „Ganz offensichtlich geht es vor dem Hintergrund eines offiziellen Anspruchsprofils darum, mit den Enttäuschungen und der Erfahrung der Begrenztheit eigener Einflussmöglichkeiten im Handlungsfeld strategisch umzugehen. Die eigene Erfahrung, dass man den Ansprüchen der Entwicklungspolitik in der Umsetzung nicht gerecht werden kann, bedeutet für die Interviewten, dass sich angesichts dieser Vorgaben Hilflosigkeit einstellt, die eigenen Handlungsmöglichkeiten realistisch einschätzen zu können.“ (Donath 2004: 159)

ihrem Gegenüber ein Problem zu lösen versuchen, dabei jedoch immer wieder enttäuscht werden und feststellen müssen, doch nichts bewirkt zu haben.

Typisch für diese Verhaltensform scheinen mir die auffallenden Inkonsistenzen in den Aussagen von Entwicklungshelfern, beziehungsweise zwischen ihren Aussagen und ihren Handlungen, womit ich hier nicht grundsätzliche Widersprüchlichkeiten meine, die sich im Rückblick erkennen ließen, sondern die Tatsache, dass sich verschiedene Aussagen oder Aussagen und Handlungen tatsächlich in dem Moment offensichtlich widersprechen, in dem sie getätigt werden. Arten solch engagierter, aber inkonsistenter Auseinandersetzung waren in Zinder beispielsweise langatmige belehrende Monologe gegenüber der nigrischen Ehefrau oder Erziehungsmaßnahmen gegenüber lokalen Angestellten, die zum Inhalt hatten, das jeweilige Gegenüber zu mehr Eigenständigkeit in der Beziehung und in der Interaktion zu erziehen: Versuche also, dem anderen unmissverständlich zu vermitteln, was man von der Beziehung erwartet und erhofft, dem eigenen Anliegen jedoch durch die Wahl der Mittel im gleichen Moment schon wieder zu widersprechen – wodurch beim Gegenüber bestenfalls Gleichgültigkeit, im schlechteren Fall Wut provoziert wurde und die Entwicklungshelfer dem eigenen Anspruch an kohärentes „partizipatives" Agieren natürlich auch nicht gerecht wurden. So wollte ein Entwicklungshelfer beispielsweise aktiv gegen den „Minderwertigkeitskomplex" seines Angestellten vorgehen, da ihm dessen Mangel an Selbstbewusstsein nicht mit seiner eigenen Vorstellung von geteilter Verantwortung vermittelbar schien. Er begann daher, den Angestellten zu mehr Selbstvertrauen zu erziehen, indem dieser vor seinen Chef hintreten und in Anwesenheit anderer Angestellter mehrmals hintereinander wiederholen musste: „Ich kann ... (eine bestimmte Tätigkeit) besser ausüben als mein Chef" – was der Angestellte auch tat, der Chef war schließlich sein Chef, was jedoch kaum zu größerem Selbstvertrauen geführt und deshalb wohl auch die Beziehung zu seinem Chef nicht wirklich verändert haben dürfte. Aus Sicht der Entwicklungshelfer stellte sich all dies jedoch so dar, dass sie sich zwar abkämpfen und abmühen, am Ende jedoch trotzdem nicht das Gefühl haben können, sie hätten irgendein Problem gelöst oder ein Beziehungsmuster verändert.

Bisweilen „resignieren" Entwicklungshelfer auch, das heißt sie geben auf, ihre Probleme in interkulturellen Kontakten überhaupt lösen zu wollen, bleiben dabei aber doch auch dem Bezugsrahmen verpflichtet, aus dem das Problem überhaupt erst resultiert. Das heißt, die Entwicklungshelfer „wursteln sich durch" und finden Freunde, die für sie eben keine „eigentlichen", sondern nigrische Freunde sind: Sie haben einzelne Kontakte zu Einheimischen, die ihnen wichtig sind, auch wenn sie explizit den eigenen Erwartungen nicht entsprechen. Dieser Form von Dilemmaverhalten würde ich auch den Humor, die Ironie oder den Zynismus zurechnen, dessen sich viele Entwicklungshelfer bedienen, um sich mit ihrem Aufenthalt, ihren Kontakten und ihrer Arbeit auseinanderzusetzen. Diese Entwicklungshelfer haben sich zwar nicht aus dem Dilemma befreit, haben jedoch begonnen, es zu ignorieren oder die ganze Situation mit einem Schulterzucken hinzunehmen. Der Preis für diese „Befreiung" ist jedoch, dass sie sich nun mehr auf sich selbst konzentrieren und im Grunde kaum mehr auf die Kontakte (und, was damit häufig einhergeht, auch nicht mehr wirklich auf den Erfolg ihrer Arbeit).

Von Zeit zu Zeit „verzweifeln" manche Entwicklungshelfer auch an den unlösbaren Aufgaben, denen sie sich im Rahmen partizipativer Entwicklung oder inter-

kulturellen Verstehens gegenübersehen. Es wird ihnen klar, dass es in der Auseinandersetzung mit den Zinderois um mehr geht als einen reinen Interessenskonflikt, den sie nur vernünftig und professionell und/ oder strategisch klug auflösen müssten. Vielmehr nahmen sie die unbefriedigenden Kontakte, in denen sie ihre Vorstellungen nicht realisieren konnten, nun als Angriff auf ihre Integrität als Person wahr, als Angriff auf ihre Identität und ihre Möglichkeiten der Selbstbehauptung, woraus ein Gefühl der Ohnmacht oder der Hilflosigkeit entstand. Die Reaktion auf diese Erschütterung war dann, den Aufenthalt, das Dasein als „Weißer" in Zinder oder die Arbeit als Entwicklungshelfer insgesamt radikal in Frage zu stellen und zu bezweifeln, dass man selbst, geschweige denn die westliche Welt, hier überhaupt das Richtige tue. Andere Verhaltensformen, die ich ebenfalls der „Verzweiflung" zurechnen würde, sind starkes und umfassendes Misstrauen, Wut, die Übernahme rassistischer Haltungen oder ein ausgeprägt autoritäres, beziehungsweise paternalistisches Verhalten gegenüber den dann konsequent als „unterentwickelt" Gedachten. Solche Verhaltensweisen können nun sicherlich die unterschiedlichsten Gründe haben, doch dienen sie wohl immer auch der Selbstversicherung und Selbstbehauptung in potentiell „gefährlichen" Situationen, wenn also die Entwicklungshelfer sich in die Enge getrieben fühlen. Die Folgen – fortwährende Kritik an den Angestellten und ihrer Arbeit, ihre Infantilisierung oder andersförmige Herabsetzungen – stellten, neben den tiefen Selbstzweifeln, verschiedene Ausprägungen des hier als „verzweifeln" bezeichneten Verhaltens in Dilemmasituationen dar, wie es sich auch bei Entwicklungshelfern in Zinder fand.

Das wohl häufigste und in etlichen Abstufungen an den Tag gelegte Verhalten in Dilemmasituationen ist die „Vermeidung" der komplizierten Beziehungen. Entwicklungshelfer in Zinder mieden also beispielsweise Beziehungen zu bestimmten Personen oder zogen sich ganz allgemein aus interkulturellen Kontakten zurück, sie mieden die Kontakte tatsächlich physisch oder – wenn die Kontakte unumgänglich waren – psychisch durch einen „inneren Rückzug", zu dem man dann auch die oben beschriebene „Resignation" rechnen könnte. Der physische Rückzug von nichtberuflichen Kontakten bot den Entwicklungshelfern in Zinder die wohl effektivste Möglichkeit, Dilemmasituationen zu umgehen und Situationen zu meiden, in denen sie ihren Handlungsspielraum auf eine Weise eingeschränkt sahen, die ihnen nicht mehr gestattete, sich in ihrem Handeln als Akteur, Person oder Mitmensch frei zu fühlen oder sich in der Lage zu sehen, „das Richtige" zu tun. Vereinfacht wird ein solcher Rückzug in seinen verschiedenen Formen dadurch, dass er sich leicht unter das Signum der „Toleranz den anderen gegenüber" stellen lässt (auch wenn die Vermeidung von Kontakten eigentlich dem Ideal des Verstehens widerspricht): Die Relativität der Lebensweisen zu unterstellen erlaubt es eben auch, die eigene und die andere Lebenswelt voneinander getrennt zu halten. Dennoch bedeutet auch die „tolerante" Vermeidung von Kontakten nicht, dass die Entwicklungshelfer ihr Dilemma so gelöst hätten. Denn zum einen lassen sich Dilemmata durch Rückzug schon deshalb nicht völlig vermeiden, weil im nichtberuflichen Alltag, ganz zu schweigen vom beruflichen, ausreichend Situationen bestehen, in denen eine Auseinandersetzung mit lokalen Kontaktpartnern unumgänglich ist. Zum zweiten wird es in dem Moment wieder akut, in dem die Entwicklungshelfer über diese Form der Abschottung und über ihre Gründe reflektieren, was sie – im Gespräch untereinander und auch mit mir – durchaus häufig taten. Interkulturelle Kontakte zu meiden oder sich möglichst aus ihnen

zurückzuziehen bedeutet demnach nicht, sich in eine heile Welt zurückziehen, die man als konflikt- und widerspruchsfrei erleben würde. Gerade in Rückzugsräumen schien den Entwicklungshelfern das Sprechen über die alltäglich erlebten Probleme jedoch leichter zu fallen, weil hier der Freiraum entstand, diese Probleme aus der Distanz zu reflektieren, ohne sich ihnen also gleich wieder aussetzen und eine praktische Lösung finden zu müssen.

Vor allem auf solchen Gesprächen, aber auch auf der Beobachtung interkultureller Interaktionen und auf Gesprächen mit den lokalen Kontaktpartnern beruht die Darstellung der drei folgenden Kapitel.

6 VERANTWORTUNG IN HIERARCHISCHEN BEZIEHUNGEN: ENTWICKLUNGSHELFER UND HAUSANGESTELLTE

Der interkulturelle Kontakt zu den Hausangestellten, im Folgenden nun der zwischen Entwicklungshelfern und ihren Köchen, ist deshalb interessant, weil diese Kontakte oftmals die engsten Kontakte darstellen, die außerhalb der Projektarbeit zwischen Entwicklungshelfern und Einheimischen stattfinden. Der Hausangestellte als Informations- und Kommunikationskanal oder allgemein als *contact agent* ist schon in älteren Kulturkontaktstudien (vgl. Thurnwald 1932: 568) wie auch in literarischen Darstellungen des kolonialen interkulturellen Kontaktes (Martinkus-Zemp 1975) ein typisches Bild, eben weil Hausangestellte eine Art Schnittstellenposition einnehmen und dies vonseiten der Gäste oft auch gewünscht wird. Hausangestellte sind „dicht dran" sowohl am lokalen Leben als auch am privaten Alltag der „Weißen", sie sind in ihre eigenen lokalen Netzwerke eingebunden und pflegen gleichzeitig regelmäßigen, persönlichen Kontakt zu ihren Arbeitgebern, ohne direkt in deren berufliche Angelegenheiten involviert zu sein. Aus Sicht der Entwicklungshelfer sind Kontakte zu Hausangestellten solche, die außerhalb ihrer beruflichen Auseinandersetzungen, Konkurrenzen und Zwänge stehen. Daher erhofft sich so mancher Arbeitgeber zu seinen Hausangestellten nicht nur unverkrampfte, persönliche und vertrauensvolle Kontakte, sondern auch, dass er durch diese etwas über das Leben und die Umgangsformen in Zinder lernen kann, ohne sich öffentlich als unwissend bloßzustellen und einen Verlust an Autorität gegenüber seinen Arbeitskollegen zu riskieren. Kontakte zu Hausangestellten scheinen manchen Entwicklungshelfern zunächst einfacher, ehrlicher und ungefährlicher, denn hier glauben sie anfangs, selbst offener sein und sogar die vorgegebenen strukturellen Ungleichheiten überwinden zu können. Im Verlauf dieser sozialen Beziehung treten dann allerdings doch auch schwierige Entscheidungssituationen auf, in denen sich die Entwicklungshelfer zwischen in sich widersprüchlichen Handlungsoptionen gefangen sehen, sich also in einem Dilemma wiederfinden. Hier nun soll es um eine solche Situation gehen, in der Entwicklungshelfer eine Handlungsoption finden müssen, die sowohl ihrem Gebot gerecht wird, die Selbstverantwortlichkeit ihres Gegenüber zu achten und zu fördern, als auch ihrem Anspruch, Hilfe zu leisten und die Lebenssituation der Armen zu verbessern. Bevor ich jedoch auf dieses konkrete Problem zu sprechen komme, zunächst einige Anmerkungen zu den Hausangestellten allgemein und dazu, wie sich die Entwicklungshelfer und die Angestellten jeweils eine Beziehung zwischen „weißen" Arbeitgebern und nigrischen Arbeitnehmern vorstellen.

Köche, Kindermädchen und *gardiens*

In den Haushalten Zinders werden die meisten Arbeiten wie Kochen, Kehren und das Waschen der Wäsche üblicherweise durch die Frauen, Jugendlichen oder Kinder des jeweiligen Haushalts selbst erledigt. Doch ist es durchaus nicht ungewöhn-

lich, entfernt verwandte oder bekannte unverheiratete junge Männer, Mädchen und teilweise auch Frauen zeitweilig oder dauerhaft anzustellen, um Hausarbeiten von ihnen erledigen zu lassen. Frauen, die bereits verheiratet sind, haben aufgrund muslimischer Konventionen, die das öffentliche Leben verheirateter Frauen betreffen, allerdings nur sehr selten „Vollzeit"-Anstellungen in nigrischen Haushalten. Als Vollzeit-Haushaltshilfe arbeiten eher die Mädchen, die vor ihrer ersten Heirat, die im Alter zwischen 15 und 18 Jahren ansteht, vom Dorf in die Stadt geschickt wurden, um dort als Haushaltshilfen etwas Geld für die Familien und vor allem ihren eigenen Lebensunterhalt zu verdienen. In Vierteln, in denen die Bewohner reich und die Grundstücke groß sind, ist es zudem gebräuchlich, einen Wachmann zu beschäftigen, der oft aus der erweiterten Familie selbst stammt und meist sowieso schon auf dem betreffenden Anwesen oder in der Nachbarschaft wohnt. Große leer stehende Grundstücke und Häuser nigrischer Eigentümer werden oft auch von nichtverwandten Wächtern bewacht – meist von Fulbe- oder Tuaregmännern, die mit ihrer Kleinfamilie erst vor kurzem vom Land in die Stadt gezogen sind, dort noch ohne größere Familienanbindung leben und die auf diese Weise Arbeit und Wohnort auf den Grundstücken der Reichen finden. Die Arbeit der Wachleute umfasst meist nicht nur die Bewachung des Grundstücks, vielmehr sind sie oft für alle Aufgaben außerhalb des Wohnhauses zuständig: sie kehren den Hof, wässern den Garten oder waschen gegebenenfalls das Auto. Außerordentlich wohlhabende Zinderois, die auf Mahlzeiten Wert legen, die über die üblichen städtischen Gerichte aus Hirse, Reis oder Nudeln hinausgehen, stellen außerdem von Zeit zu Zeit nichtverwandte Köche an, die über besondere Küchenfertigkeiten verfügen. Wird Kochen zur spezialisierten Lohnarbeit, dann verkehrt sich das lokal übliche Geschlechterverhältnis bezüglich der Hausarbeiten – ein Umstand, den andere Ethnologen auch schon andernorts in Afrika festgestellt haben (Hansen 1986, Bujra 2000) und der auch in Europa der Normalfall ist. Während üblicherweise Frauen und Mädchen für Küche und Hausputz zuständig sind, sind „professionelle" Köche in Zinder, diejenigen also, die dies als Beruf gewählt haben, um damit für ihr Auskommen und das ihrer Familie zu sorgen, Männer. Wie der Aufgabenbereich der Hausmädchen geht auch derjenige der Köche über ihre eigentliche Tätigkeit hinaus: Sie bereiten nicht nur die Mahlzeiten zu, sondern sollen beispielsweise auch putzen, einkaufen, Wäsche waschen und bügeln (wobei die letzten beiden Tätigkeiten in Zinder als Lohnarbeit grundsätzlich von Männern erledigt werden).

Hausangestellte bei Entwicklungshelfern

Im Jahr 2001 war in jedem Haushalt von Entwicklungshelfern in Zinder mindestens ein Angestellter beschäftigt. Zunächst arbeiteten in allen der durchschnittlich 20 Haushalte ein oder zwei Wachmänner, die sich in den Tag- und Nachtschichten sowie an Wochenenden und unter der Woche abwechselten. Die Arbeit dieser *gardiens*, wie sie auf Französisch genannt werden (im Hausa nennt man sie *mai gadi,* pl. *masu gadi*), besteht hier, wie auch bei nigrischen Arbeitgebern, eher darin, eventuelle Einbrecher abzuschrecken als das Haus tatsächlich vor ihnen zu „verteidigen", denn dazu fehlt es den *gardiens* in Zinder an Gelegenheiten oder Möglichkeiten, aber auch an der Überzeugung, dass es sich überhaupt lohnt, sich in eine

solche Gefahr zu begeben. Die einzige „Waffe“, die dem Wachpersonal im Fall einer Einbruchs theoretisch zur Verfügung stünde, ist meist ein Stock, und daher hoffen sie – allerdings auch zu Recht – eher auf die Abschreckungskraft des (Wach-)Hundes, der in fast jedem weißen Haushalt zu finden ist, als auf die eigene. Vor allem sind die *masu gadi* somit Türsteher, die ihren autofahrenden Arbeitgebern und erwünschten Gästen das Tor öffnen und unerwartete Gäste erst einmal aufhalten und bei ihren Arbeitgebern ankündigen.[160] Des Weiteren sind Wachmänner als Angestellte von Entwicklungshelfern meist noch zuständig für die Pflege des Gartens und des Wagens.

Wie gerade beschrieben, leben ab und an auf den Anwesen, die die nigrischen Eigentümer nicht selbst bewohnen, bereits Wachleute mit ihren Familien. Werden Haus und Grund dann beispielsweise an Entwicklungshelfer vermietet, müssen sich Mieter, Vermieter und Wächter einigen, wie weiter zu verfahren ist. Manche Entwicklungshelfer fühlen sich durch die große Nähe, die das gemeinsame Leben mit der Familie eines Wachmannes mit sich bringt, gestört und veranlassen, dass sich nur noch der Wachmann selbst auf dem Grundstück aufhält, andere Entwicklungshelfer fühlen sich verpflichtet, die gegebene Situation hinzunehmen und sich nun eben auch um die Familie zu kümmern, und wiederum andere sehen darin sogar eine Möglichkeit, für sich oder für ihre Kinder erste Kontakte zur lokalen Bevölkerung zu knüpfen. Solche Kontakte sind allerdings zumindest für die Erwachsenen schon allein deshalb kompliziert, weil den Beteiligten meist eine gemeinsame Sprache fehlt, denn Französisch ist bei Leuten vom Land – was die Wachleute meist sind – nicht weit verbreitet, und noch weniger sind es die Sprachen Hausa, Fulfulde oder Tamaschek bei den Entwicklungshelfern.

Neben *gardiens* beschäftigen fast alle Europäer einen oder mehrere weitere Angestellte, die für die Arbeiten im Haus zuständig sind. Europäische Familien in Zinder, in denen beide Elternteile oder nur die Frauen in der Entwicklungskooperation arbeiten, stellen zum Beispiel ein Kindermädchen *(yal reno* oder *mai reno)* ein. Kindermädchen sind meist verheiratete oder auch bereits wieder geschiedene Frauen, die lange genug die Schule besucht haben, um Französisch sprechen zu können. Sie sind eher Frauen, die im städtischen Raum aufwuchsen und die, wenn sie zur Zeit ihrer Tätigkeit verheiratet sind, in eher liberalen Verhältnissen leben, die es ihnen erlauben, ein Erwerbsleben nicht nur außerhalb des eigenen Haushalts, sondern sogar im Privathaus eines fremden „Hausherren“ zu führen.[161] Kin-

160 Sind die Gäste „weiß“, werden sie meist direkt zu den „Hausherren“ gebracht. Selbst wenn diese nicht zu Hause sind, ist es nicht ungewöhnlich, als „weißer“ Gast bei „Weißen“ dennoch ins Wohnhaus eingelassen zu werden – um dort zu warten oder, wie in meinem Fall oft, um mit dem Koch zu plaudern. Auf nicht anwesende Bewohner in deren Wohnzimmer zu warten, war mir selbst eher unangenehm, weshalb ich versuchte, solche Situationen zu vermeiden. Die Angestellten aber teilten dieses Gefühl meist nicht, schließlich bewegten wir uns ja nur in den für sie „öffentlichen“ Räumen des Hauses des Arbeitgebers, in der Küche und dem Wohnzimmer.

161 Von denjenigen Kindermädchen, die im Jahr 2001 für Entwicklungshelfer tätig waren, waren zwei Frauen in Arlit aufgewachsen, eine davon war 2001 geschieden, die andere mit einem Mitarbeiter des nationalen Radiosenders verheiratet. Eine andere wuchs in Zinder auf und war mit einem Mann aus Burkina Faso verheiratet, der als Koch für die

dermädchen haben sehr enge Kontakte zur arbeitgebenden Familie, unter den Hausangestellten insgesamt pflegen sie aufgrund ihrer Aufgabe die engsten und emotionalsten Kontakte zu ihren Arbeitgebern. Die Kindermädchen erzählten mir oft, der Beruf hätte „früher" einen schlechten Ruf gehabt, und auch über sie selbst habe man zu Beginn ihrer Berufslaufbahn hinter ihrem Rücken als „Prostituierte der Weißen" gesprochen. Ob sich nun die wirtschaftliche Situation verschlechtert hat oder ob die muslimischen Männer Zinders sich gewandelt haben, ob die wenigen Kindermädchen und die Art ihrer Tätigkeiten nun besser bekannt sind oder ob sich die Wahrnehmungen und Einstellungen der Frauen selbst verändert haben – nachdem sie nun schon lange Kindermädchen sind, überwiegt heute bei ihnen, aber auch bei anderen Frauen und Männern zumindest offiziell eine pragmatische Sicht: Kinder von „Weißen" zu hüten ist eine Arbeit, und eine Arbeit zu haben ist in jedem Falle besser als keine Arbeit. Da in Zinder allerdings nicht viele Entwicklungshelfer mit kleinen Kindern leben und von den wenigen Familien dann meist auch nicht Mutter und Vater berufstätig sind, hatten zu Beginn des Jahres 2001 lediglich vier Familien in Zinder ein Kindermädchen angestellt; Mitte des Jahres war es aufgrund der Ausreise der anderen Familien nur noch eine.

Während Kindermädchen zu beschäftigen also aufgrund der Umstände eher selten ist, werden Köche sehr viel häufiger eingestellt. In fast jedem Haushalt von Entwicklungshelfern arbeitet eine Haushaltshilfe oder ein (männlicher) Koch, dessen Aufgabengebiet jedoch wie schon gesagt über das Kochen meist weit hinausgeht, denn auch putzen und einkaufen, manchmal auch die Wäsche und das Bügeln gehören zu seinen Tätigkeiten. Über das Jahr 2001 gerechnet hatten insgesamt 14 Köche eine Anstellung in den Haushalten europäischer und amerikanischer Gäste in Zinder:[162] Im September 2001 hatten von den 20 europäischen, beziehungsweise US-amerikanischen Entwicklungshelferhaushalten in Zinder zwölf einen Koch angestellt, in den zwei europäisch-nigrischen Haushalten arbeiteten Verwandte oder Bekannte im Haushalt mit, drei US-Amerikaner/-innen wollten und konnten sich keinen Koch leisten, zwei Familien erledigten die Hausarbeit selbst, beziehungsweise hatten ein Kindermädchen, das auch einiges an Hausarbeit leistete, und eine Entwicklungshelferin hatte im Jahr 2001 eine Frau als Haushaltshilfe angestellt, die zwar auch kochte, diesem Beruf aber eigentlich nicht nachging. Es kommt also immer wieder vor, dass Entwicklungshelfer keinen pro-

gleichen Europäer arbeitete, für die auch sie die Kinder hütete. Ein viertes Kindermädchen kam „von der Küste" – vermutlich aus Benin, wie man mir sagte – sie war jedoch, als ich sie besuchen wollte, schon nicht mehr in Zinder. Angeblich hatte man ihr gekündigt, weil sie gestohlen hatte, was nicht mehr zu überprüfen war, weil auch ihre ehemaligen Arbeitgeber nicht mehr in der Stadt lebten. Vorurteile denjenigen gegenüber, die „von der Küste" kommen, sind in Zinder allerdings oft zu hören: Sie gelten als keine oder nur schlechte Muslime und damit als potentielle Diebe.

162 In diese Zahl mit eingeschlossen ist der Verwalter und Koch des Gästehauses des DED und AFVP, jemand also, der nicht in einem Privathaushalt, dennoch aber für weiße Entwicklungshelfer arbeitete. Außerdem mitgezählt wurde auch der Koch, der bei einer marokkanischen Entwicklungshelferin angestellt war, und schließlich der Koch, der in einem Haus arbeitete, dass vom dänischen Beratungsunternehmen Rambøll Group angemietet worden war und in dem nur zeitweise c*onsultants* wohnten.

fessionellen Koch einstellen. Dies hat je nach Fall unterschiedliche Gründe, doch einer davon ist, dass Entwicklungshelfer auf diese Weise versuchen, wenigstens im Privaten hierarchische Verhältnisse möglichst zu umgehen, sei es aufgrund der Einschätzung der eigenen Persönlichkeit als zu nachgiebig oder aufgrund der ethischen oder politischen Überzeugung, dass ein Entwicklungshelfer keine „Diener" haben sollte. Andere können sich einen Koch schlicht nicht leisten, wiederum andere haben bereits ein Kindermädchen, das auch Hausarbeiten übernimmt, und kochen lieber selbst, und in den nigrisch-europäischen Haushalten wird die Arbeit eben eher informell geregelt: Junge Männer oder Frauen aus der Verwandtschaft wohnen in den Haushalten und übernehmen dort die Hausarbeiten. Manche Entwicklungshelfer versuchen, die Rollen des Arbeitgebers und des Angestellten aufzubrechen, indem sie jemanden einstellen, dem sie sich von Anfang an näher fühlen, so zum Beispiel, wenn eine junge, unverheiratete Entwicklungshelferin eine junge Frau einstellt und keinen älteren männlichen Koch, und andere wieder haben, wie sie sagen, „schlechte Erfahrungen" mit Hausangestellten gemacht und beschäftigen deshalb keine mehr. Schließlich aber stellten doch die allermeisten Entwicklungshelfer mindestens einen Angestellten ein, nicht zuletzt aufgrund der Meinung, dass sie so immerhin jemandem Arbeit verschaffen und man dies lokal auch von ihnen erwarten würde. Eine Beobachtung, die nicht von der Hand zu weisen ist, denn es gehört ja eben tatsächlich zu den lokalen Erwartungen an „Weiße", dass sie Arbeit an Nigrer vergeben. Ein „weißer Haushalt" ganz ohne nigrische Angestellte ist lokal ein Ausnahmefall und wird auch als solcher gesehen, den man sich nicht zuletzt mit dem schlechten Charakter der Bewohner erklärt. So sagt man zum Beispiel, die Betreffenden beschäftigten niemanden, da sie Rassisten seien und nichts mit „Schwarzen" zu tun haben wollten. Die Erklärung, warum ich selbst keine Angestellten hatte, war, (hoffentlich mehrheitlich akzeptiert) dass ich schließlich nur eine „Schülerin" sei, und wer meine Wohnverhältnisse kannte, dem war zudem klar, dass dort kein Platz für einen Wachmann und ohne Küche ja auch kein Koch notwendig war.[163]

Nur wenige der im Jahr 2001 insgesamt 14 aktiven Köche erlernten das Kochen nach europäischem Geschmack in einer Art Ausbildung bei erfahreneren nigrischen Kollegen. Stattdessen trifft man sehr oft auf Köche, die ihren Beruf bei ihren ersten europäischen Arbeitgebern in den 1970er- oder 1980er-Jahren erlernten. Zu dieser Zeit lebten in Zinder weit mehr Entwicklungshelfer als im Jahr 2001, denn damals waren in Niger diverse westliche Unternehmen im Straßenbau, der Ölförderung oder auch im Gold- und Uranabbau tätig, und diese stellten häufig auch ungelernte Küchenhilfskräfte (im Hausa *boyi* genannt) für einige Monate in ihren Camps ein. Um Geld zu verdienen, brachen die meisten der Köche ihre Schulausbildung früh ab oder begannen sie erst gar nicht, sondern fingen in diesen Camps oder in den Haushalten der Weißen ihre Laufbahn als „Mädchen für alles" an, bis sie sich ein gewisses Repertoire an Gerichten europäischen Geschmacks angeeignet hatten und sich nun „Köche" nennen konnten. Wie das Kochen, das Putzen oder

163 Mit der Zeit sprach sich dann auch herum, dass eine Freundin – die aufgrund ihres höheren Alters zunehmend zu einer „Mutter" wurde – sich um meine tägliche Versorgung kümmerte; die Bewachung des Hauses übernahmen die Nachbarn, die auf der gegenüberliegenden Straßenseite ihren „Gesprächsplatz" hatten.

das Bügeln, so erlernten die Köche auch die französische Sprache oft erst bei ihren Arbeitgebern, was dazu führte, dass vor allem manche der älteren Angestellten nur sehr begrenzt Französisch sprechen. Einige der Köche besuchten aber zeitweilig die Schule, bevor sie als Hausangestellte eine Arbeit bei Ausländern fanden. Diejenigen, die nach dem Abbruch der Schule das Kochen bewusst bei Kollegen oder Verwandten erlernten, um sich damit eine berufliche Grundlage zu schaffen, sind eher unter den jüngeren der heute aktiven Köche zu finden.

In jungen Jahren, wenn die meisten von ihnen noch unverheiratet sind, ist die Mobilität der Köche sehr viel höher als in späteren Lebensphasen. Daher suchen junge Köche nicht nur in Zinder selbst nach Arbeit, sondern auch in anderen Städten, und bisweilen ziehen sie sogar mit ihren Arbeitgebern zu deren neuer Arbeitsstelle in eine andere Stadt (zum Beispiel von Zinder nach Niamey) oder auch in ein anderes westafrikanisches Land (Burkina Faso, Tschad).

Diejenigen Köche, die im Jahr 2001 in Zinder ihrem Beruf nachgingen, waren allerdings alle „schon" zwischen 35 und 60 Jahre alt, außer einem waren sie alle verheiratet und hatten Kinder und waren daher auch nicht mehr bereit, ihren Wohnort (und den ihrer Familie) zu verlassen. Sie alle verfügten bereits über langjährige Erfahrung mit vielen unterschiedlichen weißen Arbeitgebern, da die Dienstherren, bedingt durch den Arbeitsrhythmus der Entwicklungszusammenarbeit, selten länger als drei Jahre an einem Ort bleiben. Die Arbeitgeber der Angestellten wechseln also entsprechend häufig und das macht, wie ein Koch sagte, den Beruf auch nicht einfacher: „*akwai matsala, kullum akwai changement*" („das ist ein Problem, immer gibt es Wechsel"). Viele Köche werden allerdings von ihren vorherigen Arbeitgebern an neu ankommende Entwicklungshelfer weitervermittelt, wieder andere melden sich bei der *Inspection de travail* (Arbeitsaufsichtsbehörde) und hoffen, von dort aus eine neue Arbeitsstelle zu finden, die meisten allerdings finden eine Stelle durch die Empfehlung eines Kollegen, der bereits bei Entwicklungshelfern arbeitet. Denn die neu ankommenden Entwicklungshelfer erkundigen sich meist bei den ansässigen Entwicklungshelfern nach „guten", „vertrauenswürdigen" Angestellten, und die derart um Rat Gebetenen fragen wiederum ihre Köche, die dann eben gerade arbeitslose Kollegen empfehlen können.[164] Zwar kennen sich die Köche Zinders nicht alle untereinander, diejenigen aber, die im Jahr 2001 eine Stelle bei Entwicklungshelfern hatten und im gleichen Viertel (in Jeune Cadre) tätig waren, wussten doch immerhin voneinander. Diese Köche treffen sich, wenn sie im Viertel unterwegs sind, sie tauschen Informationen aus, wenn sie zum Beispiel von einem neuen Arbeitsplatz gehört haben (oder aber auch einfach nur ein Kochrezept benötigen). Da die Köche nicht als Berufsgruppe organisiert und in unterschiedlichen Stadtvierteln wohnhaft sind, kennen sie sich eher nur zufällig. Während die Wachleute, egal, ob sie bei „Weißen", für öffentliche Arbeitgeber oder privat bei Nigrern angestellt sind, gewerkschaftlich organisiert sind, sind die

164 Das Gleiche gilt für die Stellen von Kindermädchen. Die Wachleute sind meist enger an Haus und Grundstück gebunden, da sie oft schon vom Hausbesitzer eingestellt wurden, von den Entwicklungshelfern übernommen werden und dann auch nach deren Fortgang dort bleiben. Immer wieder wird Wachleuten durch die Entwicklungshelfer allerdings auch gekündigt.

Köche Zinders weniger gut vernetzt und organisiert.[165] Bei Problemen mit Arbeitgebern können sie auf keine Berufsgruppenorganisation zurückgreifen und kommen daher zum Beispiel einer Entlassung entweder selbst mit einer Kündigung zuvor, oder sie wenden sich als einzelner Arbeitnehmer an die Inspection de travail, wo die Köche entweder als *cuisinier* oder als *boy-cuisinier* gemeldet sind.

Die heute gängige Bezeichnung derer, die bei Entwicklungshelfern arbeiten, ist fast immer *cuisinier*, „Koch" also, eine allgemeine Bezeichnung, die dann jeweils noch nach Erfahrung und Können der Köche durch Kategorien von 1 bis 7 differenziert wird. Die in den 1980er-Jahren in Arbeitsverträgen und -zeugnissen noch häufiger zu findende Angabe *boy-cuisinier* (Küchenhilfe) ist in heutigen Zeugnissen von Entwicklungshelfern nicht mehr üblich. Tendenziell verwenden den Hausabegriff *boyi* eher ältere Köche und diejenigen, die kein Französisch sprechen. Vor allem jüngere oder französischkundige Köche sprechen meist von *cuisiniers*, wenn sie über sich und Kollegen sprechen. Andere Hausabegriffe wie *mai dahwa abinci* werden seltener gebraucht, häufiger ist wiederum die allgemeine Bezeichnung für einen Hausangestellten bei Weißen *(mai aiki a gidan nasara)*.[166] Das Gehalt der Köche hängt letztlich aber weniger von der Berufsbezeichnung und der Kategorisierung der Inspection de travail ab als von ihren Arbeitszeiten und den Arbeitgebern. Die Arbeitszeiten der Köche in den Haushalten der Weißen sind unterschiedlich: Während manche nur am Vormittag arbeiten, arbeiten andere sowohl vormittags als auch nachmittags, am Wochenende arbeiten die Köche allerdings generell nur in Ausnahmefällen. Je nach Arbeitszeit lag ihr Gehalt im Jahr 2001 zwischen 30.000 CFA und 75.000 CFA pro Monat (circa 45 bis 115 Euro). Bedenkt man, dass es sich bei den meisten Köchen um (teilweise mehrfach) verheiratete Familienväter handelt, reicht zumindest das Gehalt einer Halbtagsanstellung nicht über den Monat. Allerdings sollte, auch im Hinblick auf das folgende Beispiel, nochmals gesagt werden, dass die in Zinder gängigen Formen des Leihens, Forderns und An-sich-Nehmens, beziehungsweise des Verleihens, Gebens oder Schenkens von Geld und anderen Ressourcen jedes Gehalt zu jeder Zeit knapp erscheinen lassen, weil es immer Situationen gibt, in denen es notwendig ist, einer bestimmten Person Geld zu geben – und je regelmäßiger jemand Geld gibt, desto häufiger wird er danach gefragt. Der Umstand, dass das Gehalt der Köche in ihren Augen knapp ist, liegt zum einen also daran, dass, gemessen an den Lebenshaltungskosten, eine Halbtagsarbeit tatsächlich zu wenig einbringt, zum anderen begründet sich die Knappheit aber auch durch den lokalen Diskurs um Geld, in dessen Zentrum der Mangel an Geld steht, der, öffentlich kundgetan, allen anderen mitteilen soll, dass man grundsätzlich immer zu wenig Geld zur Verfügung hat und also auch keines ge-

165 Bei einem für mich organisierten Treffen der gewerkschaftlich organisierten Gruppe der Wachleute Zinders waren mindestens 40 Personen anwesend, während bei einem ähnlichen Treffen der Köche (die insgesamt allerdings auch weniger sind) nur vier Personen kamen. Eine Vereinigung der Köche Zinders existiert nur informell, viele Köche interessieren sich auch nicht dafür oder halten sie für unnötig. Manche Berufsgruppen, wie die der Wachmänner zum Beispiel, sind auch „traditionell" organisiert oder waren es zumindest.

166 Nach Ansicht mancher etablierter Köche ist *boyi* nur eine Bezeichnung für junge, unverheiratete Männer, die in nigrischen Haushalten „Mädchen für alles" sind.

ben kann, was sich in der Allgegenwart des Ausspruchs „*Wallahi, babu kudi!*“ – „Wirklich, ich habe kein Geld!“ – äußert. Und zuletzt wird die materielle Lebenssituation der Köche, die sie eben sowieso immer schon als durch Knappheit geprägt verstehen, wesentlich durch den Umstand verschärft, dass sie sich in der (misslichen) Lage befinden, dass ihre soziale Umwelt sehr genau um ihre Arbeitsstelle bei „Weißen“ weiß und damit um ihr regelmäßiges Gehalt. In der Vorstellung eventueller Bittsteller aus Familien- und Bekanntenkreisen haben die Köche im Grunde unbegrenzte Mittel zur Verfügung, so dass man sie jederzeit um Unterstützung bitten kann – was beharrlich auch getan wird und aufseiten der Köche schließlich in dem beständigen, zunächst diskursiven, dann häufig aber auch tatsächlichen materiellen Mangel an Mitteln resultiert.[167]

Nachdem nun bereits die Erwartungen der sozialen Umwelt an die Köche angesprochen wurden, möchte ich im Folgenden auf die Ideale und Erwartungen eingehen, die sowohl die Entwicklungshelfer als auch die Köche an ihre gemeinsame Beziehung stellen. Zunächst sollen dabei die Formen der Beziehung skizziert werden, die sie sich jeweils erhofften und auf die einzugehen sie dem je anderen nahezulegen versuchen, bevor dann auf die Interaktionen selbst eingegangen wird.

Köche und Entwicklungshelfer: zwei Perspektiven auf eine soziale Beziehung

Kontakt auf „Augenhöhe“?

Für viele europäische Entwicklungshelfer ist es zunächst eine große Umstellung, Angestellte einzustellen und sich mit ihnen den privaten häuslichen Alltag zu teilen. Es fällt ihnen nicht leicht, die richtige Form des Umgangs zu finden, sei es mit dem Koch, dem Kindermädchen oder dem Wachmann, denn eine eindeutige Definition der Beziehung und der eigenen Rolle in dieser Beziehung erscheint ihnen problematisch – zu sehr assoziiert man mit dem Umstand, afrikanische Angestellte zu beschäftigen, bestimmte Herrschaftsformen oder allgemein asymmetrische Machtbeziehungen, die sie als Entwicklungshelfer aber eigentlich weder beruflich noch privat unterstützen möchten. Man fühle sich anfangs schon wie ein Kolonia-

167 Den Wohn- und Lebensverhältnissen der allerwenigsten Köche sieht man auf den ersten Blick an, dass sie zu denjenigen zählen, die über ein regelmäßiges Einkommen verfügen, was allerdings nicht nur an tatsächlichem Mangel liegt, sondern auch an dessen absichtlicher Inszenierung, die vor den vielen Bittstellern schützen soll. Auf den zweiten Blick zeigt die Wohnungseinrichtung aber doch, dass hier mehr Geld vorhanden sein muss als in vielen der Nachbarhaushalte. Zuweilen verweist auch das Arrangement der Inneneinrichtung oder die Verzierung des Hofes mit Pflanzen auf eine Ästhetik, die eher derjenigen der Häuser der Entwicklungshelfer entspricht als der lokal vorherrschenden.
In den vielen Berufsjahren haben manche Angestellte auch zahlreiche Geschenke der Entwicklungshelfer angesammelt, was von Teilen der Wohnungseinrichtung bis zum Haus selbst reicht: Einige Angestellte bekamen Baugrundstücke geschenkt, und zum Teil übernahmen die Arbeitgeber sogar die Kosten für den Hausbau.

list, sagten mir Entwicklungshelfer mehrfach. Was Entwicklungshelfer, die diese Bedenken tragen, in ihren Beziehungen zwischen Arbeitgeber und Angestellten daher zunächst unbedingt vermeiden möchten, sind Verhaltensweisen, die auf irgendeine Weise kolonial wirken könnten. Man möchte freundlich sein, dem Angestellten Respekt zeigen und wenn man nicht zufrieden ist, versuchen, das Problem höflich und ruhig zu regeln. Das Verhältnis zu Hausangestellten soll also freundlich und von Respekt geprägt sein, keinesfalls hierarchisch und befehlend, dass es zudem formal korrekt, also vertraglich geregelt sein sollte, ist den meisten selbstverständlich.[168]

Entwicklungshelfer als Arbeitgeber erwarten, dass ein Angestellter, im Folgenden nun zum Beispiel der Koch, selbstständig arbeitet sowie ehrlich, fleißig und diskret ist. Ihren idealen Vorstellungen zufolge sollte die Beziehung Ausdruck partnerschaftlicher, gleichberechtigter Arbeitsteilung sein, nicht einseitiger Unterordnung. Man möchte den Koch nicht als Abhängigen behandeln, sondern ihm seinen Verantwortlichkeitsbereich überlassen, und selbst wenn man glaubt, doch einmal intervenieren zu müssen, beabsichtigt man, dies so zu tun, dass deutlich wird, dass man darauf bedacht ist, die Hierarchie möglichst wenig zu betonen und man sich eigentlich nicht in den Souveränitätsbereich des anderen einmischen möchte, dass man den Koch und sein Handeln also als gleichberechtigt zu sich selbst und dem eigenen Handeln verstehen möchte. Die zu erledigende Arbeit und auftretende Probleme sollen also gemeinsam besprochen werden – man erwartet aber natürlich auch, dass diese Arbeit dann tatsächlich auch erledigt wird, schließlich wird der Angestellte am Monatsende dafür bezahlt.

Nur wenige Entwicklungshelfer wünschen oder glauben, dass ihr Koch ihnen ein enger Freund werden soll oder wird, dem stünden sowohl die Formalität der Beziehung als auch die großen Unterschiede in Hinblick auf Bildung und Geld im Wege. Darauf aber, in ihm einen guten Bekannten oder eine vertrauenswürdige Person zu finden, die ihnen durch den fremden Alltag hilft, hoffen die meisten dennoch. Dem Ideal nach soll der Kontakt zum Koch durchaus auch persönlich und freundschaftlich sein und über die förmliche Arbeitsbeziehung hinausgehen – auch wenn es natürlich immer auch Entwicklungshelfer gibt, die einfach nur einen formellen Kontakt zwischen sich und ihrem Angestellten anstreben und nicht vorhaben, im Koch jemand anderen zu sehen als eben einen angestellten Koch. Meistens jedoch vermischen sich in den Erwartungen an den Kontakt die Ideen einer freundschaftlichen und die einer formalen Beziehung. Die von Entwicklungshelfern vorgestellte partnerschaftlich-formale Beziehung schließt also nicht aus, dass der Kontakt nicht auch persönlich und freundschaftlich oder sogar familiär werden könnte, und die Idee der Verantwortlichkeit und Selbstbestimmung der Angestellten schließt nicht aus, dass man neben dem Anstellungsverhältnis nicht auch die Möglichkeit sähe, den Koch in Notlagen zu unterstützen und ihm zu helfen. Diese Hilfe soll jedoch nicht wirken, als käme sie „von oben herab", soll also nicht als Almosen (miss-)verstanden werden, und sie soll keine Abhängigkeiten schaffen. Die Unterstützung soll vielmehr als Wille zu einem gleichberechtigten

168 Allerdings gab es vereinzelt auch „weiße" Arbeitgeber, die (mir gegenüber) angaben, die formalen Aspekte der Anstellung von Hausangestellten weniger strikt zu sehen, und die dies mit den in Afrika üblichen, informellen Organisationsweisen begründeten.

Verhältnis zwischen selbstbestimmten Menschen und als Beitrag zur Lösung eines je konkreten Problemfalls verstanden werden.

Ein weißer Patron

Dem Ideal gemäß, das nun die Köche ihrerseits von der Beziehung zu ihren Arbeitgebern entwerfen, sollte diese harmonisch sein, was in erster Linie heißt, sie sollte ohne laute Worte und ohne expliziten, direkten Streit verlaufen.[169] Die lokalen Vorstellungen vom idealen weißen Arbeitgeber gleichen jedoch auch in anderen Punkten noch den Idealen der Entwicklungshelfer, darin zum Beispiel, dass man sich einen Arbeitgeber wünscht, der ein Arbeitsverhältnis formal korrekt und legal zu führen weiß – wobei es zunächst keine Rolle spielt, ob es sich um einen Mann oder um eine Frau handelt. Das Arbeitsverhältnis soll offiziell über einen Vertrag geregelt, das Gehalt den gesetzlichen Bestimmungen gemäß regelmäßig ausgezahlt und die Arbeits- und Ferienzeiten sowie Überstundenregelung vertraglich fixiert werden: „*Ya kamata a bi reglement*" – „Besser ist es, den Regeln zu folgen."[170] Darüber hinaus entspricht das lokale Ideal eines Arbeitgebers mehrheitlich dem eines idealen *mai gida,* eines „Haushaltsvorstandes" also und damit dem eines als „Patron" agierenden Chefs, wie er in Kapitel 4 bereits beschrieben wurde. Die Köche entwerfen dabei allerdings ein Idealbild des *mai gida*, das konsequent einseitig ist und ihren Interessen in der hierarchischen Beziehung entgegenkommt. Sie definieren sich in dieser Beziehung als „der Kleine" *(karami)* des *mai gida*, als *dan gidanshi* („Sohn seines Hauses") oder *yaro* („Junge"), ohne aber allerdings auch diejenigen Aspekte der Rolle zu berücksichtigen, die ein lokaler *mai gida* ihnen aus seiner Position abverlangen würde. Ein Arbeitgeber sollte nach diesem Bild eine freundliche und bestimmte Respektsperson sein, einen ausgeglichenen, geduldigen Charakter haben und nicht herrisch oder launisch sein. Er soll den Arbeitnehmer respektieren, ihn nicht herumscheuchen oder auf sonst eine Weise unwürdig behandeln, soll ihm jedoch auf höfliche Weise dennoch klarmachen, was genau er von ihm verlangt. Die Hierarchie in einer solchen Beziehung ist klar und explizit formuliert: Der Hausherr bezahlt das Gehalt und trägt die Verantwortung, der Angestellte arbeitet *für* den *mai gida*, nicht *mit* ihm, er respektiert ihn und folgt seinen Anweisungen. Man ist eben „Sohn seines Hauses" *(dan gidanshi)*, was so-

169 Auf Hausa sagen die Köche hier *hwada* (Streit), der Kummer, Ärger oder Aufregung (*tashin hankali)* zur Folge hat, auf Französisch wird das Wort *discussion* im Sinne von lautem Streit verwendet.

170 Gerade die Köche, die weder Französisch noch Hausa lesen oder schreiben können, messen der schriftlichen Fixierung große Bedeutung bei – wobei es dabei in erster Linie eben auf die schriftliche *Form* ankommt, weniger bis gar nicht auf den tatsächlichen Inhalt eines „Papiers" *(takarda)*, wie der lokal übliche, allgemeine Ausdruck für alle schriftlichen Dokumente ist. In ihren eigenen „Papieren" (Verträge und Zeugnisse, *contrats* und *certificats* genannt) sehen die Köche zum einen eine Sicherheit, die ihnen von einer wichtigen, da schriftfähigen Instanz gegeben wurde, zum anderen versteht man den Besitz von „Papier" – wie gesagt jenseits seines eigentlichen Gehaltes – als positiven machtvollen Beweis der eigenen Fähigkeiten und guten Eigenschaften.

wohl auf klare hierarchische Strukturen als auch auf bestimmte Verpflichtungen zwischen den einzelnen Personen sowie auf die Erwartung gegenseitigen Respekts verweist. Im Ganzen sollte ein idealer Arbeitgeber oder *mai gida* also immer auch ein *mai kirki* sein *(*Plural *masu kirki)*. *Kirki* ist ein zentrales Element im lokalen Inventar der Eigenschaften zur Charakterisierung anderer und bedeutet allgemein so viel wie Güte, Aufrichtigkeit und Freundlichkeit und verweist darauf, dass derjenige, den man so benennt, den sozialen Normen entsprechend handelt.[171] Aus Sicht der Köche gibt es Arbeitgeber mit und solche ohne *kirki*, wobei die *masu kirki* eben sowohl freundlich, anständig, hilfsbereit, mitfühlend und großzügig sind als auch in Konfliktfällen Gleichmut *(hakuri)* und Besonnenheit *(hankali)* zeigen, vor allem auch dann, wenn sich der Angestellte einen Fehler zuschulden hat kommen lassen. Denn wie dies lokal üblich ist, also auch jenseits der Beziehung zu „Weißen", interpretieren diejenigen, die sich in einer Beziehung als *yaro* betrachten, ihre Rolle als die einer Person, die das Anrecht darauf hat, Fehler zu begehen – schließlich ist man, im Vergleich zum Haushaltsvorstand, der „Junge". Wie man dies „Jungen" gegenüber überhaupt zeigen sollte, so wird auch in diesen Fällen von Seiten des *mai gida* nicht nur Nachsicht, sondern sogar Mitgefühl oder Mitleid *(tausai)* erwartet.[172]

Die Köche sagen, als Koch bei „Weißen" sei es das Wichtigste, jede Arbeit genau so zu machen, wie es ihnen gesagt wurde, pünktlich zu sein und vor allem ehrlich: „Il faut toujours être honnête". Wesentlich sei zudem, dass man auf den *mai gida,* seinen Hausherren und Patron hört – ob er nun jung oder schon älter, Mann oder Frau ist –, denn derjenige, beziehungsweise diejenige, der oder die das Gehalt bezahlt, sei nun eben der Chef: *„Komin girmanka, a wurin mai gidanka yaro ne kai*" („Wie groß du sonst auch sein magst, bei deinem *mai gida* bist du der Junge"). Einen Chef sollte man respektieren, man soll ihm gehorchen *(dole kana bi shi*; oder: *muna ladabi),* ihm gegenüber höflich sein, und was er einem aufträgt, das soll man auch erledigen.[173] Auch spaßen dürfe man mit ihm, sollte es dabei jedoch nicht übertreiben und auf der Hut sein, ob der Chef nicht vielleicht einen schlechten Tag hat. Wesentlich sei aber immer, dass der Chef die Beziehung formal regelt, dass er „gut" handelt *(na kirki)*, und dass seine Persönlichkeit nicht herrisch, aufbrausend und zänkisch ist. Dem Ideal zufolge sollte von beiden Seiten sowohl Grundlage als auch Ziel der Beziehung derjenige Zustand sein, den man im Hausa *zaman lahiya* nennt. Dabei handelt es sich um die Umschreibung eines (Zusammen-)Lebens ohne Streit, bei gegenseitigem Respekt und mit viel Besonnenheit und Geduld im Angesicht alltäglicher Widrigkeiten. Ein Zusammenleben, das funktioniert, weil jeder seine Rollen erfüllt, man sich nicht über den anderen ärgern muss und diesem wiederum keinen Grund gibt, sich über einen zu ärgern. Man sollte dem Hausherren das Leben also nicht schwer machen *(kal a ßata mishi rai)*, dann seien

171 Vgl. das Konzept von *mutumin kirki* bei Kirk-Greene 1974 und die Erörterung von *kirki* bei Werthmann 1997: 115ff.

172 Nach Skinner hängt das Wort *tausai* beziehungsweise *tausayi* („Mitleid") mit *taushi*, beziehungsweise *laushi* zusammen, was so viel wie „Weichheit" bedeutet (vgl. Skinner 1996: 255).

173 Ein Koch verglich die Beziehung zwischen sich und seinem Arbeitgeber mit der eines Hirten zu seinen Tieren.

sie zufrieden mit einem, und man sei zufrieden mit ihnen *(ina jin dadiinsu, su ma, suna jin dadina*; „dann mag ich sie, und sie mögen mich“*)*.

Wie in jeder sozialen Beziehung geht man in Zinder auch in der Beziehung zwischen Arbeitgebern und Angestellten davon aus, dass man sich aneinander gewöhnen (*sabawa*) und zunächst die Eigenarten des jeweils anderen kennenlernen müsse, um sich auf sie einstellen zu können. Man muss zunächst wissen, welchen Charakter (*hali*) eine Person hat, damit man sie dann so hinnehmen kann, wie sie ist (oder ihr aus dem Weg gehen kann). Der Charakter einer Person gilt in Zinder eher als ein ihr eingeschriebenes Merkmal, nicht als etwas, das sich wesentlich entwickeln oder verändern könnte, allerdings kann er verschiedene Facetten haben, die sich erst mit der Zeit enthüllen oder die die jeweilige Person absichtlich versteckt. So sehen die Köche den Verlauf der Kontakte eher pragmatisch, da ihrer Ansicht nach eben jeder Arbeitgeber anders ist, jeder seine Persönlichkeit hat, Kontakte distanziert bleiben, wenn der Arbeitgeber es wünscht, und herzlich werden, wenn dies seinem Charakter entspricht. Neben der Persönlichkeit, die einen Chef ausmacht, beschreiben Köche ihre Arbeitgeber zudem immer auch über deren Nationalität. Zwar halten die Köche nationale Unterschiede vorerst für nicht allzu wichtig und betonen stets und vor allem, dass „es eben gute und schlechte Menschen gebe“ *(wasu suna da kirki, wasu ba su da kirki)*, doch zuweilen werden gute oder schlechte Arbeitserfahrungen auch mit der Nationalität des Patrons in Zusammenhang gebracht. Vor allem bei französischen und arabischen Arbeitgebern ist es durchaus üblich, Probleme im Nachhinein mit ihrem vermeintlichen „Volkscharakter“ in Verbindung zu bringen, mit der „Arroganz“ *(girman kai)* der Franzosen also beispielsweise. Ansonsten bezieht sich jeder Koch auf seine persönlichen Berufserfahrungen, wobei man sich zwar immer sehr genau an die Nationalität jedes einzelnen Arbeitgebers erinnert, ihn jedoch eher danach bewertet, ob er in der Praxis ein „guter“ Arbeitgeber war oder eben nicht. Häufen sich in der eigenen Biografie „gute“ Arbeitgeber zum Beispiel aus Dänemark, dann schätzt man Dänen tendenziell als gute Arbeitgeber ein und erhofft sich, auch in Zukunft wieder einmal bei einem Dänen arbeiten zu können. Oder aber man versucht, der Gesprächspartnerin zu schmeicheln, und lobt insbesondere die deutschen Arbeitgeber. Ein Koch, der gerade seine Anstellung bei „Weißen“ gekündigt hatte, weil es wegen Geldangelegenheiten zu Streitigkeiten gekommen war und ihn die Arbeitgeberin, wie er mir sagte, heftig beschimpft habe, erzählte mir von einer früheren, sehr viel besseren Arbeitsstelle bei einem Franzosen und dessen deutscher Freundin – deutsch wie ich auch. In diesem Gespräch entwarf der Koch ein Idealbild davon, wie er sich einen guten Arbeitgeber vorstellt, indem er die zänkische Arbeitgeberin schalt und – natürlich auch mit höflicher Schmeichelei mir gegenüber, die mit seiner ausdrücklichen Hoffung in Zusammenhang stand, durch mich eine neue Arbeitsstelle zu finden – die Arbeit für die deutsche Arbeitgeberin in einer Art beschrieb, die typisch für Schilderungen davon ist, wie man sich in Zinder das gute Leben ausmalt: Man lebt ohne Streit miteinander, hilft sich gegenseitig, „Große“ zeigen den „Kleinen“ gegenüber Mitgefühl und unterstützen sie, und vor allem muss man weder finanzielle noch materielle Not leiden, weil Nahrungsmittel wie Hirse und Soßenzutaten in ausreichender Menge vorhanden sind. Diese Deutsche sei also nun, ganz anders als die gerade verlassene Arbeitgeberin, eine sehr gute Chefin gewesen, und obwohl sein Gehalt bei ihr viel geringer war als bei seiner letzten Arbeitsstelle, sei dies doch die weitaus bessere Arbeitsstelle gewesen:

Niemals gab es Streit, und die Chefin habe wöchentlich jedem Angestellten zusätzlich zum Gehalt einen Korb geschenkt, der mit Lebensmitteln wie Speiseöl und Soßenzutaten gefüllt war. Auch Kredite und Vorschüsse seien nie ein Problem gewesen, denn immer hatte diese Frau, die „die Menschen mochte" *(son mutane gare ta)*, Mitleid *(tausai)* mit den Nöten der Angestellten: Kaum hatte man sein Problem angesprochen, gab sie einem das, was man gerade benötigte.[174] War jemand aus der Familie krank, habe sie immer alle Medikamente bezahlt, und bei ihrer Abreise habe sie dann jedem ihrer drei Angestellten auch noch ein Baugrundstück geschenkt. Das sei eine wirklich gute Frau gewesen (*mai kirki*), die Gutes tat *(tana mumu abin kirki)* und „nachsichtig war, wenn man einen Fehler begangen haben sollte": „*Ko mun yi mata laihi, ta yi haƙuri*". Dann jedoch habe sich ihr Mann von ihr getrennt und habe eine Fulbe aus dem Busch geheiratet. Diese wollte ihn nicht als Koch, und er wäre auch niemals dort geblieben: Für „eine Person aus dem Busch" (*mutumniyar daji*) würde er nicht arbeiten, denn die wisse seine Arbeit ja gar nicht zu würdigen, und obendrein: Was sollte er einer kochen, die ohnehin immer nur Hirse isst? Die Deutsche dagegen habe selbst als sie schon ausgereist war ihren ehemaligen Angestellten noch Briefe mit Geld geschickt. So etwas würde ein Schwarzer niemals tun, selbst wenn man ihm zehn Jahre lang seine Mahlzeiten gekocht hätte – so jedenfalls die Meinung des nun arbeitslosen Kochs.

Die hier vielleicht etwas pointiert formulierten Erwartungen der Köche an ihre Arbeitgeber als Patrone sollen nun allerdings nicht unterstellen, dass die Köche sich aufgrund einer kulturellen Norm stets einem Chef unterordnen wollen. Vielmehr handelt es sich hier bereits um Ideale und moralische Interpretationen der Köche aus ihrer Perspektive als Angestellte. Der Punkt ist hier, dass die Beteiligten versuchen, die Beziehung zu gestalten, und dass sie dies auf Grundlage und mit Hilfe je bestimmter kultureller Vorstellungen sozialer Beziehungen und Formen des Umgangs miteinander tun. Die hier dargelegten idealen Vorstellungen der Beziehung zwischen weißen Arbeitgebern und Hausangestellten sind also – durch kulturelle Vorstellungen und Praktiken motivierte – Wunschbilder eines *mai gida*, die den Wünschen des Kochs in dieser sozialen Beziehung entsprechen, was nicht zuletzt daran deutlich wird, dass die Kehrseite dieser Beziehung, die Machtposition des Arbeitgebers nämlich, deutlich wenig ausgemalt wird. Die Angestellten folgen also keineswegs blind einem hierarchischen Modell sozialer Ordnung zwischen Patron und Klient, so als sei es Teil eines mentalen Programms. Sie konstruieren es vielmehr ihren Interessen gemäß und betonen die Ideale des guten Menschen und der guten Ordnung in einer sozialen Beziehung zwischen Ungleichen auf eine Weise, die ihren Zwecken dient. Indem sie diese Erwartungen dann bevorzugt an *weiße* Arbeitgeber herantragen, versuchen sie aktiv, sich diese Wünsche wenigstens teilweise selbst zu erfüllen, denn aus ihren Erfahrungen wissen

174 Der Text ist eine Zusammenfassung von Gesprächspassagen. Im folgenden Zitat spricht der Koch unter anderem von den Lebensmittelkörben, die sie als Angestellte jeden Donnerstag erhalten hätten: „ *sai ta ce ... kal ku damu, kal kowa ya tada hankalinshi ... sai ta je, ta biya mu bukatammu. Mun zamna da ita lahiya lau. Kowani mako, kowani sati, alhamishi – kin gane ko? – muna da songho, da songho take zuwa. Duk abin da muke ci a gidanmu: kin ga miya, barkono, tumatum, manda, maggi, mai … duk sati ... kowa sai an sayo mishi, mu uku.*" (Koch, Zinder 2001)

sie, dass es leichter ist, diese Vorstellungen und Erwartungen in Kontakten mit „weißen" Arbeitgebern durchzusetzen, als dies bei „schwarzen" Chefs der Fall ist.

Wie sie zu dieser Einschätzung gelangen und was passiert, wenn die Entwicklungshelfer und ihre Vorstellungen vom Umgang mit Hausangestellten mit den Erwartungen und Praktiken der Köche konfrontiert werden, soll im nächsten Absatz beschrieben werden. Der empirische Kontext, in dem ich dies darstellen möchte, kreist um ein Thema, das sowohl in Gesprächen zwischen und mit Entwicklungshelfern als auch in Gesprächen unter und mit Angestellten ständig wiederkehrt, das nämlich des Kredits *(crédit)* oder Vorschusses *(avance)*.[175] In diesem konkreten Alltagsthema spiegeln sich nicht nur Erwartungen und Interessen der Kontaktteilnehmer wider, es zeigt sich vor allem auch dasjenige Handlungsdilemma, das resultiert, wenn das Dogma der partizipativen Entwicklung in die alltägliche Praxis übersetzt werden soll, es zeigt sich nämlich, dass sich Probleme erst in der Interaktion stellen, in dem Moment also, in dem es gilt zu handeln, sich zu entscheiden und sich so in der sozialen Beziehung zu positionieren. Die jeweiligen Handlungsoptionen, die die Akteure zu haben glauben, sind immer auch durch ihre Ethiken und Modelle des angemessenen Umgangs miteinander geprägt – die sich eben keineswegs immer harmonisch ineinander fügen. Wenn ich hier nun von einem wiederkehrenden Alltagsproblem spreche, soll damit allerdings nicht unterstellt werden, dass sich die Beziehung zwischen nigrischem Koch und europäischem Arbeitgeber in der Zeit des Zusammenarbeitens nicht auch verändern könnte: Alltagsroutinen entstehen, und die Beteiligten finden nach mehreren Jahren tendenziell eher Wege, miteinander umzugehen, als dies zu Beginn der Fall ist. Dennoch aber bleiben viele Problembereiche auch dann noch bestehen: Weil manche Probleme im interkulturellen Kontakt eben einfach nicht prinzipiell und ein für alle Mal lösbar sind, können bestimmte Konfliktlinien stets und zu jeder Zeit von Neuem aufbrechen.

Die Frage nach Kredit und der Handlungszwang der Bitte

Je n'ai pas envie de m'installer comme patronne ici!
(Entwicklungshelferin nach einem Monat in Zinder)

Bashi hanji ne – yana cikin kowa.
(„Schulden sind wie Innereien – jeder hat sie." Hausasprichwort)

Dass sich die kulturellen Vorstellungen davon, was eine „gute" Beziehung zwischen Koch und Arbeitgeber ausmache, bei den betreffenden Personen jeweils

175 Gegenüber den Arbeitgebern verwenden die Angestellten immer die französischen Begriffe, und auch in Gesprächen mit mir auf Hausa wurden oft französische Begriffe verwendet, im Falle von *avance* fast immer, im Falle von Kredit wurde zwischen *crédit* und dem Hausawort *bashi* abgewechselt.

unterscheiden, wird im Alltagshandeln besonders offensichtlich. Denn sobald die Handlungen des einen die des anderen beeinflussen – und dies ist bei Interaktionen nun einmal der Fall –, zeichnet sich für die Akteure ab, inwieweit sie ihre Vorstellungen in soziale Praxis umsetzen können oder ob sie dies überhaupt vermögen. In solchen Interaktionssituationen möchten die Beteiligten ihre sowohl kulturell geformten als auch an situativen Interessen orientierten Erwartungen in die soziale Praxis einbringen, und sie versuchen dabei – oft unterschiedlich erfolgreich –, sich mit den eigenen und fremden Vorstellungen auseinanderzusetzen und sie praktisch zu handhaben. Dabei können dann eben leicht Konflikte entstehen und Handlungsprobleme auftreten.

Die Entwicklungshelfer beschreiben die Beziehung zu Angestellten, besonders zum Koch, als anfangs meist sehr positiv. Man ist freundlich zueinander, nennt den Koch beim Vornamen, duzt ihn und möchte, dass auch er dies tut: statt *Madame* oder *patron* zu sagen die Arbeitgeber also beim Vornamen nennt. Oder, wie eine Entwicklungshelferin sagte: Man behandelt sich gegenseitig mit Respekt und treffe sich „auf Augenhöhe" – „I feel we are equals". Irgendwann, oft schon nach zwei bis drei Monaten, geraten die Vorstellungen mancher Entwicklungshelfer über den Kontakt zu ihrem Koch allerdings zunehmend ins Wanken, und oft ist es das Thema „Geld", das dieses Wanken herbeiführt. Sei es, dass der Entwicklungshelfer sich aufgrund einer durch den Koch (vermeintlich) inkorrekt geführten Haushaltskasse hintergangen fühlt, sei es – und darum wird es im Folgenden gehen – dass er sich immer wieder den lokal üblichen Formen des Geldforderns gegenübersieht, denen er nicht die lokal üblichen Formen des Gebens oder Verweigerns entgegensetzen kann, da er sie entweder gar nicht erst kennt oder sie, wenn er sie kennt, nicht gutheißt. Die nach einer Eingewöhnungszeit immer regelmäßigeren Fragen der Angestellten nach Krediten oder Gehaltsvorschüssen in bisweilen nicht unbeträchtlicher Höhe zeigen den Entwicklungshelfern, dass die Angestellten auch Vorstellungen von ihrer Arbeitsbeziehung hegen, die nicht mehr mit den ihren korrespondieren und die ihre Möglichkeiten einschränken, die eigenen Vorstellungen zu verwirklichen, diese Vorstellungen zuweilen sogar in Frage stellen.

Recht bald stellen Arbeitgeber also fest, dass ihre Angestellten immer wieder Kredite oder Vorschüsse fordern, die noch dazu immer höher werden, obwohl die finanziellen Angelegenheiten vor Antritt der Stelle ausdrücklich geregelt worden waren. Zwar könne man verstehen, so viele Entwicklungshelfer, dass Menschen in einem armen Land wie Niger eben unter chronischem Geldmangel litten, auch sei es bei den enormen Gehaltsunterschieden zwischen einem europäischen Entwicklungshelfer und einem nigrischen Koch kaum verwunderlich, dass man nach Geld gefragt (oder um dasselbe betrogen) werde. Unverständlich erscheint jedoch, dass selbst dann noch Unterstützung erbeten wird, wenn die vorherige Leihgaben noch gar nicht zurückgezahlt worden sind, oder dass die Anfragen, nachdem man auf die ersten eingegangen ist, nicht abnehmen, sondern immer selbstverständlicher und unmäßiger würden, obwohl man doch mit der anfangs angebotenen Hilfe das Gegenteil erreichen wollte.

Aber auch aus Sicht des Kochs ist Geld ein problematisches Thema, ob er sich nun ungerechtfertigt beschuldigt sieht, die Haushaltskasse zu manipulieren, oder ob er sich finanziell nicht ausreichend unterstützt sieht, da seine Fragen nach Geld trotz des offensichtlichen Reichtums der Arbeitgeber abgewiesen werden. Da das Gehalt des Kochs, wie oben bereits beschrieben, grundsätzlich kaum ausreichen

kann, wendet er sich mit der Bitte um einen Kredit *(bashi)* an seinen Arbeitgeber, denn Kredite gelten in Zinder als notwendige Bedingung für die Möglichkeit finanziellen Überlebens: „*Don dai bashi, shi taimako ne*" („Weil ein Kredit eben wirkliche Hilfe ist"). Während das Gehalt für die alltäglichen Bedürfnisse schnell verbraucht ist, benötigt man für alles andere, die Feste, die kleinen Handelsgeschäfte, für den Hausbau, in Krankheitsfällen oder dann eben doch auch für Lebensmittel einen Kredit. Und natürlich erfragt man diesen erstens dort, wo man (zumindest möglicherweise) Geld hat, und zweitens erfragt man ihn bei denen, die sich aufgrund der sozialen Beziehung, in der man zu ihnen steht, zum Geben verpflichtet fühlen (sollten), bei großen Brüdern beispielsweise oder eben den („weißen") „Patronen". Erzählten die Köche mir von solchen Situationen, benannten sie ihre Arbeitgeber mir gegenüber nicht mehr wie sonst üblich mit deren Vornamen, sondern nannten sie *madame*, *mai gida*, *chef* oder *patron.* Anders als es der Entwicklungshelfer vom selbstbestimmten, ebenbürtigen und diskreten Arbeitnehmer erwartet, wird er also oft – gelegentlich mit, gelegentlich ohne Umschweife – von seinem Koch aufgefordert, ihm einen Kredit zu geben: „Il faut me donner un crédit" lautet der mündliche Appell, dem dann gegebenenfalls eine flüchtige Erklärung nachgeschoben wird, dass beispielsweise ein Kind krank sei oder ein Familienfest anstehe, ob nun eine Namensgebung, eine Heirat oder eine Beerdigung.[176]

Auf die Anfrage nach Kredit antwortet der Entwicklungshelfer vorerst mit Gegenfragen, um das Bedürfnis des Kochs und seine Ursachen genauer zu identifizieren: Wozu brauchst du Geld? Warum reicht dein Geld nicht? Warum teilst du dein Gehalt nicht so ein, dass es ausreicht? Warum fragst du immer mich? Je nachdem, wie routiniert der Koch ist oder wie gut er seinen Arbeitgeber bereits kennt, variieren die Antworten in Ausführlichkeit und Intimität, denn „Weiße", sagte man mir – auf meine neugierigen Fragen hin – wollen Erklärungen, sie wollen immer alles genau wissen, bohren nach und fragen direkt. Dennoch bleiben die mündlichen Erklärungen, wie sich nun genau die eigenen, persönlichen Ansichten und Einstellungen gestalten, meist kurz und ohne ausführliche Ausschmückung. Man braucht Geld, weil man keines hat und weil man ein Fest ausrichten muss. Viel gibt es hier aus Sicht des Koches ja auch nicht zu erklären, für ihn ist offensichtlich, dass die Lage ernst ist. Nun hat er aber eben einen Arbeitgeber, und daher liegt es nahe, diesen Arbeitgeber in finanziellen Notlagen um Unterstützung zu bitten. Es ist nicht so, dass alle dies leichten Herzens täten. Personen, die man erfolgreich um Hilfe bitten könnte, sind jedoch nicht leicht zu finden, und da es nun einmal zur Eigenart von „Weißen" gehört, reich zu sein und damit potentiell Unterstützungen gewähren zu können, wird dieser Weg dann eben doch begangen. Dazu kommt, dass die meisten Köche auch der Meinung sind, dass sie eigentlich ein Anrecht auf Unterstützung durch ihre Chefs haben, da sie ihre Angestellten sind *(yan gidanshi)*, ihre Arbeit erledigen *(suna gyara mishi ranshi,* „sie halten sein Leben in Ordnung"*)* und ihnen den gebührenden Respekt zollen. Diesem Verständnis zufolge nimmt ein Koch die komplementäre Position zu der seines Arbeitgebers ein, ist sozusagen

176 Familienfeste oder muslimische Festtage sind meist mit beträchtlichen Ausgaben verbunden, ob es nun gilt, einen Hammel zu schlachten oder sonstige Festmahlzeiten vorzubereiten, die Familie neu einzukleiden, die Trommler für ihre Musik oder Korangelehrte für ihren Segen zu bezahlen.

Teil von ihm und damit auch seiner Verantwortlichkeit: Ohne ihn wäre der Hausherr kein „Hausherr", der *patron* kein „*patron*", und deshalb hat der Arbeitgeber, nach der Idealvorstellung des Angestellten, die Pflicht des sozial und ökonomisch Höhergestellten, seinem von ihm abhängigen Angestellten gegenüber Mitgefühl zu zeigen, für ihn die Verantwortung zu übernehmen und ihm zu helfen, wenn er sich in einer Notlage befindet. Folgt er diesen Pflichten nicht von alleine, hat der Koch das Anrecht, ihn auf deren Erfüllung hinzuweisen. Es sind ja keine Geschenke, die der Koch möchte, nur Hilfestellungen, die er benötigt, und da fragt der Koch natürlich keinen Unbekannten, sondern eine Person, von der er glaubt, sie sei aufgrund der sozialen Beziehung, die er als Koch zu ihr hat, zu dieser Hilfestellung verpflichtet – und er fragt diejenigen Personen, von denen er weiß, dass sie sich kaum gegen solche Anfragen wehren können.

Handlungsoptionen des Entwicklungshelfers

Der Koch hat also ein für ihn dringliches Problem und erwartet, möglichst sofort, eine Entscheidung seines Arbeitgebers – in diesem Falle eben als seinem Patron. So zum Handeln herausgefordert, müsste der Entwicklungshelfer nun eine Handlungsoption finden, die zugleich dem selbst gesetzten Gebot der Nichteinmischung in die Angelegenheiten des mündigen, selbstbestimmten Angestellten gerecht würde als auch dem Gebot, denjenigen zu helfen, die dieser Hilfe dringend bedürfen. Der Entwicklungshelfer steht dabei unter Zugzwang, weil er sich für eine Art des Handelns entscheiden muss, und ist sich seiner Rolle doch zunehmend unsicher. Er steckt in einem Zwiespalt: Bleibt er der lediglich das Gehalt auszahlende Arbeitgeber und sieht im Koch einen selbstverantwortlichen Arbeitnehmer, der – mit Vernunft begabt wie er selbst – sein eigenes Leben in die Hand nehmen soll, muss und kann? Oder ist seine Rolle eine andere, nämlich die des Reichen, der als Arbeitgeber und Entwicklungshelfer verpflichtet ist zu helfen und Verantwortung für seinen Angestellten zu übernehmen, weil dieser aufgrund seiner Armut und seines unverschuldeten Mangels an Bildung nicht gelernt hat, planend mit Geld umzugehen? Muss er als Entwicklungshelfer einschreiten, auch wenn er damit seinen Angestellten zum unmündigen (oder, wie Entwicklungshelfer dies oft formulieren, „einem Kind gleichen") Abhängigen und sich selbst zum Chef in einer hierarchischen Beziehung macht? Oder kann er einem Menschen, den er noch dazu persönlich kennt, mit Verweis auf dessen Selbstverantwortung materielle Hilfe verweigern?

Das Problem der Entwicklungshelfer beginnt also mit einer Frage des Kochs, auf die sie reagieren müssen. Doch ist es nicht allein der Zwang zur Entscheidung, sondern schon die Art der Frage selbst, die manche Entwicklungshelfer verunsichert und andere verärgert. Nicht wie im Alltag gewohnt, zurückhaltend und unauffällig tritt der Koch dem Arbeitgeber gegenüber, sondern fordernd. Die dabei mitschwingende Selbstverständlichkeit, mit der der Angestellte seine Frage nach meist nicht unbeträchtlicher Unterstützung vorbringt, ist für viele Arbeitgeber der Situation nicht angemessen. Für sie ist es eine Sache, neben den vertraglichen Abmachungen auch Hilfe zu gewähren und dem Angestellten freiwillig, aus gutem Willen, zusätzliche Unterstützungen zukommen zu lassen. Es ist allerdings eine andere, wenn der Angestellte diese Freiwilligkeit und diesen guten Willen als

normal betrachtet und so handelt, als hätte er ein Anrecht darauf. Dies entspricht weder den Vorstellungen der Entwicklungshelfer von selbstständigen Akteuren noch der von ihrem Engagement für Hilfsbedürftige, zu dem sie grundsätzlich ja durchaus bereit sind. Tendenziell haben die Entwicklungshelfer ein Bild der Nigrer vor Augen – für das sich einzusetzen sie ja auch nach Niger gekommen sind –, das davon geprägt ist, dass sie für ihre Probleme weitgehend selbst die Verantwortung übernehmen, dass sie einigermaßen kohärent handeln und dass sie die Eigenheit anderer Personen akzeptieren. Ihre eigene Verantwortlichkeit gegenüber anderen betrachten die Entwicklungshelfer als etwas, das freiwillig und selbst gewählt ist und sich daher auch nicht einfordern lässt. Eine Geldforderung des Kochs entspricht dem nicht, ebenso wenig, wie sie dem Ideal entspricht, Probleme gemeinsam und gleichberechtigt zu besprechen. Auch wenn den Entwicklungshelfern deutlich wird, dass sie in Zinder Teil einer stark hierarchischen Gesellschaft sind, mit der sie sich wohl oder übel arrangieren müssen, verwirrt sie dennoch die Funktionsweise dieser Ordnung – denn, wenn überhaupt, dann erscheint ihnen als „normal", das diejenigen, die „oben" stehen, von den „Unteren" etwas fordern, nicht umgekehrt. Dass eine Person, die „unten" steht, unverhohlen Geld beansprucht, erscheint in ihrer Deutung von Hierarchie generell als dreist und respektlos: Wenn schon „unten", dann auch mit dem entsprechenden Respekt und der entsprechenden Dankbarkeit nach „oben" – so scheint eine den „Weißen" gängigere Vorstellung von Hierarchie zu sein. Das Recht der sozial „Kleinen", „Große" nach Geld zu fragen, ist für die Köche jedoch genau das, was ihre Ordnung grundsätzlich ausmacht.[177] Ihre eigenen Pflichten sehen die Köche dann erfüllt, wenn sie ihre Arbeit zur Zufriedenheit ihrer Arbeitgeber erledigen, in dem Umstand also, dass sie kochen, putzen, nicht stehlen und den Arbeitgeber als Chef

177 In einer ausführlicheren Darstellung müsste man hier noch genauer berücksichtigen, auf welche Weise der Koch nach Kredit fragt. Denn hier verflechten sich persönliche Interessen des Kochs mit kulturellen Beziehungsmodellen und Kommunikationsformen und treten mit den Vorstellungen des Entwicklungshelfers in eine Wechselbeziehung. Während dieser nämlich den unpersönlichen Imperativ des „il faut" als Unhöflichkeit sich gegenüber interpretiert, ist dies für den Koch eine ganz alltägliche Formulierung. Im Hausa werden sehr viele Anfragen oder Bitten in einer unpersönlichen Form gebildet, die in bestimmten Situationen als freundlicher gilt als die direkte Anrede. Dazu kommt, dass eine Bitte im Hausa nicht mit der Formel „bitte" versehen wird, sondern sich von einem Befehl tatsächlich nur im Ton unterscheidet, was in der direkten Übersetzung ins Französische zum Imperativ wird und in den Ohren vieler Entwicklungshelfer einen rüden Klang hat. (Das lokale „bitte" – *sabo da Allah*, „Gott zuliebe" – hat einen fast schon dramatischen Beiklang und wird nur dort verwandt, wo wirklich Überzeugungsarbeit geleistet werden muss.) Was im Hausa also alltäglich und nicht unfreundlich ist, wird durch die französische Übersetzung des Kochs und die Interpretation des Entwicklungshelfers in den Ohren des Europäers zum Befehl. Würde der Entwicklungshelfer den Satz weniger als Handlungsaufforderung denn als Frage auffassen, könnte er ihn womöglich auch als Eröffnung alternativer Handlungs- und Begegnungsräume verstehen. Würde der Koch seinerseits die Bitte anders formulieren, käme er möglicherweise schneller und sicherer an sein Ziel und umginge damit die auch für ihn unangenehmen Situationen.

respektieren. Die zwingende Folge ist für sie, dass nun auch der Chef seinen Pflichten nachkommt – und im Zentrum dieser Pflichten steht nun einmal das Materielle. Wie interpretiert nun aber der Entwicklungshelfer seine Rolle als Arbeitgeber selbst?

Ist die erste Verwirrung über die Forderung verflogen, muss der Arbeitgeber eine Entscheidung treffen. Im Zwiespalt zwischen „geben oder nicht geben" bleiben ihm nun verschiedene Handlungsmöglichkeiten, die ihn letztendlich jedoch nicht aus seinem Dilemma befreien: Denn gibt er, widerspricht er dem Wunsch, die Souveränität und Selbstverantwortlichkeit des anderen zu achten und zu fördern, gibt er nicht, widerspricht er dem Gebot der Hilfe und seiner Vorstellung von der Verantwortung, die er als reicher Entwicklungshelfer und Arbeitgeber eben auch trägt.

Eine Handlungsmöglichkeit des Entwicklungshelfer ist es, mit der Berufung auf Selbstverantwortlichkeit und das regelmäßige Gehalt einerseits und andererseits mit dem Vorsatz, nicht paternalistisch auftreten zu wollen, Kredite und Vorschüsse prinzipiell zu verweigern. Dass aber ein, legt man die Verhältnisse im Land zugrunde, über die Maßen reicher Arbeitgeber seinem Angestellten außer dem Gehalt keine anderen Gelder zukommen lässt, obwohl dies für ihn finanziell offensichtlich kein Problem darstellen würde, weckt Unverständnis und Unmut beim Koch über den hartherzigen, geizigen Chef, der damit aus der Kategorie der „guten Arbeitgeber" fällt. Dem Angestellten hilft hier nur Geduld *(hakuri)* und beizeiten ein erneuter Versuch, nach Kredit zu fragen, bis dem Arbeitgeber klar wird, wie wichtig dieses Geld für ihn ist. Der Koch wird also weiterhin nach Kredit fragen und das Dilemma des Arbeitgebers sich daher auch nicht lösen, vielmehr wird ihm bei jeder erneuten Forderung durch den Bittsteller ins Bewusstsein gerufen, dass er einem Bedürftigen die nötige Hilfe verweigert.

Eine andere Möglichkeit des Entwicklungshelfers ist, dass er als Arbeitgeber Kredite und Vorschüsse verweigert und nun versucht, statt des akuten Symptoms (Geldmangel) die seiner Ansicht nach eigentlichen Ursachen des Geldproblems zu bekämpfen, nämlich den wenig eingeübten, planenden Umgang mit Geld. Das kann zum Beispiel bedeuten, dass der Koch nun nicht mehr am Monatsanfang sein volles Gehalt erhält, sondern alle zwei Wochen die Hälfte, um zu lernen, planvoller und selbstverantwortlicher mit dem erarbeiteten Gehalt umzugehen und nicht immer wieder von externer Hilfe abhängig zu sein. Aus Sicht des Kochs macht es nun aber keinen Unterschied, ob der *patron* das Gehalt aufteilt oder nicht – mehr wird es dadurch nicht, und auch die Verpflichtungen und Geldanfragen von Verwandten und Bekannten werden dadurch nicht weniger. Da die Ursachen der Probleme nicht nur im individuellen Umgang mit Geld liegen, sondern viel mit der lokalen sozialen Praxis des Nehmens, Forderns und Gebens zu tun haben, und weil das Helfen in den derart unvermeidbaren Notsituationen aus Sicht der Zinderois zur Rolle eines „Entwicklungshelfers" einfach dazugehört, wird der Koch auch weiterhin nach Kredit fragen. Von seinem Standpunkt aus gesehen geht es ja auch nicht um Geschenke, sondern nur um nötig gewordene Unterstützungen, auf die er ein Anrecht zu haben glaubt. Sobald also dem Arbeitgeber bei der nächsten Anfrage nach Kredit deutlich wird, dass auch diese Maßnahme nicht zur Übernahme von mehr Selbstverantwortung führte, steht er wieder vor der Frage, ob er nun einen Kredit geben soll oder nicht.

Eine dritte Handlungsmöglichkeit für den Entwicklungshelfer besteht darin, dass er ab und zu Kredite vergibt, dabei aber allein über die tatsächliche Dringlichkeit und Bedeutsamkeit des Grundes, über den Zeitpunkt der Gabe und über ihre Höhe entscheidet. Auch wenn der Koch nun seine Gründe umsichtiger formulieren und mit dem Arbeitgeber um Zeitpunkt und Höhe des Kredits verhandeln muss – was dem Ideal des gelassenen, würdigen, hilfsbereiten Patrons nicht gerade nahekommt und die Gefahr von ernsthaftem Streit birgt –, bekommt er nun immerhin prinzipiell Kredit. Je nach Arbeitgeber, der emotionalen Nähe zu ihm und der aktuellen Situation bieten sich dem Angestellten dann verschiedene Arten, immer wieder nach Kredit zu fragen und auf mögliche Notlagen aufmerksam zu machen: Er fragt wie zu Beginn dargestellt direkt nach dem Geld, oder er scherzt und fragt spielerisch danach, er schweigt ausführlich und zeigt so, dass er mit seiner Lage unzufrieden ist, er leidet demonstrativ und weist immer wieder auf seine Probleme hin, oder aber er schreibt einen Brief (beziehungsweise er lässt einen schreiben), der dann auch gleich die Gründe für die Geldanfrage erläutert.[178] Dabei ist wichtig, so lernt er mit der Zeit, zu betonen, dass das Problem dringlich ist, irgendwie mit dem Wohlergehen seiner Familie zu tun hat, es sich zum Beispiel um einen Krankheitsfall oder einen schweren Schicksalsschlag handelt (was dann aber die Entwicklungshelfer auch besonders empört, wenn sie erfahren, dass die Krankheit des Kindes nur Vorwand war oder von ihnen ernster genommen wurde als von den Eltern selbst). Auch muslimische Festtage werden häufig als Grund genannt, denn in den Augen derjenigen Familien, die diese Feste ohne neue Kleidung und ohne das dringend nötige Festtagsessen verbringen müssen, von dem der Großteil an die Nachbarschaft verteilt wird, kommt dies durchaus einem Schicksalsschlag gleich. Allerdings treffen diese religiösen Gründe bei den Entwicklungshelfern auf weniger Verständnis als zum Beispiel Krankheiten, was nicht bedeutet, dass nicht doch viele ihren Angestellten von sich aus etwas Geld für die Festtage zustecken.[179] Ist der Arbeitgeber prinzipiell dazu bereit, Kredite und Vor-

178 Sich von französischkundigen Verwandten oder Bekannten Briefe schreiben zu lassen – angefüllt mit allerlei gängigen Höflichkeitsfloskeln – ist vor allem eine Möglichkeit für diejenigen Angestellten, die kein oder wenig Französisch sprechen, mit ihrem Arbeitgeber zu kommunizieren. Zum anderen ist es eine indirektere Möglichkeit für die Angestellten, eine solche Geldfrage zu stellen, falls sie zu scheu oder schamhaft sind, direkt zu fragen. Manche nutzen die Möglichkeit des Briefes auch, um die Gründe für ihre Anfrage ausführlicher und emotionaler darzustellen, als sie dies mündlich jemals tun würden (aus Scham zum Beispiel oder weil sie nicht gut genug Französisch sprechen).

179 Mehrmals habe ich – allerdings nicht bei Köchen sondern eher bei jungen *gardiens* – erlebt, dass als Grund für die Frage nach Geld eine romantische Liebesgeschichte angeführt wurde. Der Briefautor schreibt, er habe seine große Liebe getroffen und nun bestehe deren Verwandtschaft auf sofortiger Heirat, sonst werde das Mädchen von ihren Eltern an einen anderen vergeben, den sie aber nicht wolle. Zur Heirat fehlt dem Liebenden nun aber das Geld, das er nun in diesem Brief erbittet – als Kredit. Ob diese Geschichten immer der Wahrheit entsprechen oder ob man glaubt, diese Art von Romantik sei eher in der Lage, westliche Gemüter zu bewegen, kann ich nicht sagen. Dennoch kann man meines Erachtens grundsätzlich unterstellen, dass die Autoren der meisten Briefe und inzwischen auch E-Mails wissen, dass man die Frage an einen „Weißen“

schüsse zu geben, dann signalisiert er dem Koch damit, dass er ihn jederzeit um Geld fragen kann. Anders als vom Arbeitgeber erwartet, werden die Anfragen also nicht weniger, je freizügiger er gibt, sondern im Gegenteil immer häufiger. Die Idee des Arbeitgebers von der Dankbarkeit des Angestellten, die in Zurückhaltung und Bescheidenheit und – besser noch – in einen Lernprozess bezüglich de Umgangs mit Geld mündet, trifft hier auf einen Arbeitnehmer, der nun einen idealen *mai gida* gefunden hat, bei dem er seine Interessen durchzusetzen vermag.

Der Versuch, die schwierige Handlungssituation zu umschiffen, indem gelegentlich „ein Auge zugedrückt" wird, befreit die Entwicklungshelfer also nicht aus der dilemmatischen Situation, weil die Probleme entweder mit den immer häufiger werdenden Anfragen des Kochs wieder einsetzen oder aber dann wieder auf die Tagesordnung rücken, wenn es um die Rückzahlung der Schulden geht. Auf Vorschlag des darin bereits erfahrenen Kochs wird meist ein bestimmter Betrag vom Gehalt einbehalten, bis der Kredit abgezahlt ist. Kann der Entwicklungshelfer aber vom Gehalt des eigenen Kochs guten Gewissens so viel einbehalten, dass dieser zwar keine Schulden mehr hat, ihm aber dann nur noch ein Teil seines sowieso schon geringen Gehaltes zum Leben oder zur Versorgung seiner (eventuell kranken) Kinder übrig bleibt? Und was, wenn der Koch genau deshalb erneut nach Kredit fragen muss, obwohl er seinen alten Schuldenberg noch nicht abbezahlt hat? Oft resultiert diese Problematik darin, dass der Entwicklungshelfer seinem Koch die Schulden früher oder später erlässt und damit weder das Ziel erreicht, seinen Koch zur Verantwortung zu erziehen, noch die Rolle spielt, für die er sich ursprünglich entschieden hatte.[180] Auch dieses Handlungsmodell für den Umgang mit Angestellten und ihren Geldproblemen löst also das Dilemma des Entwicklungshelfer nicht, sich einerseits zur Hilfe verpflichtet zu fühlen und helfen zu wollen, den anderen aber nicht sämtliche Verantwortung abnehmen und sich selbst aufladen zu wollen – wobei diese strukturelle Unlösbarkeit ja Bedingung dafür ist, überhaupt von einem „Dilemma" sprechen zu können.

Neben den hier beschriebenen Handlungsmöglichkeiten und der zwar theoretisch möglichen, aber nie praktizierten Option, dem Koch tatsächlich immer alle geforderten Zuwendungen zu geben, existieren natürlich noch andere Wege, wie man sich in solchen Situationen verhalten könnte.[181] Von den Entwicklungshelfern

nach Geld überzeugend begründen muss, und das heißt in erster Linie emotional und mitleiderregend. Soweit mir solche Briefe aus Zinder bekannt sind, sind die Absender immer Männer, niemals Frauen.

180 Maranz 2001: 159f. schreibt, dass in Afrika die Begriffe *crédit* oder *avance* sowieso meist nur Euphemismen für „Geschenk" oder „Gabe" seien, denn kaum jemand zahle je seine Schulden wirklich zurück, egal ob an weiße oder lokale Kreditgeber. Ich denke, dass bei den Köchen zwar durchaus die Hoffnung mitschwingt, den „Kredit" letztlich doch als Geschenk zu erhalten, dass ihre Erfahrung ihnen aber auch sagt, doch besser selbst auf Rückzahlungen (das heißt Abzüge vom Gehalt) zu bestehen, wenn der Arbeitgeber nicht selbst den Vorschlag macht, die Schulden zu erlassen, da sonst die Beziehung zu angespannt wäre.

181 Ein GTZ-Mitarbeiter in Deutschland berichtete mir von einer weiteren Methode eines Kollegen, auf die Kreditanfragen von Angestellten zu reagieren: Sie entstammt explizit dem Repertoire entwicklungspolitischer Intervention aus dem Bereich Mikrokredit. Die

in Zinder wurden diese im Jahr 2001 allerdings nicht begangen, und wie immer diese Wege aussehen mögen, werden sie für den Arbeitgeber jedenfalls nicht in einer in sich stimmigen, eindeutig vertretbaren Position münden, die ihn aus seinem grundlegenden Zwiespalt befreit. Denn wie er sich auch verhält, die Zwickmühle zwischen geben und nicht geben, zwischen der Möglichkeit, zu intervenieren und Verantwortung zu übernehmen, und derjenigen, sich nicht einzumischen, um die Souveränität des anderen nicht einzuschränken und ihn Verantwortlichkeit zu lehren, bleibt prinzipiell bestehen. Zusätzliche emotionale Spannungen erzeugt der Umstand, dass es in Zinder der Kreditgeber ist, der sich darum kümmern muss, sein entliehenes Gelder wieder zurückzubekommen – tut er dies nicht, wird aus dem Kredit von selbst ein Geschenk. Diese Handlungslogik widerspricht jedoch dem Gerechtigkeitssinn vieler Entwicklungshelfer (und ist ihnen vor allem selten bekannt). Ihnen gilt die nicht zum besprochenen Zeitpunkt erfolgte Geldrückzahlung als eindeutiger Hinweis auf die mangelnde Vertrauenswürdigkeit des Schuldners. Die Konsequenz, die einige Arbeitgeber aus solchen für sie unangenehmen Situationen ziehen, ist es, die Arbeitszeiten des Kochs so zu legen, dass sie ihm möglichst selten begegnen – also beispielsweise darauf zu bestehen, dass er nicht mehr anwesend ist, wenn sie von der Arbeit kommen. So können sie die Spannungen vermeiden, die für sie aus dem ständigen Neben- und Durcheinander von räumlicher Nähe und sozialer Distanz entstehen. Für die Hausangestellten aber bedeutet die Uneindeutigkeit der Haltung des Arbeitgebers zum Thema „Kredit", dass sie, welche Meinung der Arbeitgeber gerade auch vertritt, immer auch hoffen können, das Gewünschte doch noch zu erhalten, weshalb sie denn

Methode ergibt sich aus der Entscheidung des Entwicklungshelfers, prinzipiell dazu bereit zu sein, Kredite oder Vorschüsse zu verteilen, und hat die Schwierigkeiten der Rückzahlung bereits eingeplant. Daher richtet der Entwicklungshelfer für seine Angestellten einen *revolving fund* ein, einen festen Fonds für Kredite an die eigenen Hausangestellten. Erhält ein Angestellter einen Kredit, kann ein anderer Angestellter erst dann ebenfalls einen Kredit erhalten, wenn der erste seine Schulden zurückgezahlt und so den Fonds wieder aufgefüllt hat. Dieses Modell funktioniert allerdings in der Region Zinder in größerem Umfang nicht, und mit ziemlicher Sicherheit würde es wohl auch auf der Haushaltsebene nicht funktionieren, unter anderem deswegen, weil es auf der Idee der Solidarität zwischen Personen beruht, die sich zu dieser schlicht nicht verpflichtet fühlen. Das Modell basiert auf der Idee, dass die Angestellten an der Verantwortung für den Fonds partizipieren und ihn als gemeinsamen Besitz wahrnehmen sollen, was deshalb nicht funktionieren kann, da Geld in Zinder Einzelnen gehört. In diesem Fall wäre es nun eben der Entwicklungshelfer, dem es gehört, der es verteilt und der damit auch wieder für die Eintreibung der Schulden zuständig ist – würden die Kollegen des Kreditnehmers sich in diese Angelegenheit einmischen, müssten sie mit gehörigem Ärger rechnen, denn diese Sache geht sie einfach nichts an. Vielen potentiellen Schuldnern ist außerdem klar, dass Entwicklungshelfer das Geld ihres Mitleids wegen nicht „mit Gewalt" eintreiben werden und sie also am besten abwarten. Das heißt, weder wird der Entwicklungshelfer den erhofften Lerneffekt erzielen noch einen überlebensfähigen Fonds aufrechterhalten können. Ein Effekt könnte in diesem Fall allerdings sein, dass er mithilfe des Fonds eine Strategie gefunden hätte, die grundsätzliche Verweigerung von Krediten vor sich selbst moralisch zu rechtfertigen.

auch weiterhin nach Krediten fragen werden. Man kann den weißen Arbeitgeber immer um Geld angehen, ihn immer „herausfordern", an seine Verantwortung, sein Mitgefühl und seine Ideale appellieren und abwarten, wie dieser, nun zum Handeln gezwungen, reagiert. Fällt die Entscheidung positiv aus, umso besser; fällt sie für den Koch negativ aus, dann bleibt ihm zwar vorerst wie beschrieben nicht viel mehr, als schulterzuckend abzuwarten – doch kann er zu einem späteren Zeitpunkt ja einfach noch einmal fragen. Den Entwicklungshelfern bleibt die Erfüllung ihres Wunsches, selbst in einer solchen Beziehung struktureller Ungleichheit gemeinsam längerfristige Lösungen zu erarbeiten, die sowohl ihren eigenen Interessen und Vorstellungen entsprechen als auch den lokal gängigen Erwartungen an die Beziehung und damit den Erwartungen ihres Kochs gerecht werden, jedenfalls verwehrt.

Streit und Kündigung

Streitigkeiten rund ums Geld sind damit auch in Beziehungen zwischen Entwicklungshelfern und ihren Angestellten üblich, die schon lange währen, und selbst wenn der Kontakt vonseiten des Entwicklungshelfers bereits auf ein Minimum reduziert wurde, eskalieren sie von Zeit zu Zeit. Solch ein Streit um Geld, der sich eigentlich um Verantwortlichkeit dreht, endet bisweilen in der Entlassung von Angestellten oder auch in deren eigener Kündigung. Entlassungen fallen den meisten Entwicklungshelfern extrem schwer, auch weil sie deutliches Zeichen dafür sind, dass sie ihre Beziehungsvorstellungen nicht realisieren konnten und nun in einer Rolle agieren, die sie nie einnehmen wollten. Konflikte mit Angestellten ziehen sich meist auch über längere Zeit hin, da die Arbeitgeber den letzten Schritt hinauszögern, den Angestellten mehrfach „letzte Chancen" einräumen und auf ein Zeichen des „guten Willens" der Arbeitnehmer hoffen. Zu ihrer Verwunderung werden diese Angebote allerdings nicht angenommen, und so steht am Ende dann eben doch eine Kündigung ins Haus.[182]

Ein dreifach verheirateter Koch und Vater von 15 Kindern erzählte mir seine Kündigungsgeschichte: Er habe vor einigen Jahren einmal dringend Geld für das Namensgebungsfest seines neugeborenen Kindes benötigt und seinen damaligen *patron*, einen holländischen Entwicklungshelfer, um einen Kredit gebeten. Dieser lehnte ab, kategorisch, auch nach der zweiten Anfrage und empfahl dem Koch, besser mit seinem Geld hauszuhalten und vernünftigerweise eben nur ein „kleines" Fest zu feiern, das seinen Möglichkeiten entspreche. Der Koch empörte sich

182 Entwicklungshelfer, die sich, meist nach einer langen Zeit der Überlegungen, dazu durchgerungen hatten, einem Angestellten zu kündigen, beschrieben mir stets, dass sie mehrmals versucht hätten, dem Angestellten noch eine Chance zu geben, die Kündigung zu vermeiden – „man möchte ja auch nicht wie ein Kolonialist auftreten", wie eine französische Entwicklungshelferin mir sagte, als sie mir von dem langen Weg hin zur Kündigung eines Angestellten erzählte. Die Arbeitgeber betonten stets, dass sie ausführlich mit dem Angestellten gesprochen hätten, ihm ihr Problem erklärt und Fristen gesetzt hätten, dass sie mahnten und schließlich drohten, was aber das Verhalten des Angestellten nicht geändert hätte, so dass sie ihm dann schließlich also doch kündigten.

darüber und fragt dann mir gegenüber, nach all den Jahren noch immer aufgebracht, was denn eine „kleine Taufe" sein solle!? Er kenne kein *petit baptême!* Es gebe eben Fixkosten, und die müssen bezahlt werden: Solle er etwa keinen Hammel schlachten, keine Kola-Nüsse kaufen, die Korangelehrten nicht für die *hwatiya* bezahlen? Wenn er all das nicht mache, dann habe man eine „kleine Namensgebung" – und am Ende wird man ihn dann beleidigen und ihm auf lange Zeit übel nachreden, weil er gegen alle geltenden Regeln verstoßen habe.[183]

Da es also so etwas wie ein kleines Namensgebungsfest nicht gibt, sah sich der Koch gezwungen, sein Fahrrad zu verkaufen, das ihm ein früherer Arbeitgeber geschenkt hatte und mit dem er von zu Hause zur Arbeitstelle und von dort zum weit entfernten Markt fuhr. Als der Entwicklungshelfer vom Verkauf erfuhr, wurde er nach der Erzählung des Kochs wütend und schrie den Koch an, was er sich eigentlich erlaube, das Fahrrad brauche er schließlich für die Arbeit, nun würde er immer zu spät kommen und bei seinen Einkäufen eine Menge Arbeitszeit vertun. Der Koch sagte mir, dass er diese Aufregung nicht verstanden habe, denn zwar brauchte er nun tatsächlich länger für die Einkäufe, aber das Fahrrad habe ja ihm gehört, er habe es geschenkt bekommen und könne daher damit machen, was er wolle – und das habe er auch dem *mai gida* gesagt.[184] Der Entwicklungshelfer sei aber nur noch wütender und noch lauter geworden, woraufhin der Koch schwieg, wie er sagte. In den nächsten Tagen war die Stimmung angespannt und der Koch versuchte, den Chef zu ignorieren *(na kyale shi)*, Geduld zu üben *(na yi hakuri)*, seiner Arbeit nachzugehen und darauf zu warten, bis der Ärger vergessen sein würde und sich die Gemüter beruhigt hätten.[185] Doch sei dies nicht mehr möglich gewesen, denn er hatte sich derart über die Auseinandersetzung geärgert, dass er nicht länger bleiben wollte: Der Chef habe ihm nun das Leben schwer gemacht, seinen Seelenfrieden und seine Ausgeglichenheit zerstört (*ya ɓata mini rai*). Zwar

183 *„Ya ce, sai in yi baptême karami! Io, menene karamin baptême?! In ki yanka rago? Ko in ki sayan goro? Mu a hausammu, ka sayi rago, ka sayi goro, ka ba mallamai kuɗin hwatiya. In ban yi ba wannan, me zan yi? Ni ban san ba petit baptême … kal ka yanka rago, kal ka sayi goro, kal ka ba mallamai kuɗin hwatiya? To duka wannan in ba ka ba su ba, ka yi karami – to shi ke nan, sai a rika zagin ka, in ba ka yi ba haka nan."*

184 Aus der Perspektive westlicher Geldgeber (ob Einzelpersonen oder Organisationen) ist es selbstverständlich, dass man zumindest davon ausgeht, derjenige, der Geld oder ein Geschenk erhält, würde damit auch das damit machen, wofür es ursprünglich gedacht war. In Zinder nun hat allerdings kaum jemand das Gefühl, sich an solche Vorgaben auch halten zu müssen, weil sich solche Dinge immer auch im Nachhinein verhandeln lassen – was den Vorteil mit sich bringt, den anderen vor vollendete Tatsachen stellen zu können. Wie dies nicht nur privat, sondern auch in der Entwicklungszusammenarbeit zu Problemen führt, zeigt der typische Verlauf, den Kreditprojekte und Getreidebanken in der Region nehmen.

185 Köche und Kollegen von Entwicklungshelfern sagten mir öfters, dass „Weiße" sich zwar schnell über etwas aufregen, dass sie die Sache aber wegen ihrer Gutmütigkeit und ihres schlechten Gedächtnisses auch schnell wieder vergessen – die Entwicklungshelfer selbst würden hier vielleicht lieber von „verzeihen" sprechen. Als Objekt des Zorns muss man sich daher einfach einige Tage ruhig verhalten, bis der Ärger verflogen ist.

war es schließlich der Chef, der ihm nach nur acht Monaten Anstellung kündigte, obwohl sie eigentlich einen Vertrag über drei Jahre geschlossen hatten. Einige Wochen später, so erzählt der Koch, habe der Entwicklungshelfer ihn gefragt, ob er nicht wieder zurückkommen wolle, doch er wollte nicht mehr. Der Koch sagte mir, wenn es einmal einen solchen Streit *(hwada)* gegeben habe, sei eine Beziehung verdorben, danach könne man sowieso nicht mehr so zusammenleben und -arbeiten wie zuvor, schon gar nicht, nachdem der *mai gida* nun seinen wahren Charakter gezeigt hätte *(ya hud da halinshi)* und sich als streitlustig erwiesen habe *(hwada gare shi* oder *rigima gare shi)*.

Lokal werden Konflikte zwischen zwei Personen meist über Dritte ausgetragen, die als Vermittler oder Schlichter dienen, als Ansprechpartner oder auch einfach nur als kommentierendes Publikum, da die Streitenden selbst sich grundsätzlich nie in einer isolierten Räumlichkeit befinden und auch diejenigen, die von dem Streit mitbekommen, sich aus ihm nicht heraushalten – und wenn es wirklich ernst wird, schickt man nach einer Weile nach den Alten, um die Sache vernünftig aus dem Weg zu räumen. Ein Streit zwischen Koch und Entwicklungshelfer verläuft nun aber meist ausschließlich zwischen diesen beiden Personen. Eine direkte Auseinandersetzung mit ihrem Arbeitgeber ist den Köchen extrem unangenehm, da man, wie groß auch immer der Ärger sein mag, direkte Konfrontationen mit sozial Übergeordneten grundsätzlich vermeidet und lieber schweigt oder fortgeht. Direkte Streitgespräche können daher Gefühle der Köche von Anstand und Scham so weit verletzen, dass sie es vorziehen, ihren Arbeitgeber zu verlassen. Nach Streitfällen wie dem eben oben beschriebenen kommt es daher sogar vor, dass der Angestellte selbst kündigt, dass er sich vorsätzlich unangemessen verhält, um seine Kündigung zu provozieren, oder dass er einfach nicht mehr zur Arbeit erscheint.[186]

186 Neben konkreten Streitfällen kann ein solches Verhalten allerdings auch in einer allgemeinen Unzufriedenheit begründet liegen. Es kommt zum Beispiel vor, dass Angestellte ihre Arbeit nicht mehr machen wollen, weil sie diese nicht mögen, weil sie eigentlich etwas anderes machen wollen (wie beispielsweise Handel treiben), vor allem aber, weil sie von ihrem Arbeitgeber enttäuscht sind, da er sie herumscheucht, sie würde- und respektlos behandelt, keine Geduld mit ihnen hat oder weil sie ihn für geizig und hartherzig halten. Die Angestellten sprechen dann nicht mit den Arbeitgebern über ihre Unzufriedenheit, Probleme und Wünsche, sondern schweigen und kündigen, oder sie provozieren durch Nichtstun, Nichterscheinen oder anderes absichtliches Fehlverhalten Unverständnis und Wut bei den Arbeitgebern und schließlich ihre eigene Kündigung. Diese Praxis begründet sich zum einen aus derjenigen „Scham", die es verbietet, einem *mai gida* gegenüber Kritik zu äußern, zum anderen glaubt man in Zinder auch nicht, Dinge immer begründen zu müssen. Wichtig ist, *was* man tut und *wie* man es tut, weniger warum man es tut. Was auch daran liegt, dass man häufig glaubt, das *Warum* sowieso nicht ändern zu können: Mag man zum Beispiel das Verhalten seines Chefs nicht, nützt es nichts, nach der Ursache zu fahnden oder mit ihm darüber zu sprechen – denn davon, dass er sich ändern könnte, wird ohnehin nicht ausgegangen.

Die Grenzen des Verstehens?

Die Frage nach Geld oder die Weigerung, es zu geben, ist sehr oft Auslöser von Konflikten zwischen Entwicklungshelfern und ihren Hausangestellten, die bis zum Abbruch der Kontakte führen können. Die Geldprobleme scheinen allerdings aber nur der alltagspraktische Marker einer anderen, tieferen Konfliktlinie zu sein. Denn sowohl für die Entwicklungshelfer als auch für die Angestellten stellt sich das Problem immer auch in moralischen Kategorien: Stets drehen sich die Probleme in diesen Kontakten auch um die Frage, wie sich die Kontaktpartner in der Beziehung zueinander verorten sollen und welches der „richtige" Umgang mit dem jeweils anderen ist. Dabei stoßen nun nicht nur zwei verschiedene Vorstellungen von der Beziehung zum jeweils anderen und vom angemessenen Verhalten des anderen einem selbst gegenüber aufeinander. Die Art und Weise, wie der Koch sich zu seinem Arbeitgeber verortet und ihn den eigenen Ansprüchen gemäß zum Handeln drängt, zeigt den Entwicklungshelfern auch deutlich auf, dass ihre Ansprüche an die interkulturellen Kontakte in sich unversöhnlich sind und sich nicht in konsistentes Handeln übersetzen lassen.

Die Köche diskutieren ihre soziale Beziehung zum Arbeitgeber in den moralischen Kategorien des „richtigen" Handelns *(na kirki)* sozial Übergeordneter. „Richtig" bezieht sich dabei auf die Ideale des Gebens, der Geduld, des Mitgefühls und der Besonnenheit, und dies nicht nur, weil ein an diesen Werten orientiertes Handeln ihren situativen Interessen entgegenkommt, die sie natürlich auch verfolgen, sondern auch, weil ihnen zu folgen ihren Überzeugungen vom guten Zusammenleben zwischen Ungleichen entspricht. Die Erwartungen und das Handeln der Hausangestellten gegenüber weißen Arbeitgebern sind immer auch mit kulturellen Vorstellungen über die Beziehung, den Umgang miteinander und also auch mit einer Ethik des Alltagshandelns verbunden. Eine solche Ethik hat in Zinder viel mit Formen des Gebens und Nehmens im Kontext hierarchischer sozialer Beziehungen zu tun – damit, wer in welchen Situationen ein Anrecht darauf hat, Geld oder Dinge einzufordern, und wer sich wann verpflichtet fühlen sollte, auf diese Forderungen einzugehen. Dabei betonen die Köche ihrer eigenen Situation entsprechend natürlich die Ansprüche derjenigen, die in sozialen Beziehungen „unten" stehen. Befragt man lokale Arbeitgeber, so werden die Ideale der Beziehung zwischen Arbeitgebern und Hausangestellten zwar anders gewichtet, folgen prinzipiell jedoch der gleichen Vorstellung vom Wesen asymmetrischer Beziehungen.

Die lokalen „Hausherren" betonen eher die Pflichten ihrer Angestellten, ihre Unterordnung und den Respekt, den sie von ihnen erwarten, sowie die Rechte, die sich aus ihrer Position als Arbeitgeber ergeben und die sie sich auch nicht einzufordern scheuen – denn dafür geben sie den Köchen ja schließlich eine Arbeitsstelle und machen sie zu „Kindern ihres Hauses". Fragen Köche bei einem lokalen Arbeitgeber nach Kredit, so werden sie oft vertröstet, indem der *patron* behauptet, er habe selbst kein Geld *(babu wallahi)*, oder indem er sich mit einem wesentlich kleineren Betrag als der geforderten Summe „freikauft", das Problem durch eine kleine Gabe zunächst also von sich schiebt. Der Unterschied zwischen dem lokalen *mai gida* und dem Entwicklungshelfer ist nun also, das Ersterer das lokal gängige Beziehungsmodell nicht nur kennt und weiß, wie er seine Rolle als Patron oder *mai gida* ausfüllen kann, sondern dass er auch die dazugehörigen normativen Implikationen akzeptiert, während der Entwicklungshelfer, dem vom Koch die Rolle des

Patrons zugeschrieben wird, diese Rolle entweder gar nicht kennt und also weder weiß, wie er sie zu bedienen hat, noch, wie er sie für sich nutzen könnte, oder – und dies ist häufig der Fall – er kann diese Rolle und ihre normativen Implikationen deshalb nicht akzeptieren, weil sie zu seinen Vorstellungen vom „richtigen" Umgang mit dem Koch in deutlichem Widerspruch steht. Die meisten Entwicklungshelfer in Zinder halten es, anders als die Bewohner Zinders, weder für ehrenvoll noch für „richtig", die Rolle eines Patrons zu übernehmen und damit Machtasymmetrien zu (re-)produzieren, denn schließlich ist ja ihr Anliegen, die Beziehung zu den Nigrern (und Niger im Ganzen) von eben solchen Ungleichheiten zu befreien und ihr Gegenüber als ebenbürtig zu behandeln. „Je n'ai pas envie de m'installer comme patronne ici", wie eine Entwicklungshelferin nach einem Monat in Zinder wütend feststellte – wütend sowohl über Hausangestellte als auch über Projektmitarbeiter, die diese Rolle von ihr verlangten.[187] Andererseits, und dies macht die Position der Entwicklungshelfer eben uneindeutig, ist es ihnen, gerade weil sie den Koch nicht als untergeordnet behandeln wollen, ein Anliegen, seine Erwartungen an sie ernst zu nehmen, auf seine Positionen einzugehen und eine Problemlösung zu finden, die nicht nur ihren eigenen, sondern den Interessen beider Seiten gerecht zu werden versucht. Und im Interesse des Kochs liegt es nun eben, ihnen die Rolle des sozial überlegenen Patrons zuzuschreiben.

Die Köche wissen, dass die Entwicklungshelfer in der Alltagspraxis keine den lokalen Arbeitgebern vergleichbaren „Hausherren" sein werden. Sie kennen die „Handlungsschwäche" der Entwicklungshelfer, das heißt ihre Anteilnahme *(tausai)*, ihren Wunsch, anderen Menschen mit Offenheit und Wohlwollen entgegenzutreten *(son mutane)*, und ihr Bedürfnis, als Reiche den weniger Reichen zu helfen, und daher wissen sie auch, dass die Wahrscheinlichkeit, ein offenes Ohr für ihre Probleme finden, bei ihnen sehr viel größer ist als bei lokalen Patronen. Nun ist zwar, wie gezeigt, auch die Beziehung zwischen Koch und Entwicklungshelfer keineswegs konfliktfrei, doch handelt es sich hier um einen anderen Konflikt als er zwischen lokalen Arbeitgebern und ihren Angestellten auftritt. Denn während die Köche sich mit ihren lokalen Arbeitgebern grundsätzlich darüber einig sind, welcher Art ihre Beziehung ist, welche Positionen sie jeweils innehaben und welche Ansprüche (und also auch Verpflichtungen) damit einhergehen, und es daher in der Interaktion auch eher darum geht, die eigenen Rechte und Interessen durchzusetzen und die Erfüllung der Pflichten des jeweils anderen einzufordern, ist die Beziehung zwischen Entwicklungshelfer und Koch durch eine Konfliktlinie geprägt, die einen anderen Charakter hat: Auch in dieser Beziehung ist sich der Koch über seine Position und Interessen zwar im Klaren und fordert von den Entwicklungshelfern, sich seinen Vorstellungen gemäß „gut" zu verhalten, doch – und dies eröffnet ein anderes als das für „lokale" Interaktionen übliche Problemfeld – sind sich die Entwicklungshelfer ihrer Interessen und ihrer Position ganz und gar nicht sicher. Dieser Umstand wird ihnen dann immer wieder vor Augen geführt, wenn sie mit den Kreditforderungen des Kochs konfrontiert werden.

In den Konflikten der Entwicklungshelfer um Geld, in ihrem Dilemma also, gleichzeitig kein Geld geben zu wollen, aber auch helfen, also doch Geld geben zu

187 Vgl. Maranz, der dazu feststellt: „Westerners … find it hard even to imagine receiving enjoyment from being solicited, or from taking the role of a patron." (Maranz 2001: 129)

wollen, spiegelt sich ihr prinzipielles Problem wider, das ihren Umgang mit den Nigrern kennzeichnet. Denn so wie in der paradoxen Konzeptionalisierung partizipativer Entwicklung ein Ziel das andere ausschließt, verhält es sich auf inhaltlicher Ebene mit der Verantwortung als Arbeitgeber und den Haltungen der Angestellten. Vorerst geht der Entwicklungshelfer, dem Dogma partizipativer Entwicklung analog, davon aus, dass die an der interkulturellen Begegnung Beteiligten gemeinsam versuchen werden, ihre unterschiedlichen Vorstellungen zur Zufriedenheit beider in Einklang zu bringen. Ziel des Entwicklungshelfers ist es, selbst lokal angemessen zu handeln, auf das lokal übliche Verhalten einzugehen und dabei die lokalen Erwartungen und Meinungen ernst zu nehmen. Gleichzeitig will er aber natürlich auch seine eigenen festen Überzeugungen davon, was in diesem Fall „richtiges" Handeln meint, nicht aufgeben und sich den Vorstellungen der anderen nicht einfach nur unterordnen. Seine Vorstellungen sind damit, den nigrischen Koch als ebenso mündig und zu einer eigenen Meinung berechtigt zu betrachten, wie er dies für sich selbst in Anspruch nimmt, Konsens zwischen den unterschiedlichen Meinungen zu suchen und dabei nicht die eigene Integrität als Person, beziehungsweise die Kohärenz als Akteur zu verlieren. Die Haltung des Kochs, die der Entwicklungshelfer in seiner interkulturellen Sensibilität respektieren will, ist nun jedoch gerade dadurch bestimmt, wenig oder keinen Wert darauf zu legen, gemeinsam mit seinem *mai gida* als „Gleicher" nach einem Konsens zu suchen, vielmehr scheint der Koch davon überzeugt, dass der Patron der Verantwortliche in der Beziehung ist und er seine berechtigten Interessen ihm gegenüber einfordern kann. Kommt nun der Entwicklungshelfer seinem Koch entgegen, akzeptiert er also die ihm zugeschriebene kulturelle Rolle als Patron, ermöglicht er dem Koch damit, seine Position konsequent durchzuhalten und lädt sich selbst die Verantwortung für ihn auf, was seinen Überzeugungen davon widerspricht, dass der Koch – wie auch alle anderen Nigrer – die Verantwortung für das eigene Leben selbst zu übernehmen hat. Beharrt der Entwicklungshelfer dagegen auf seiner Position, Gemeinsamkeit zwischen Ebenbürtigen herstellen zu wollen, oder bleibt er gar seiner Überzeugung treu, sich nicht zum Patron machen zu lassen, orientiert er sich nicht an den Erwartungen seines lokalen Gegenübers, was wiederum seinem Anspruch widerspricht, die lokalen Erwartungen als berechtigte Positionen anzuerkennen. Eine Entscheidung darüber fällen zu müssen, ob der Koch nun Kredit bekommen soll oder nicht, bedeutet für den Entwicklungshelfer daher immer auch, eine Entscheidung darüber treffen zu müssen, ob er seinem Angestellten Verantwortung für sich selbst überträgt oder ob er ihm hilft und somit zumindest teilweise die Rolle des Verantwortlichen übernimmt.

Damit werden also selbst bei der Frage der Kreditvergabe die paradoxen partizipativen (oder interkulturell verstehenden) Handlungsanforderungen in dem Moment zum Dilemma, in dem die Entwicklungshelfer handeln müssen, da sie nur entweder ihrem Anliegen, den lokalen Erwartungen gerecht zu werden, oder ihrer Überzeugung folgen können, dass das Übernehmen von Verantwortung hierarchische Strukturen und Abhängigenmentalitäten reproduziert, die längerfristig abzubauen sie ja nach Niger gekommen sind. Im Beispiel zeigte sich nun bereits auch, wie Entwicklungshelfer mit solchen Situationen und Beziehungen umgehen, die sie als konfliktbeladen und – wie ich es eben nenne – dilemmatisch erfahren. Wut oder die Launenhaftigkeit mancher Arbeitgeber gegenüber ihren Angestellten, die am gleichen Tag ein Spektrum von freundschaftlich bis extrem herrisch

umfassen kann, mögen eine Reaktion auf diese Probleme sein. Eine Möglichkeit, diese dilemmatischen Situationen zu vermeiden ist aber gewiss, die Häufigkeit interkultureller Kontakte zu reduzieren, die Kündigung von Angestellten ist eine weitere. Beides sind Konsequenzen, die Entwicklungshelfer aus ihrer Erfahrung ziehen, in der Auseinandersetzung mit ihren Hausangestellten keine Möglichkeit zu finden, die differenten Positionen zur Zufriedenheit aller miteinander zu vermitteln – weil sie sich nicht mehr in der Lage sehen, sich „richtig" entscheiden zu können und nach den eigenen Maßstäben handlungsfähig zu sein. „It costs so much energy!" sagte eine Entwicklungshelferin, als sie mir erkärte, dass sie nach diversen anstrengenden „Geld-Diskussionen" nun keine Angestellten mehr haben will und sich in Zukunft selbst um Garten und Haushalt kümmern werde. Natürlich verlaufen nicht *alle* Kontakte *aller* Entwicklungshelfern zu ihren Köchen wie beschrieben, dennoch ist der Konflikt um Kredite ein sehr häufiges Thema und zeigt den Entwicklungshelfern ihr immer gleiches Problem, im Spannungsfeld sich widersprechender Handlungsanforderungen eine Umgangsform mit den Nigrern finden zu müssen (aber nicht zu finden), die sowohl sie selbst als auch die Nigrer, als „richtig" einschätzen würden.

Die Darstellung einer durchaus alltäglichen Begebenheit im Rahmen der Kontakte zwischen Entwicklungshelfern und ihren Hausangestellten sollte deutlich machen, dass es nicht allein die unterschiedlichen kulturellen Vorstellungen sozialer Beziehungen oder die unterschiedlichen ökonomischen Verhältnisse sind, die Probleme für die Entwicklungshelfer darstellen. Als sehr viel problematischer für den Kontakt erweist sich das paradoxe Dogma der Partizipation und damit also das Problem interkulturellen Verstehens, das aufseiten der Entwicklungshelfer vorherrscht, auch wenn dessen paradoxer Charakter erst in der Interaktion, hier mit dem Koch, tatsächlich zum Tragen kommt. Denn indem die Entwicklungshelfer ihrem Wunsch folgen, „die Nigrer" als different, selbstbestimmt und gleichberechtigt anzuerkennen, müssen sie Abstriche an ihren eigenen Vorstellungen sowohl vom Verlauf, als auch von den Ergebnissen des Kontaktes machen, was zur Folge hat, dass dann genau diejenigen Vorstellungen zur Disposition stehen, die sie überhaupt dazu brachten, auf die anderen zuzugehen. Gehen sie also auf die lokale Art der Beziehungsgestaltung ein, die an sie herangetragen wird, nehmen Entwicklungshelfer also beispielsweise die Rolle eines Patrons an, dann bedeutet dies gleichzeitig, genau die Haltung aufzugeben, die sie dazu brachte, den anderen als „gleichen" und selbstbestimmten Menschen ernst zu nehmen – denn den Patron zu geben bedeutet ja gleichzeitig hinzunehmen, dass der andere sich (zumindest in der betreffenden Situation) als fremd- und also gerade nicht als selbstbestimmt erklärt und dem Chef die Verantwortung für ihn selbst auferlegt. Ginge der Entwicklungshelfer bewusst auf die lokale Art des Chef-Seins ein – wenn er sie denn in all ihren Schattierungen kennen würde und ethisch akzeptieren könnte – könnte er also seinen Anspruch an interkulturelles Verstehen nicht aufrechterhalten, allein schon deshalb, weil dies die lokale Rollenvorstellung nicht zulässt.[188]

188 Ein französischer Entwicklungshelfer mit langer Berufserfahrung, der das versuchte, wurde sowohl von seinen Hausangestellten als auch von Entwicklungshelferkollegen wenig positiv bewertet: den Hausangestellten war er zu wenig mitfühlend, den Entwicklungshelfern zu autoritär – was ihn nach seinen Aussagen jedoch nicht anfocht.

Bestehen Entwicklungshelfer dagegen darauf, dass auch Köche selbstbestimmte Menschen sind und dass sie, mündig wie sie sind, die Verantwortung für ihr Handeln selbst tragen sollen, bedeutet dies gleichzeitig, eben *nicht* auf die Erwartungen der Köche zuzugehen und ihre Ansprüche an die Beziehung damit *nicht* als gleichberechtigte Ansprüche zu akzeptieren. Beharren sie also – in Ablehnung hierarchischer Abhängigkeitsstrukturen – darauf, kein Patron sein zu wollen, geben sie gleichzeitig ihren eigenen Anspruch auf, in dem Sinn „verstehend" zu agieren, dass sie auf die Positionen der anderen eingehen und Übereinstimmung mit ihnen suchen würden. Was an dieser Stelle deutlich wird, ist die Tatsache, dass, um dem Ideal interkulturellen Verstehens oder der partizipativen Entwicklung folgen zu können – die Bewegungen also vollziehen zu können zwischen dem Sich-Einlassen auf das Fremde und dem Abstandnehmen vom Eigenen, und zwar ohne dabei von den eigenen Vorstellungen absehen zu müssen –, ein Gegenüber nötig wäre, das sich der gleichen oder zumindest sehr ähnlichen Ideen verpflichtet fühlte, was sowohl Formen der Auseinandersetzung als auch die eigentlichen Ideale betrifft, dass also Fremdheit in letztlich nichts anderem als einem kommunikativen Missverständnis bestehen dürfte.

7 GEGENSEITIGKEIT UND GLEICHHEIT IN FREUNDSCHAFTSBEZIEHUNGEN

You can make friends here – but you should know what could happen.
(holländische Entwicklungshelferin)

In diesem Abschnitt des Kapitels soll es nun um solche Kontakte zwischen europäischen oder US-amerikanischen Entwicklungshelfern und Zinderois gehen, die die Entwicklungshelfer als freundschaftlich beschrieben. Auch hier soll die Darstellung um ein dominantes Themen- und Problemfeld dieser Kontakte kreisen: Während im vorhergehenden Abschnitt das Problem der (Selbst-)Verantwortung und Hilfe im Kontext hierarchischer Kontakte im Mittelpunkt stand, wird es nun um das der Gegenseitigkeit und Gleichheit in als freundschaftlich gedachten Beziehungen gehen. Ein Problemfeld in den Vordergrund der Darstellung zu stellen besagt nicht – wie auch schon im Abschnitt zuvor –, dass alle interkulturellen Beziehungen dieser Art zu jeder Zeit problematisch sind, dass alle Entwicklungshelfer diese Kontakte auf die gleiche Weise bewerten oder dass alle Zinderois die Kontakte auf eine bestimmte Art oder gar prinzipiell als problematisch betrachten. Worauf diese Anlage der Darstellung um ein Problemfeld allerdings verweisen soll, ist die Tatsache, dass der von mir so benannte Problemkreis „Gegenseitigkeit und Gleichheit" in den Beschreibungen der Entwicklungshelfer von ihren freundschaftlichen interkulturellen Kontakten prinzipiell und häufig wiederkehrte und damit als typisch für die interkulturellen Kontakte in Zinder gelten kann (letztlich also auch nicht ausschließlich auf freundschaftliche Kontakte begrenzt ist). Die Enttäuschung der Entwicklungshelfer, während ihres Aufenthaltes in Zinder oft nicht in der Lage gewesen zu sein, ihre Vorstellungen von Freundschaften mit Nigrern auch realisieren zu können, nahm in ihren Alltagsgesprächen breiten Raum ein und war so Auslöser für meine Überlegungen. Den Ausgangspunkt für diesen Textabschnitt bildet also weder meine Wunschvorstellung, möglichst viele Entwicklungshelfer sollten freundschaftliche Beziehungen mit den Einwohnern Zinders pflegen, noch meine Enttäuschung darüber, dass dies nicht der Fall war, und ich nun danach fragen möchte, worin die Ursachen dieses „Mangels" lagen, denn natürlich „müssen" Entwicklungshelfer keine lokalen Freunde finden. Allerdings war dies vielen Entwicklungshelfern am Beginn ihres Aufenthaltes in Zinder, legt man ihre eigenen Aussagen zugrunde, ein großes Anliegen, und daher hier nun also die Frage, auf welche Probleme sie bei der Verwirklichung dieses Anliegens stießen.

Es gab freilich auch Entwicklungshelfer, die von vornherein kein Interesse an Bekanntschaften hatten, weder mit den Einheimischen noch mit anderen Entwicklungshelfern – sie betrachteten die Zeit ihres Aufenthaltes einfach nur als eine Trennung auf Zeit von ihren Freunden und Verwandten im Heimatland. Vereinzelt wurde mir gegenüber auch die Position vertreten, dass man Freunde doch sowieso am ehesten in der gleichen sozialen Schicht und auf gleichem Bildungsniveau finde und man sich daher gar nicht erst vormachen müsse, man könne in Zinder Freunde finden. Anderen wieder genügte ihr eigenes familiäres Umfeld vor

Ort oder der Kontakt zu anderen Entwicklungshelfern, weshalb sie keinen gesteigerten Wert auf freundschaftliche Kontakte zu Zinderois legten. Auch die Dauer des Aufenthalts spielte eine Rolle, welche manche Entwicklungshelfer und auch Zinderois von vornherein als Hindernis interkultureller freundschaftlicher Beziehungen betrachten, denn die Vorstellung eines engen freundschaftlichen Verhältnisses ist sowohl in Zinder als auch bei den Entwicklungshelfern mit der Idee verbunden, dass sich ein solches über längere Zeit hin entwickeln muss. Dies steht jedoch zu den meist nur zweijährigen Aufenthalten der Entwicklungshelfer in Zinder in offensichtlichem Widerspruch und ist damit eben auch ein Grund dafür, dass während meines Aufenthaltes nur wenige engere Freundschaften zwischen Entwicklungshelfern und Zinderois bestanden. Dennoch traf ich auf viele vor allem jüngere Entwicklungshelfer in Zinder, die es zumindest bei ihrer Ankunft noch für selbstverständlich hielten, trotz der begrenzten Aufenthaltsdauer an ihrem neuen Wohnort freundschaftliche Kontakte zu suchen und sich daher stark in diese Richtung engagierten. Welche Erfahrungen sie dabei machten, wo sie Differenz erlebten, welche Probleme für sie aus dieser Differenz entstanden, wie sie mit ihr umgingen und wo sie an ihre Grenzen stießen, wird im folgenden Abschnitt ebenso angesprochen wie die Tatsache, dass es in Zinder im Großen und Ganzen doch nur wenige interkulturelle Freundschaften oder auch nur dauerhafte Bekanntschaften gab.

Erschwert wird die Arbeit über „Freundschaftsbeziehungen“ durch den Begriff der Freundschaft selbst, der eine nur schwer greifbare Form sozialer Beziehungen umschreibt und ein Bündel von Merkmalen, Bedeutungen und sozialen Praktiken vereint oder vereinen soll (Grätz et al. 2003: 4), die sich obendrein dann eben auch noch als kulturell voneinander verschieden erweisen. In diesem Kapitel möchte ich nun also Freundschaftsvorstellungen der mir bekannten Entwicklungshelfer in Zinder beschreiben, wobei ihre Vorstellungen immer schon im Kontext ihres Aufenthaltes in Zinder und daher in Auseinandersetzung mit den vor Ort erlebten Geschehnissen stehen. Es ist die Sicht von Entwicklungshelfern im Einsatz, die nicht mit einer allgemeinen Beschreibung dessen, zu verwechseln ist, was sich Europäer – also auch die Entwicklungshelfer – in Europa unter Freundschaft vorstellen würden, selbst wenn, was auch die Literatur zum Thema nahelegt, einige Vorstellungen durchaus verallgemeinerbar scheinen (vgl. u.a. Carrier 1999). Aber dennoch sind die Vorstellungen der Entwicklungshelfer in Zinder immer schon geprägt von ihrem Dasein als Entwicklungshelfer in Niger, und das heißt unter anderem auch, von ihren enttäuschten Erwartungen. Allgemeine Ursache dieser Enttäuschung und gleichzeitig auch deren Resultat war, dass interkulturelle Freundschaftsbeziehungen und sogar freundschaftliche interkulturelle Kontakte in Zinder sehr selten waren. Aufgrund der Seltenheit der Kontakte ist allerdings auch der Aufbau dieses Kapitels und die Datengrundlage für die folgende Auseinandersetzung eine andere als in Kapitel 6: Anders als im Fall des „Fragens nach Kredit“ wird hier nun kein einzelnes thematisches Beispiel im Mittelpunkt der Darstellung stehen als vielmehr, neben einer Skizze der Vorstellungen von Freundschaft bei den Entwicklungshelfern, die beispielhafte Schilderung von Situationen oder Beobachtungen, die in den Augen der Entwicklungshelfer die Probleme freundschaftlicher Kontakte verdeutlichen und die auf den gemeinsamen Nenner „Gegenseitigkeit und Gleichheit“ gebracht werden können, der somit eine der wesentlichen Konfliktlinien der Kontakte benennt. Da die freundschaftlichen Kontakte selten

waren, beruht dieses Kapitel weniger auf der Beobachtung tatsächlicher interkultureller Interaktionen zwischen Entwicklungshelfern und ihren Freunden. In den Vordergrund treten hier vielmehr Überlegungen über Freundschaft und soziales Zusammenleben in Zinder und vor allem auch die Vorstellungen und Ideale der Entwicklungshelfer. Viele dieser Vorstellungen und Erwartungen formulierten die Helfer dabei direkt auf mein Nachfragen, andere habe ich aus ihren kritischen Beschreibungen herausgearbeitet, die darstellten, wie sich nigrische „Freunde" eben nicht verhalten hatten, und wie man sich aber wünschte, dass sie es getan hätten.

Freundschaft als Partizipation am Anderen?

Freundschaft aus Sicht der Entwicklungshelfer

Da es wenige Kontakte gab, die Entwicklungshelfer explizit mit dem Begriff „Freundschaft" bezeichneten, spreche ich hier, die Perspektive der Entwicklungshelfer zugrundelegend, auch von freundschaftlichen Kontakten oder freundschaftlichen Bekanntschaften, sozusagen als einer abgeschwächten, weniger intensiven Form der Freundschaft. Es wird nun also um Bekanntschaften zwischen Entwicklungshelfern und Zinderois gehen, die über sporadische Treffen und Plaudereien auf der Straße hinausgingen und sich daher als „freundschaftlich" bezeichnen lassen, die aber nur sehr selten eine Beziehung zwischen sehr guten Freunden meinen als vielmehr Kontakte zu solchen nigrischen Bekannten, Freunden oder „Kumpeln", mit denen die Entwicklungshelfer mehr Zeit verbrachten als mit anderen nigrischen Bekannten und mit denen sie sich inhaltlich und zeitlich intensiver auseinandersetzten als mit flüchtigeren Bekannten oder Kollegen.

Auch im Hausa unterscheidet man zwischen guten Bekannten, „Kumpeln", Freunden, besten Freunden oder engen Vertrauten. Je nach Vertrautheit, Dauer oder Statusunterschieden zwischen den Freunden werden unterschiedliche Bezeichnungen verwendet, wobei die klare Trennung, die in Europa häufig zwischen Verwandten und Freunden gemacht wird, im Hausa, zumindest den Bezeichnungen nach, in manchen Fällen verwischt. In Kontakten zwischen Freunden, Bekannten oder Kameraden, die eher locker und nicht immer langfristig sind und die in sozialem Sinne sowohl vertikal als auch horizontal verlaufen können, nennt man die Freunde *abokai*. Auch „weiße" Freunde werden meist als *aboki* („Freund") oder *abokiya* („Freundin") beschrieben und französisch als *ami* oder *amie* bezeichnet. Arbeitskollegen auf ähnlicher hierarchischer Stufe nennt man *abokan aiki*, „Freunde der Arbeit" (oder „Freunde, mit denen man arbeitet"). „Freunde" *(abokai)* unterscheiden sich beispielsweise von einem oder einer „engsten Vertrauten" *(amini* oder *aminiya)*, einem Freund oder einer Freundin also, den (oder die) man als Gleichen (Gleiche) betrachtet, dem (oder der) man sich völlig anvertrauen kann und mit dem (oder der) man in einer langen engen Beziehung verbunden ist. Eine nicht ganz so intime Freundin die meist, nicht immer, gleichaltrig ist und meistens, aber auch das nicht immer, den gleichen sozialen Status hat, wird *gora* genannt, während freundschaftliche Beziehungen zwischen sozial eindeutig Ungleichen sich oft des Idioms der Verwandtschaft bedienen und die Freunde daher als „Tochter",

„Sohn“ oder als ältere, beziehungsweise jüngere Geschwister beschrieben werden.[189]

Wenn Entwicklungshelfer von Freundschaften zu Einheimischen sprachen, ging es um Bekanntschaften, die aus ihrer Sicht mehr waren als flüchtig, oberflächlich, rein zweckorientiert oder nur beruflich bedingt. Denn ein wesentliches, eher formales Merkmal von Freundschaften ist ihrer Meinung nach, dass freundschaftliche Kontakte ihren Ort außerhalb der Arbeit haben sollen, dass sie freiwillig eingegangen werden und dass sie einen persönlichen Charakter haben. Es handelt sich also um Kontakte, bei denen nicht die Arbeits- oder Lohnbeziehung im Vordergrund steht, sondern eine individuelle Beziehung zwischen Personen, die möglichst frei von den strukturellen Zwängen einer Arbeitsbeziehung sein soll. Dies bedeutet nun zwar nicht, dass man nicht auch mit Arbeitskollegen befreundet sein könnte, doch sollte sich der persönliche oder individuelle Anteil einer solchen Beziehung dann idealerweise auf die Freizeit der Entwicklungshelfer verlagern.

Auch im nichtberuflichen Bereich sind die sozialen Beziehungen der Entwicklungshelfer natürlich unterschiedlich geartet und müssen keineswegs immer „Freundschafts“-Beziehungen sein, wie ja auch bereits am Beispiel des Kochs gezeigt wurde. Während viele Entwicklungshelfer in ihren Kontakten zu Hausangestellten oft eine Verflechtung aus formalisierter und personalisierter Beziehung anstrebten, erhofften sie sich von freundschaftlichen Beziehungen, dass diese, abseits struktureller Zwänge, vor allem dem freien Willen nach einer derartigen Beziehung entspringen und dass sich das Interesse des anderen auf ihre Individualität, nicht auf ihre berufliche Position bezieht. Die Mischung von Beziehungsformen erscheint besonders in Kontakten zu nigrischen Arbeitskollegen problematisch, denn die beruflichen Positionen lassen sich nie ganz verbannen, auch wenn man

189 *Gora* scheint in Zinder diejenige Freundschaftsform zu umschreiben, die Smith (1964: 255,259 u.a.), Werthmann (1997: 172ff) und Hill (1972: 276) als „Bündnis-Freundinnen“ beschreiben und mit dem Hausawort *Kawaye (*sg. *Kawa)* verbinden. In beiden Fällen *(gora* und *Kawa)* sind die Freundschaften explizit durch Austauschbeziehungen gekennzeichnet und nicht nur unter Frauen, sondern schon unter Mädchen, meist des gleichen Alters, üblich. Mijinguini erklärt in seinem Wörterbuch den Begriff *gora* als gute Freundin der gleichen Altersklasse (Mijinguini 2002: 184; hier findet sich allerdings ein Tippfehler, denn statt *gora* steht hier *garo*, was sich aber bereits in der anschließenden Lautschrift wieder klärt), *Kawa* beschreibt er als „camarade, amie avec laquelle une fille partage un sentiment compétitif au plan matériel“ (Mijinguini 2002: 348); in Zinder ist *gora* jedenfalls der weitaus gängigere Begriff. Zu den anderen Formen der Freundschaft zwischen Frauen vgl. auch Werthmann (1997: 171-183). Der Begriff *aboki* im Sinne von „Freund“ oder „Kamerad“ wird in Zinder tendenziell eher für männliche Personen gebraucht, das heißt, der Begriff *abokiya* wird seltener genutzt.
Häufig sind außerdem auch Scherzbeziehungen zwischen Verwandten, wie zwischen Großeltern und Enkeln oder zwischen Cousinen und Cousins (oder zwischen Personen, die sich in diesen Kategorien ansprechen), sowie zwischen Angehörigen verschiedener ethnischer und beruflicher Gruppen (Metzger und Fulbe, Schmiede und Tuareg etc.). Scherz-„Freunde“ *(abokan wasa)* sind somit strukturell als „Freunde“ klassifiziert, und damit sind auch die Umgangsformen wechselseitig immer schon festgelegt, auch wenn man die Personen selbst bisher gar nicht gekannt haben sollte.

mit Kollegen nach der Arbeit in einer entspannteren Atmosphäre beisammen ist. Die bereits in Kapitel 2 angesprochene Vorstellung der Entwicklungshelfer, in nichtberuflichen Kontakten eher „sie selbst sein zu können", sich also weniger als im beruflichen Umfeld einer Rollenerwartung verpflichtet zu fühlen und stattdessen als Individuum akzeptiert und anerkannt zu werden, spiegelt sich besonders in ihren Äußerungen über Freundschaftsbeziehungen wider. Diese gelten damit auch als Beziehungen, die weniger zweckrationalen Überlegungen folgen sollten als vielmehr „echtem" gegenseitigen Interesse und gegenseitiger Sympathie, eine Sympathie, die zudem nicht sexuell verstanden wird – jedenfalls werden freundschaftliche Beziehungen mehrheitlich von sexuellen (Liebes-)Beziehungen unterschieden. Der Umstand, dass freundschaftliche Kontakte zwischen Entwicklungshelferkollegen aus dem gleichen Projekt durchaus gängig, die zu nigrischen („gleichrangigen") Kollegen aber doch eher selten sind, verweist allerdings bereits darauf, dass hier neben dem Versuch einer Trennung von Arbeitsalltag und Freizeitgestaltung auch andere Aspekte von Freundschaft eine Rolle spielen müssen, die Entwicklungshelfer bei freundschaftlichen Kontakten zu nigrischen Kollegen anscheinend oft nicht eingelöst sehen.[190]

Es gab zwar einige wenige Entwicklungshelfer in Zinder, die die Trennung zwischen Arbeit und Freizeit und, was diese Trennung impliziert, diejenige zwischen Arbeitsbeziehungen und freundschaftlichen Beziehungen eher offen handhabten – auffälligerweise meist diejenigen, die entweder lokal verheiratet sind oder in ihren Langzeitprojekten vor Ort ihre Lebensaufgabe sehen –, die meisten Entwicklungshelfer lebten jedoch eine recht strikte Trennung zwischen Arbeitszeit und Freizeit, die sich dann eben auch in ihren sozialen Beziehungen widerspiegelte. Besonders für diese letztgenannten Entwicklungshelfer gilt, dass ihre Vorstellungen „Freundschaft" betreffend eng mit der Vorstellung einer gemeinsamen Freizeitgestaltung zusammenhängen, und freie Zeit ist dabei eben die, die nicht mit Arbeit verbracht wird. Die gängigen Arbeitszeiten von Entwicklungshelfern in Zinder sind dabei weitgehend dieselben, wie diese sie aus Europa gewohnt sind: Montag bis Freitag zwischen 7 und 18 Uhr, allerdings mit einer längeren Mittagspause von zwei bis drei Stunden. Auch samstags wird von Zeit zu Zeit gearbeitet, und wenn es gilt, Dörfer zu besuchen, um dort Projekte zu installieren, zu evaluieren oder Mitarbeiter zu instruieren, wird auch sonntags gearbeitet. Meistens jedoch

190 Wobei hier und im Folgenden keinesfalls der Eindruck entstehen soll, alle Entwicklungshelfer in Zinder seien prinzipiell gut miteinander befreundet. Wie in Kapitel 5 beschrieben, ist dies nicht der Fall, dennoch aber kennen sich fast alle untereinander, und viele haben regelmäßige, auch nichtberufliche Kontakte zueinander.
Vgl. zu den genannten Merkmalen von Freundschaft unter anderem auch die Studie von Risseeuw in den Niederlanden, die von holländischen und indischen Forschern durchgeführt wurde und recht ähnliche Vorstellungen zeigt (Risseeuw 2003). Wesentliche Aspekte von Freundschaft in Holland sind danach: Man möchte man selbst sein können; man unterscheidet Freundschaft von sexuellen Kontakten; man möchte dem anderen vertrauen können; und man möchte sich vor allem auch nicht verpflichtet fühlen, beziehungsweise will sich Freunde nicht verpflichten, weswegen man zum Beispiel Geldangelegenheiten und Freundschaften getrennt halten möchte. „Extensive material/financial reciprocity demarcated a ‚danger zone'." (Risseeuw 2003: 89f.)

gilt das europäische Wochenende, und vor allem der Sonntag ist arbeitsfrei, und es ruft bei denen, die dieser Arbeitszeitenregelung eher streng folgen, besonderen Unmut hervor, wenn sie sonntagmorgens in ihrem Privathaus Besuch von einem Projektgesandten erhalten, der aus seinem Dorf in die Stadt gekommen ist und daher – was vor Ort als notwendige Höflichkeit gilt – kurz in ihren Häusern vorbeikommt, „um sie zu grüßen", sich also nach ihrem Wohlergehen zu erkundigen: „Ils sont drôles les villageois! Dimanche matin! C'est drôle!" kommentierte dies ein derart wiederholt um seine Sonntagsruhe gebrachter Projektleiter.

Freizeitgestaltung

Freundschaftliche Bekanntschaften oder auch Freundschaften sind dem Ideal nach nicht utilitaristisch und auch nicht auf einen Zweck ausgerichtet, der über die beteiligten Personen und ihre Persönlichkeiten hinausweist. Zudem sind freundschaftliche Beziehungen für Entwicklungshelfer in Zinder Beziehungen, die durch gemeinsame Freizeitaktivitäten gestaltet werden. Eine wichtige Rolle für die Gestaltung der eigenen Freizeit spielt für Entwicklungshelfer zunächst das Wohnhaus, das oft als Rückzugsort wahrgenommen wird und in dem die Entwicklungshelfer, je nachdem, vor wem oder was sie sich zurückziehen, entweder allein, im engen Familienkreis oder mit Freunden ihre Zeit verbringen wollen, indem sie zum Beispiel gemeinsam kochen, essen, fernsehen oder Videos sehen, sich unterhalten oder etwas spielen.[191] Wichtig sind den meisten Entwicklungshelfern aber auch Unternehmungen außerhalb der eigenen vier Wände, die sie allerdings nicht allein, sondern bevorzugt gemeinsam, entweder mit anderen Familien oder mit einzelnen Freunden und Bekannten gestalten: Gemeinsame Ausflüge in die Umgebung, Essen gehen, ins Kino oder zu einem Konzert gehen, Sport treiben oder einfach nur zusammen in einer Bar sitzen sind Freizeitaktivitäten, denen die Entwicklungshelfer in Zinder nachgehen können.

Bedingung für die gemeinsame Freizeitgestaltung ist aus Sicht vieler Entwicklungshelfer, dass diejenigen, die ihre Freizeit gemeinsam verbringen wollen, sich in

191 Anfangs verbringen Entwicklungshelfer einen Großteil ihrer freien Zeit mit der Einrichtung des Hauses, das heißt mit der Beschaffung von Möbeln (gebraucht oder vom lokalen Schreiner, beziehungsweise von der durch ein Projekt geförderten Behindertenwerkstatt), der Anschaffung von elektrischen Geräten wie Kühlschrank, Fernseher, Videorekorder und Satellitenantenne (gebraucht oder neu aus Kano in Nigeria) und dem Erledigen der Formalien zur Installation eines Telefonanschlusses. Nur einige ältere Entwicklungshelfer, für die es bereits zur Normalität geworden ist, alle zwei bis drei Jahre ihren Wohnort zu wechseln, kümmert die Einrichtung des eigenen Haushalts kaum, dagegen nutzen vor allem die noch weniger professionalisierten Entwicklungshelfer die freie Zeit, den großen Markt Zinders und einige kleinere der Umgebung nach Einrichtungsgegenständen abzusuchen, um dann ihr Haus mit lokalen Stoffen, Matten, Töpfer- und Lederwaren zu dekorieren. Einige schafften sich, neben dem fast schon obligatorischen Hund, auch andere Haustiere wie zum Beispiel Hühner, Enten, Hasen, Ziegen, Schafe, Kühe oder Pferde an, deren Versorgung und Pflege dann ebenfalls zur Freizeitbeschäftigung wurde.

gewisser Weise ähnlich sind und sowohl ihre Handlungen als auch ihre Einstellungen und damit die Beziehung im Ganzen von Gegenseitigkeit, von gegenseitigem Interesse und von gegenseitiger Sympathie geprägt ist. Jedenfalls spielen diese beiden Aspekte – Gleichheit (oder Ähnlichkeit) und Gegenseitigkeit – im Verständnis der Entwicklungshelfer von Freundschaft eine zentrale Rolle und sollten grundsätzlich eingelöst sein, um von freundschaftlichen Kontakten überhaupt sprechen zu können. Sie gelten als Bedingungen für gemeinsame Einstellungen und Aktivitäten und damit eben auch für Freundschaftsbeziehungen überhaupt. Während Ähnlichkeit (oder Gleichheit) eher dasjenige ist, was die Entwicklungshelfer beim Gegenüber zu finden oder anzunehmen gewohnt sind und was den Ausgangspunkt einer freundschaftlichen Beziehung bildet, formt Gegenseitigkeit die Beziehung und erhält sie auf längere Sicht – wenn diese Gegenseitigkeit im Verlauf der Beziehung denn eingelöst werden sollte.

Ähnlichkeit und Gleichheit

Da mancher Entwicklungshelfer gerade deshalb nach Zinder ausreist, weil er oder sie das Bedürfnis verspürt, andere Menschen und Lebensweisen kennenzulernen, ist mit „Ähnlichkeit" oder „Gleichheit" nicht unbedingt eine möglichst große Übereinstimmung in der Lebensführung und der Persönlichkeit gemeint, denn es ist ja gerade auch die (kulturelle) Differenz, auf die sie neugierig waren und die die Entwicklungshelfer zunächst veranlasste, Kontakte zu den Einheimischen zu knüpfen. Eine gewisse Ähnlichkeit oder, vorsichtiger formuliert, eine gewisse Kompatibilität sei aber schon deswegen erforderlich, weil dann, wenn der Beziehung sonst kein formaler Rahmen vorgegeben ist, Entwicklungshelfer und Nigrer sich zwar vielleicht begegnen könnten, wohl aber nicht den Eindruck gewännen, es sei eine Anstrengung wert, diese Bekanntschaft nun zu einer freundschaftlichen Bekanntschaft und vielleicht sogar zu einer dauerhaften Freundschaft auszubauen – jedenfalls spricht aus den Kommentaren der Entwicklungshelfer in Zinder, dass für eine solche Beziehung neben der Differenz auch Ähnlichkeiten unbedingt gegeben sein müssen. Sprechen sie von der notwendigen Ähnlichkeit der Freunde, dann bezieht sich dies auf unterschiedliche Aspekte der Person, wie zum Beispiel die Sprache, das Geschlecht, das Alter, die Bildung, die soziale Position, die Lebensphase, der Charakter, die finanzielle Situation oder auch Interessen, Neigungen und Weltsichten. Als Ausgangsbedingung freundschaftlicher Kontakten sollte angenommene Ähnlichkeit dabei in mehreren Punkten erfahren werden, keineswegs jedoch in allen. Aus ersten Erfahrungen in Niger schien den Entwicklungshelfern vor allem wichtig zu sein, dass Freunde eine gemeinsame Sprache haben sollten, in der sie sich ausreichend verständigen können, dass zudem eine Ebene vorhanden sein sollte, auf der man bestimmte Interessen, Lebenserfahrungen, Glaubenssätze oder bestimmte Bildungsinhalte teilt, und vor allem den Entwicklungshelferinnen erschien in ihrer Lebenssituation in Niger wichtig, dass ihre freundschaftlichen Bekannten Frauen ähnlichen Alters sein sollten. Sehr wesentlich sei – dies aber stellte sich für viele Entwicklungshelfer erst nach und nach heraus –, dass Freunde finanziell betrachtet, wenn auch nicht gleich, so doch immerhin ähnliche Möglichkeiten haben sollten, dass das ökonomische Gefälle zwischen den Partnern also nicht allzu groß sein sollte.

Aus dem Wunsch der Entwicklungshelfer nach sozialer und finanzieller Ähnlichkeit spricht das Bedürfnis, die möglichen Freunde als Gleiche und gleichwertige Partner zu betrachten, man möchte eben nicht aufgrund des eigenen „Reichtums" „über" anderen verortet werden, genauso wenig wie man aufgrund des Geschlechts oder Alters „unter" anderen stehen will. „Gleichheit" bezieht sich hier also auf das Moment der Ebenbürtigkeit und der Gleichwertigkeit und damit auf eine möglichst wenig hierarchische Beziehung zwischen möglichst autonomen Personen. Während sich „Ähnlichkeit" (oder Kompatibilität) also eher auf die Interessen und Eigenschaften einer Person bezieht, verweist „Gleichheit" auf die soziale Positionierung zu eben dieser Person, wobei die dabei unterstellte oder erhoffte Selbstbestimmtheit es mit sich bringt, dass keine der beiden Personen sich in Abhängigkeit zum anderen definiert. Je ähnlicher eine Person dabei einer anderen ist, desto leichter fällt es den Entwicklungshelfern, die am Kontakt Beteiligten dann auch als „Gleiche" zu betrachten. Die nigrischen Bekannten also als gleichgestellt und ebenbürtig betrachten zu können war den Entwicklungshelfern eine wichtige Grundlage ihrer freundschaftlichen Kontakte und eine notwendige Bedingung für die Erfüllung ihres Wunsches, in der Beziehung sie selbst sein zu können.

Gegenseitigkeit

Sehr wesentlich für eine Freundschaft schien den Entwicklungshelfern zu sein – dies wird vor allem deutlich in den Erzählungen über missglückte Versuche, Freundschaften zu schließen –, dass die Partner einer freundschaftlichen Verbindung das Gefühl haben, die Beziehung sei ausbalanciert. Es dürfe nicht auf einer Seite der Eindruck entstehen, man biete wesentlich mehr Zeit, Aufmerksamkeit, Mitgefühl oder Materielles für das Verhältnis auf als der andere und setze mehr Vertrauen in sein Gegenüber als einem selbst entgegengebracht wird. Diese Gegenseitigkeit oder Ausgewogenheit des Kontaktes wird als eine aktive, aber eher immaterielle Beteiligung aller Kontaktpartner an der Beziehung verstanden, sie bezieht sich also nicht unbedingt auf materiellen Austausch, sondern sehr viel allgemeiner auf das Gefühl des ausgeglichenen Gebens und Erhaltens von Zuneigung, Vertrauen oder Interesse, und sie bezieht sich auf die Vorstellung, durch gemeinsame Anstrengung ein gegenseitiges Verständnis voneinander erlangen zu wollen. Materieller Austausch in einer freundschaftlichen Beziehung wurde zwar von manchen nicht strikt abgelehnt, er galt ihnen aber lediglich als ein Zeichen dafür, ob und inwieweit die Balance in anderen Bereichen existiert: Würde sie dies nicht, bestünde aus Sicht der Entwicklungshelfer eine solche Beziehung nicht lange. Das Besondere an dieser Idealvorstellung einer aktiven Gegenseitigkeit, eines wechselseitigen Interesses, Vertrauens, Gefühls und des Versuches, sich zu verstehen, ist also, dass man sie zwar erwartet und als wesentliches Element der Beziehung betrachtet, dass man sie aber vom Gegenüber dennoch nicht explizit einfordern kann und möchte. Denn ebenso wie die freundschaftliche Beziehung als Ganzes soll auch diese generalisierte Reziprozität des Immateriellen auf Freiwilligkeit und „authentischen" Gefühlen und nicht auf Kalkulation beruhen, sie soll also nicht erzwungen werden. Würde man die Gegenseitigkeit einfordern, entstünde zum einen der Anschein, sie werde nur aus strategischen, zweckorientierten Gründen praktiziert, was der oben skizzierten Vorstellung von Freundschaft wi-

derspräche, zum anderen stünde eine explizite Forderung nach Reziprozität der Idee einer Gleichheit der Partner entgegen, die doch gerade nicht in einer Abhängigkeitsbeziehung zueinander stehen sollen. Das Problem der Gegenseitigkeit in diesem Sinn ist also, dass man sie erwartet, sie als Zeichen aktiver Beteiligung an der Freundschaft betrachtet, sie aber dennoch nicht einfordern kann, ohne gegen die für das Moment der Freundschaft grundlegenden Prinzipien des freiwilligen Interagierens und der Selbstbestimmtheit des anderen zu verstoßen. Auch in der oben bereits erwähnten Idee des gemeinsamen Handelns spiegelt sich der Gedanke der Gegenseitigkeit wider, vor allem im Aspekt des Miteinandersprechens. Dabei wird der gleichberechtigte Dialog zwischen Individuen zum Modell gegenseitigen Verstehens unter möglichst Gleichen. So galt manchen Entwicklungshelfern beispielsweise die gemeinsame Diskussion von Themen, die ihnen wichtig erscheinen – auch wenn die Gesprächspartner dabei durchaus unterschiedlicher Meinung sein sollen –, als Anhaltspunkt sowohl für die Aspekte der Ähnlichkeit und der Gleichheit als auch für das Moment der Gegenseitigkeit. Worüber man spricht, was dem jeweils anderen wichtig ist, wie man miteinander spricht und ob sich dabei ein wechselseitiges Interesse sowohl an der Person des anderen als auch an der im Gespräch herzustellenden Verständigung über Differenzen und Gemeinsamkeiten ausdrückt – darin zeigt sich für die Entwicklungshelfer die Qualität der Beziehung.

Dies also sind, grob skizziert, die idealen Vorstellungen von Freundschaften und freundschaftlicher Bekanntschaften, wie sie die Entwicklungshelfer mir gegenüber – wie gesagt immer bereits in Auseinandersetzung mit ihren konkreten Erlebnissen in Zinder – formulierten. Im Folgenden soll es nun um die Praxis der Kontakte gehen und darum, mit welchen Problemen sich die Entwicklungshelfer dabei konfrontiert sahen.

Entwicklungshelfer und Freunde in Zinder

Zunächst möchte ich hier nun beschreiben, wo Entwicklungshelfer in Zinder Bekanntschaft mit Einheimischen machen können, wo sie also überhaupt diejenigen Menschen treffen können, mit denen sie dann gegebenenfalls dauerhafte, freundschaftliche Kontakte aufbauen können und welche Probleme sich den Entwicklungshelfern dabei stellen. Wie nicht weiter verwunderlich, sind in Zinder, wie vermutlich auch in anderen Städten, wahrscheinliche Gelegenheiten für Bekanntschaften und Orte des Kontakts die Nachbarschaft, der Arbeitsplatz oder bestimmte Aktivitäten wie Sport, Ausgehen, Einkaufen oder Kirchgänge. Haben Entwicklungshelfer erst einmal Zinderois getroffen und für sympathisch befunden, dann möchten sie versuchen, diese Kontakte, zum Beispiel durch gemeinsame Aktivitäten und Gespräche, auszubauen. Davon und von den eventuellen Schwierigkeiten in der Gestaltung dieser Beziehungen handelt dann der zweite Abschnitt. Schließlich soll es nochmals konzentriert um die Probleme und Konfliktlinien solcher Beziehungen und um ihre lokale Einbettung gehen.

Bekanntschaft schließen

Wie in Kapitel 4 beschrieben ist in Zinder die Bekanntschaft vor allem mit jungen, unverheirateten Männern schnell gemacht. Sie sprechen „weiße" Männer und Frauen (wenn die Frauen alleine unterwegs sind) häufig auf der Straße an, stellen die Fragen, die sie „Weißen" häufig stellen (Woher? Warum? Mit wem?), scherzen mit ihnen oder versuchen, etwas zu verkaufen. Wie ebenfalls schon beschrieben, finden die so angesprochenen Entwicklungshelfer auf Dauer meist wenig Gefallen an diesen Bekanntschaften, die weder der Form noch dem Inhalt nach dem entsprechen, was sie sich als geeignete Ausgangsbedingung für eine nachhaltige freundschaftliche Beziehung vorstellen. Es entwickeln sich für die Entwicklungshelfer gelegentlich nette Plaudereien, und gehen sie häufiger die gleichen Wege, zum Markt zum Beispiel oder innerhalb des Marktes, dann werden sie wiedererkannt, als alte Bekannte begrüßt und erneut in ein Gespräch verwickelt, dass dem vorherigen allerdings meist nicht unähnlich ist. In der Regel enden solche Unterhaltungen und Bekanntschaften jedoch bei der recht unvermittelten Frage nach Geld seitens der jungen Nigrer, und spätestens dann beschließt der Entwicklungshelfer, wieder seiner Wege zu gehen (oder dies zumindest zu versuchen). Auch beim Einkaufen in Geschäften oder bei sonstigen Dienstleistern wie dem Schneider, dem Schreiner oder Getränkeverkäufern kann man Bekanntschaften mit meist männlichen Einheimischen machen, was hier oft einfacher ist als auf dem Markt, da die „Weißen" in den Geschäften oder Werkstätten weniger von neugierigen Kindern umringt werden und sie dort daher eher solche Gespräche führen können, die ihren Vorstellungen von Dialog entsprechen. Jedoch trafen die Entwicklungshelfer in Zinder bei solch alltäglichen Kontakten nur selten auf Menschen, zu denen sie dann auch einen längeren, freundschaftlichen Kontakt aufzubauen versuchten. Überwog ein spontanes Gefühl der Sympathie nicht allzu deutlich, erschienen ihnen die Unterschiede in den Lebensgewohnheiten als zu groß und die sprachlichen und finanziellen Differenzen als zu ausgeprägt, um sich auf mehr als freundliche Konversation einzulassen.

Ähnlich verhält es sich bei Bekanntschaften, die Entwicklungshelfer machen, wenn sie ausgehen. Da nur wenige Einheimische den „Club" besuchen, sind die Kontaktmöglichkeiten auch hier beschränkt.[192] Die eher seltenen, meist älteren,

192 Der „Club" in Zinder ist eine von Franzosen schon in den 1950er-Jahren ins Leben gerufene Freizeiteinrichtung, zugänglich früher nur für Franzosen, dann für alle „Weißen", heute für all diejenigen, die die Mitgliedschaft bezahlen können und wollen. Neben den Sportmöglichkeiten (Tennisplatz, Schwimmbad, Tischtennisplatte und Boule-Platz) bietet der Club für seine Mitglieder vor allem eine Bar, an der auch kleinere Gerichte verkauft werden, die der „Starkoch" Zinders, der im Jahr 2001 im Haus des französischen Konsuls arbeitete, in seiner heimischen Küche vorbereitet hat. An Wochenenden besuchen eher die wenigen *expat*-Familien den Club und nutzen das Schwimmbad. Außerdem kommen wochenends auch Besucher aus dem nicht weit entfernten Nigeria. Manche Entwicklungshelfer nutzen unter der Woche die Mittagspause, um schwimmen zu gehen, und mehrmals in der Woche treffen sich abends kleine Gruppen von Entwicklungshelfern, um gemeinsam etwas zu trinken, manchmal bevor sie dann in das CCFN-Kino oder zum Essen gehen. Auch einzelne Entwicklungshelfer besuchen den Club, um

männlichen ortsansässigen Besucher des Club sind als Militärs oder hohe Beamte Teil der politischen lokalen Elite, was sie alles andere als verhehlen, weshalb sie nicht unbedingt einen Personenkreis darstellen, dem die Entwicklungshelfer spontan Sympathie entgegenbrachten.[193] Denn zumindest die jüngeren, dem Staat gegenüber eher kritisch eingestellten Entwicklungshelfer fühlten sich von ihnen für nicht voll genommen, Entwicklungshelferinnen hatten zudem den Eindruck, sich Annäherungsversuchen erwehren zu müssen, und da die meisten Entwicklungshelfer in Zinder nicht nur der politischen Elite des Landes, sondern elitärem Verhalten generell sehr kritisch gegenüberstanden, zogen sie es oft vor, sich in ihrer Freizeit von dieser Elite zu distanzieren, wenn es beruflich schon nicht ging. Die sehr wenigen Frauen aus Zinder, die den Club besuchen, sind fast immer junge Frauen, die in Begleitung von Entwicklungshelfern kommen. Außer dem Kontakt zu den lokalen Angestellten ergibt sich im Club daher kaum die Möglichkeit, Einheimische kennenzulernen, und einzelne Entwicklungshelfer gaben an, dass genau dies der Grund für sie sei, den Club zu besuchen: Man habe seine Ruhe und könne entspannen, anders als zu Hause, wo Hauspersonal und unangemeldete Besucher die Ruhe immer wieder störten. Die Angestellten des Clubs, neben den Wachleuten vor allem die zwei Barmänner, arbeiten schon seit vielen Jahren im Club, haben täglich Kontakt mit Entwicklungshelfern, sprechen gut französisch und kennen diese Vorstellung von Erholung gut, ebenso wie sie andere Freizeitgewohnheiten und Vorlieben ihrer Besucher kennen. Über die gängigen kleineren Unterhaltungen an der Bar mit den Gästen und die manchmal intensiveren Gespräche mit dem jeweiligen, gewählten „Präsidenten" des Clubs über Arbeitszeiten, bevorstehende Veranstaltungen oder Investitionen hinaus ergeben sich aber selten Kontakte, die beide Seiten als freundschaftlich beschreiben würden. Allerdings nehmen die Barmänner von Zeit zu Zeit den Entwicklungshelfern gegenüber die Rolle von Informanten ein – wie auch Köche oder manche Chauffeure der Entwicklungshelfer dies tun. Auch die Barmänner sind also Ansprechpartner, wenn Entwicklungshelfer Fragen über das Leben in Zinder haben, darüber zum Beispiel, wie das Fasten während des Fastenmonats denn nun genau abläuft oder was die verschiedenen Narbenmuster bedeuten, die viele Menschen in Niger im Gesicht tragen. Einige Entwicklungshelfer stellten dabei fest, dass es ihnen sehr viel leichter falle, sich mit einem der Barmänner zu unterhalten, als mit jemandem auf der Straße, und sie begründeten dies damit, dass der Barmann schon viel Erfahrung mit „Weißen" habe und die Gespräche daher eher die Form eines Austauschs annähmen als die einer Abfrage. Der Barmann sei eher in die Lage, sich in die Situation der Entwicklungshelfer als Fremde hineinzuversetzen und sei außerdem auch besser über die Welt und aktuelle politische Ereignisse informiert als

Gesellschaft zu suchen oder einfach nur den Abend zu genießen. Ab und an werden von der Clubleitung, die von allen Mitgliedern jährlich aus ihren Reihen gewählt wird, Feste organisiert, und bisweilen feiert auch jemand seinen Geburtstag oder Abschied im Club.

193 Dazu kommt, dass der Club im muslimisch geprägten Zinder von diesen Männern meist als Möglichkeit genutzt wird, unbeobachtet und ohne Störung Alkohol zu trinken.

andere. Doch mehr als freundliche Bekanntschaften wurden aus diesen Kontakten dennoch nicht.

Auch in anderen Bars kann man Bekanntschaften machen, doch sind auch diese, wie die auf der Straße, selten längerfristig und persönlich. Die in der lokalen Öffentlichkeit meist verrufenen weiblichen Bedienungen in Bars erwarten von männlichen Bekanntschaften weniger Freundschaft als Geld, und zwischen den weiblichen Gästen und den dort arbeitenden Frauen ergeben sich nur sehr selten freundschaftliche Kontakte, was neben den sprachlichen Problemen (die Bedienungen sprechen nicht immer französisch) vor allem auch daran liegt, dass kaum eine Entwicklungshelferin abends je alleine ausgeht, schon gar nicht in jene Bars, und ist sie in einer Gruppe unterwegs, ergeben sich solche Kontakte eben kaum. Auch im Centre Culturel Franco-Nigerien (CCFN) wäre es wohl möglich, Einheimische kennenzulernen, doch zum einen kommen die Besucher auch hier meist schon in Cliquen, und zum anderen sind die einheimischen Besucher meist Jugendliche, erheblich jünger also als die Entwicklungshelfer und -helferinnen und daher für sie unter dem Gesichtspunkt der Freundschaft nur von geringem Interesse.

Naheliegend ist es schließlich auch, auf der Suche nach lokalen Kontakten in der eigenen Nachbarschaft zu suchen. Nun ergibt es sich im Viertel Jeune Cadre aber, dass die Häuser, wie beschrieben, eher vereinzelt stehen und die Nachbarn oft andere „Weiße" sind, das benachbarte Grundstück von einer Entwicklungsorganisation angemietet wurde oder leer steht. Sicherlich wohnen auch Nigrer in der Nachbarschaft, doch hier stellt sich das Problem, dass die Grundstücksmauern der weitläufigen Grundstücke, ganz anders als in den eng bebauten Vierteln der Innenstadt, tatsächlich meist auch Grenzen darstellen, über die hinweg man keine Kontakte pflegt. Da in diesem Viertel die Bewohner außerdem der finanziellen Oberschicht angehören, spielt sich wenig Leben vor den Häusern auf der Straße ab, und zufällig begegnet man den jeweiligen „Hausherren" nur höchst selten, weil sie eben nicht, wie dies in anderen Vierteln die Regel ist, in ihrer freien Zeit vor ihrer Haustüre oder zumindest vor derjenigen eines Nachbarn sitzen: Vor den großen Gehöften im Jeune Cadre sitzen lediglich die Wachleute und ihre Freunde. Die verheirateten Frauen aus diesen Kreisen sind entweder berufstätig und in ihrer „freien" Zeit mit Haus und Familie beschäftigt, oder es sind Frauen, die in Seklusion leben *(matan kuble)*, ihr Wohnhaus also nur für von ihren Männern genehmigte gezielte Besuche bei anderen Frauen oder bestimmten sozialen Ereignissen verlassen. Weder die Männer noch die Frauen und noch nicht einmal die Kinder dieser wohlhabenden Familien trifft man also „einfach so" auf der Straße. Um Kontakte zu knüpfen, müssten Entwicklungshelfer daher selbst einen Nachbarschaftsbesuch abstatten, dies allerdings ist ein Schritt, den die wenigsten unternehmen. Etwas leichter fällt dies jenen Entwicklungshelfern, die Kinder haben, denn über sie ist schneller ein Anknüpfungspunkt zum Leben der Nachbarn gefunden, teilweise auch, weil die Kinder die gleiche Schule – die der katholischen Mission – besuchen oder weil Kinder die Grundstücksmauern als Grenzen dann doch weniger ernst nehmen.[194]

194 Vonseiten der nigrischen Nachbarn kann hinsichtlich des Kontaktes auch das Problem (oder das Spiel) der sozialen Positionierung einen Hinderungsgrund dafür abgeben,

Die einfachsten Kontaktmöglichkeiten ergeben sich in Zinder, wie wohl andernorts auch, am eigenen Arbeitsplatz oder allgemeiner gesprochen durch das berufsbedingte Zusammentreffen mit Einheimischen. In diesem Kontext ist auch die Chance am größten, auf diejenigen Personen zu treffen, die den Vorstellungen von Ähnlichkeit und Gleichheit am ehesten entsprechen. Hier arbeitet man gemeinsam mit lokalen Kräften im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit, man hat Kollegen, die zumindest teilweise eine Ausbildung im westlichen Sinne absolviert haben, man spricht französisch miteinander, und meist arbeiten auch Frauen im Projekt, was auch den Entwicklungshelferinnen eine Möglichkeit bietet, Frauen kennenzulernen, die ansonsten im öffentlichen Leben der muslimisch geprägten Stadt weniger präsent sind als Männer. Doch wie bereits angesprochen steht freundschaftlichen Kontakten zu Arbeitskollegen nicht nur das Bedürfnis vieler Entwicklungshelfer entgegen, Arbeit und Freizeit klar voneinander zu trennen, sondern auch die im Büroalltag herrschenden Hierarchien, weshalb sich beispielsweise zwischen einer nigrischen Sekretärin und einer europäischen Bereichsleiterin eine entspannte Beziehung zwischen Ebenbürtigen eben kaum einstellen kann. Und selbst zwischen formal gleichgestellten Projektmitarbeitern ist die gegenseitige Positionierung oft ein Problem, da bisweilen entweder der Entwicklungshelfer oder sein nigrischer Kollege mitunter doch den Eindruck haben, dass einer von ihnen der „eigentliche" Chef, beziehungsweise der Sache nach kompetenter sei. Einfacher ist es da, Kontakte zu den lokalen Mitarbeitern anderer Organisationen zu knüpfen, mit denen man, da sie ebenfalls im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit stehen, zwar eine gemeinsame Basis hat, zu denen man aber eben nicht in einer hierarchischen Arbeitsbeziehung steht.

Zuletzt möchte ich noch die Möglichkeit ansprechen, dass Entwicklungshelfer auch wenn sie ihre Hobbys oder sonstige persönliche Interessen verfolgen, Einheimische kennenlernen können, die ein vergleichbares Interesse verfolgen. Eine solche Gelegenheit bieten beispielsweise sportliche Aktivitäten. Allerdings treiben verheiratete Männer oder Frauen in Zinder so gut wie nie in der Öffentlichkeit Sport, es sind beinahe ausschließlich die männlichen Jugendlichen, die man beim

nachbarschaftliche Kontakte aufzunehmen: Positionieren sie sich in der sozialen Hierarchie nämlich über den weißen Nachbarn, dann gehört es sich nicht, dass sie als sozial Übergeordnete das Haus der „Kleinen" betreten (und indem sie das Haus nicht betreten, positionieren sie sich über ihren Nachbarn). Ich selbst spielte mit meiner Nachbarin, einer älteren *Hajiya,* dieses Spiel des „Wer sollte wen besuchen". Sie selbst versuchte stets, durch Kinder nach mir zu schicken, mich also zu sich in ihr Gehöft zu zitieren (um mich dann, was ich wusste, nach Geld zu fragen). Ich auf der anderen Seite versuchte, solche Besuche möglichst zu umgehen, und ließ ihr daher über die Kinder mitteilen, dass ich gerade keine Zeit hätte und ein anderes Mal vorbeikommen würde, was ich dann allerdings nicht tat. So kam es, dass wir uns letztendlich abwechslungsweise besuchten: Ich, wenn ich dachte, ich sei wohl doch zu unhöflich, und auch sie kam irgendwann persönlich zu mir, um nach Geld zu fragen, ob nun auch aus Höflichkeit oder weil die Geldnot schließlich zu groß wurde. So jedenfalls waren die Besuche letzten Endes ausgeglichen, und jede von uns konnte sich einbilden, eigentlich doch „die Größere" zu sein. Kein anderer meiner nachbarschaftlichen Kontakte basierte allerdings auf so expliziten Geldforderungen wie es bei dieser Nachbarin der Fall war.

Laufen, beim Basketball, Fußball oder Volleyball antreffen kann. Eine andere solche Möglichkeit bietet der Glaube – und da, wenn sie überhaupt religiös waren, die Entwicklungshelfer in Zinder im Jahr 2001 Christen waren, boten sich hierfür die christlichen Gottesdienste oder sonstige Gemeindetreffen an. Da die Bevölkerung Zinders allerdings von wenigen Ausnahmen abgesehen muslimisch ist, trifft man hier eher auf andere Fremde als auf Zinderois. Im Jahr 2001 war mir nur ein einziger Entwicklungshelfer bekannt, der über seinen Glauben – also über seine Kirchenbesuche – mit Einheimischen in engeren Kontakt kam, allerdings lernte er dabei letztlich dann doch eher mehr Christen aus Benin kennen als Leute aus Zinder.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Möglichkeiten der Entwicklungshelfer, in Zinder Menschen zu treffen, zu denen sich freundschaftliche Beziehungen entwickeln ließen, recht beschränkt waren: zum einen, weil es zunächst an Orten fehlt, an denen die Entwicklungshelfer Zinderois kennenlernen könnten, die sie in irgendeiner Form als ihnen selbst ähnlich betrachten könnten, an Orten also, die sie gemeinsam frequentieren würden. Zum anderen, was sich in genau diesem Umstand widerspiegelt, weil das, was Entwicklungshelfer „Freizeit" nennen, so in Zinder erstens gar nicht existiert, und freie Zeit hier zweitens anders gestaltet wird. Wie man in Zinder die Zeit verbringt, in der man nicht arbeitet, und wie man sein öffentliches Leben gestaltet, variiert je nach dem sozialen Status einer Person, beziehungsweise nach dem, den sie ausdrücken will: Je nach Alter, Geschlecht und Familienstand unterscheidet sich daher der öffentliche Auftritt. „Erwachsene", das heißt Verheiratete (oder Eltern) und insbesondere Frauen verbringen ihre „freie" Zeit meist nicht an den öffentlichen Orten, an denen Entwicklungshelfer ihre Freizeit verbringen, da sie glauben, diese Orte entsprächen nicht ihrem sozialen Status, oder weil sie dem Urteil ihrer sozialen Umwelt folgen, dem gemäß dies keine geeigneten Orte für Erwachsene, Frauen oder gute Muslime seien. Die Idee der Entwicklungshelfer, gleichgesinnte Freunde zufällig an denjenigen Orten zu treffen, an denen sie sich aufhalten, stößt also schon daher schnell an Grenzen. Vor allem sind es in Zinder Jugendliche, die ihre Zeit in der Öffentlichkeit verbringen, in Clubs, in Bars oder im CCFN, wenn sie das Geld dazu haben, und ansonsten auf der Straße. Vor allem junge Männer organisieren sich dazu in kleinen Stadtteil-Cliquen, die sich an einem bestimmten Ort *(fada)*[195] treffen, dort gemeinsam Tee trinken, Radio hören, diskutieren oder die jungen unverheirateten Mädchen beobachten, die ihrerseits in Cliquen in den Straßen ihres Viertels unterwegs sind. So gibt es in Zinder für verschiedene Gruppen verschiedene Räume und Formen der Öffentlichkeit, die sich mit denen der Entwicklungshelfer im Club, in Bars, Restaurants oder im CCFN kaum überschneiden. Hier deutet sich das zentrale Problem der sozialen Positionierung vor allem derjenigen Entwicklungshelfer an, die noch relativ jung, allein oder als kinderloses Paar in Zinder leben. Verkürzt gesprochen gehören sie aus lokaler Sicht einerseits in die Kategorie der Jugendlichen, da sie eben jung, kinderlos und oftmals auch unverheiratet sind und ihre freie Zeit an öffentlichen Orten wie Bars verbringen, andererseits aber sind sie weiß, reich und Entwicklungshelfer, womit sie gleichzeitig der Kategorie der „Großen", der Respektspersonen also angehören. Und mit dieser spezifischen sozialen Verortung,

195 *Fada (*oder *hwada)* bezeichnet eigentlich den (Königs-)Hof (Mijinguini 2002: 145).

die in den lokalen Kategorien kein (soziales) Pendant hat, geht dann eben auch eine Divergenz der tatsächlichen räumlichen Orte einher. Wie ich unten noch ausführen werde, widerspricht dabei sowohl die eine als auch die andere soziale Verortung den Vorstellungen der Entwicklungshelfer, die sich weder als Jugendliche noch als Teil der lokalen Elite verstehen.[196]

Bekanntschaften gestalten

Hatten Entwicklungshelfer und Entwicklungshelferinnen doch jemanden kennengelernt – ob nun bei der Arbeit, bei einem Einkauf, über einen Arbeitskollegen, dessen Schwester oder seine Frau – und die betreffende Person für sympathisch befunden, stellte sich die Frage, wie eine solche Bekanntschaft ausgebaut und gestaltet werden kann. Wie beschrieben wünschten sich die Entwicklungshelfer zum Beispiel gemeinsame Aktivitäten und Gespräche. Doch traten dabei schnell Hindernisse zutage, die zum einen mit der lokalen Deutung und Praxis sowohl der Geschlechterbeziehung als auch des sozialen Status einer Person in Verbindung stehen – Hindernisse also, die mit der Idee der „Gleichheit" oder zumindest „Ähnlichkeit" eventueller Freunde kollidieren. Zum anderen erlebten die Entwicklungshelfer bei der Gestaltung einer interkulturellen sozialen Beziehung auch Differenz bezüglich ihrer Vorstellungen von Gegenseitigkeit, insbesondere ihres Wunsches nach gegenseitigem Vertrauen und gegenseitigem Austausch. Die folgende Darstellung skizziert zunächst das erste Problemfeld „Geschlechterbeziehungen und die Idee von Gleichheit und Ähnlichkeit", um dann anhand eines Beispiels zum zweiten Problemfeld „Verständigung, Vertrauen und die Idee der Gegenseitigkeit" überzugehen.

Geschlechterbeziehungen und die Idee von Gleichheit und Ähnlichkeit

In der Freizeit gemeinsam aktiv zu sein ist in Zinder im Rahmen einer freundlichen oder freundschaftlichen interkulturellen Beziehung zwischen Männern grundsätzlich leichter zu bewerkstelligen als in anderen Konstellationen. Entwicklungshelfer können zum Beispiel einen Freund ins eigene Haus zum Essen oder Fernsehen einladen, gemeinsam mit ihm ins Kino gehen oder, je nach Grad der religiösen Überzeugung des Freundes, auch in eine Kneipe. Entwicklungshelferinnen dagegen bleibt oft nur, eine Freundin zu sich nach Hause einzuladen oder sie zu besuchen, denn den sozialen Normen nach gilt es eben als unschicklich, wenn Frauen häufig in der Öffentlichkeit zu sehen sind. Frauen, die weder zu alt noch zu jung sind, um Kinder zu bekommen, sollten jedenfalls, wenn sie denn unterwegs sind, möglichst in Begleitung anderer Frauen sein und auch dann nur diejenigen Wege gehen, die tatsächlich auch nötig sind, um das zu erledigen, was sie zu erledigen haben. Ziellos „herumzuspazieren" *(yawo)* oder abends gar Biergärten oder

196 Erinnert sei hier an das vorherige Kapitel, denn auch in den Beziehungen zu Hausangestellten zeigte sich das Problem der sozialen Positionierung aufseiten der Entwicklungshelfer, die Chef sein wollen, aber nicht Patron und auf Seiten der Angestellten, die einen Patron haben wollen, aber eben einen „weißen".

Kneipen aufzusuchen trägt nicht nur aus Sicht der Älteren in jedem Falle den Makel der Unsittlichkeit und wird in Zinder eigentlich nur Teenagerinnen zugestanden, bei denen man eben ein Auge zudrückt (solange sie beim „Herumspazieren" nicht schwanger werden). Bisweilen sind auch junge geschiedene Frauen nachts mit Freundinnen in ihrem Viertel oder in der Nähe unterwegs und lernen so eventuell neue Ehemänner kennen, doch besuchen nur die wenigsten von ihnen Orte wie Restaurants, Bars oder das Centre Culturel (CCFN). In gebildeteren Gesellschaftsschichten gelten solche abendlichen Besuche des CCFN oder vereinzelt auch Besuche von Konzerten im lokalen Kulturzentrum, dem Maison des Jeunes, zwar weniger als verwerflich und sind auch eher Teil der Lebenswelt als bei denjenigen Frauen, die keine Schule besucht haben, doch auch in diesen Kreisen ist das eher selten und meist gilt, je weniger Auftritte an solchen Orten, desto besser.

Der öffentlichen, durch eine „konservative" Sichtweise dominierten Meinung nach gilt also prinzipiell, selbst für Frauen in Lohnarbeit, dass der eigentliche Ort der Frauen das Gehöft des Ehemannes (beziehungsweise des Vaters) ist – nachts sowieso. Die Beschäftigungen der Frauen in den Zeiten, in denen sie weder einer Arbeit außer Haus nachgehen noch zu Hause kochen, putzen und sich um die Kinder kümmern, bestehen entsprechend aus Plaudereien mit den Nachbarinnen, Freundinnen oder gegebenenfalls auch den Mitfrauen, sie sehen – je nach Wohlstand und Bildungsstand – fern, hören Radio oder lernen den Koran, und bisweilen arbeiten sie auch in einer lokalen NRO oder sonst einem Verein mit. Auch regelmäßige Besuche bei Freundinnen und Verwandten gehören zur „Freizeit"-Beschäftigung, vor allem auch an muslimischen Festtagen oder zu familiären Feierlichkeiten, doch müssen diese Besuche mit dem Ehemann abgesprochen werden, weshalb sich die Frauen eben, selbst wenn sie einen nicht abgesprochenen Umweg über das Gehöft einer Freundin nehmen sollten, meist von Haus zu Haus und eben wie gesagt höchst selten an einem als öffentlich definierten Ort bewegen. Schon die lokalen Vorstellungen in Zinder, was Orte und Rollen von Frauen angeht, passen nur in geringem Umfang zu den Freizeit- und Freundschaftsvorstellungen der Entwicklungshelferinnen, was die gemeinsamen Freizeitgestaltungen von Entwicklungshelferinnen und ihren lokalen Bekannten stark einschränkt.

Nicht weniger Hindernisse gibt es, wenn Entwicklungshelfer oder Entwicklungshelferinnen freundliche Kontakte mit Einheimischen des jeweils anderen Geschlechts zu Freundschaften ausbauen möchten – was allerdings von vornherein nicht sehr häufig vorkommt, da viele der Entwicklungshelfer/-innen selbst von einer solchen Konstellation, die sie im nigrischen (muslimischen) Kontext für zu verfänglich halten, Abstand nehmen. Zwar sind aufgrund der soeben geschilderten Bedingungen auch bei den Entwicklungshelferinnen die Mehrzahl der Bekannten Männer, doch möchten oder können nur wenige von ihnen diese zu freundschaftlichen Kontakten ausbauen, da sie eben, besonders wenn sie alleinstehend sind, fürchten, falsche Erwartungen bei den männlichen Bekannten zu wecken und Gerüchte zu fördern. Auffallend ist jedoch, dass diejenigen Entwicklungshelferinnen, die Hausa oder eine andere lokale Sprache sprechen – meist die „Freiwilligen" also – eher freundschaftliche Kontakte dieser Art pflegen. Auf meine Nachfrage begründete dies eine der Freiwilligen damit, dass man durch Kenntnis der lokalen Sprache besser abschätzen könne, wann man einem Gegenüber womöglich eine nicht beabsichtigte Botschaft schicke, beziehungsweise man mit den Folgen besser umgehen könne. Diejenigen, die lokale Sprachen sprechen,

machten sich meist weniger Sorgen, mit einer freundlichen Plauderei Unbeabsichtigtes zu evozieren, da sie die lokalen Gesprächskonventionen besser kennen (oder jedenfalls zu kennen glauben) und sich zutrauten, falsche Erwartungen abwehren und weniger ernst nehmen zu können.[197]

Auch wenn ein Entwicklungshelferehepaar gemeinsam mit einem nigrischen Ehepaar etwas unternehmen möchte, ergeben sich durch die lokale Deutung und Praxis der Geschlechterbeziehung gewisse Probleme. Hat beispielsweise ein verheirateter Entwicklungshelfer einen verheirateten Zinderois kennengelernt und hält es nun für angemessen, auch die jeweiligen Ehefrauen in diese Bekanntschaft einzubeziehen, wird aus einem informell und zwanglos gemeinten Treffen schnell ein förmliches Ereignis, da Eheleute in Zinder nur in Ausnahmefällen gemeinsam öffentlich auftreten und in solchen Situationen dann meist auch entsprechend verlegen sind. Ein junger europäischer Entwicklungshelfer, der mit seiner Frau, ebenfalls eine Entwicklungshelferin, in Zinder arbeitete, lernte beispielsweise auf der Suche nach einem gebrauchten Fernseher einen Zinderois seines Alters kennen, der Elektrogeräte aufkauft (unter anderem von abreisenden Entwicklungshelfern) und weiterverkauft. Dem Entwicklungshelfer war der Händler sympathisch, er besuchte den Geschäftsmann mehrfach in seinem Laden, und er fand ihre Unterhaltungen angenehm und interessant, weil er ihm viele Fragen über den lokalen Alltag stellen konnte. Irgendwann lud der Entwicklungshelfer den Zinderois und seine Ehefrau zum Essen ins eigene Haus ein. Die Einladung verlief, in seinen Worten, eher unangenehm und befangen, was unter anderem daran gelegen habe, dass der eingeladene Händler zwar französisch sprach und den Umgang mit „Weißen" gewohnt war, dass seine Ehefrau aber weder französisch sprach noch je zuvor Kontakt zu Europäern hatte. Das europäische Paar versuchte daher, sich über den Ehemann auch mit dessen Frau zu unterhalten, was jedoch nicht gut gelang, da sie sich in der Situation sichtbar unwohl fühlte und daher kaum etwas sagte. Obwohl dieses erste Treffen schwierig verlief, war den Entwicklungshelfern das Paar doch sympathisch, und sie erhofften sich eine Gegeneinladung, um einerseits die Frau besser kennenzulernen, andererseits aber auch, weil sie neugierig darauf waren, wie das Paar – und wie man allgemein in Zinder jenseits von Jeune Cadre – eigentlich wohnt und lebt. Eine Neugier, die sie mit vielen jungen Entwicklungshelfern teilen, die aber nur in wenigen Fällen auch befriedigt wird, da viele der Entwicklungshelfer – und das gilt auch für das Paar hier – bis zum Ende

197 Dennoch bedeutet dies nicht, dass sich in Zinder über solche Kontakte keine Gerüchte verbreiten würden und man den Beteiligten nicht etwas anderes als platonische Freundschaft unterstellen würde. Der Unterschied liegt eher darin, dass die Freiwilligen, wenn ihnen dieser Tratsch zu Ohren kommt, theoretisch die Chance haben, etwas dagegen zu unternehmen. Auffallend ist außerdem, dass solche freundschaftlichen zwischengeschlechtlichen Kontakte zwischen Entwicklungshelferinnen (beziehungsweise „Freiwilligen") und Fulbe- oder Tuaregmännern üblicher sind als zwischen ihnen und Hausamännern. Allerdings weniger wegen der Gerüchte, als vielmehr deshalb, weil aus europäischer und US-amerikanischer Sicht in diesen Gruppen die Geschlechterverhältnisse doch deutlich weniger kühl und „konservativ" gehandhabt werden, als dies bei den Hausa der Fall ist.

ihres Aufenthaltes vergebens auf eine Einladung warten und damit kaum je die Gelegenheit bekommen, die städtischen Gehöfte zu betreten.

Dem Entwicklungshelferehepaar galt dieser Fall als typisches Beispiel dafür, warum es in Zinder so schwer sei, Kontakte zu knüpfen und zu erhalten: Die Ehefrau konnte sich mangels Französischkenntnissen wenig oder gar nicht am Gespräch beteiligen, war in der ihr fremden Umgebung sichtlich verunsichert, und sie war in allem, was sie tat, von ihrem Mann abhängig (der ihr auch das Essen zerkleinerte, da sie nicht gewohnt war, mit Messer und Gabel zu essen). Dies erklärten sich die Entwicklungshelfer durch die vom Islam geprägten Geschlechterrollen, die so ganz anders seien als ihre eigenen Vorstellungen: Frauen müssten sich hier den dominierenden Männern unterordnen und würden aus dem öffentlichen Leben verbannt, wodurch sie sich, wenn sie denn doch einmal in die Öffentlichkeit kämen, dort einfach unwohl fühlten. Außerdem sah das Ehepaar in der Verlegenheit der Frau ein Anzeichen dafür, dass sie die Gastgeber nicht als sozial Gleiche und potentielle Freunde betrachtete, sondern als reiche „Weiße" und sich daher in der sozialen Hierarchie weit unter ihnen einordnete. Einer gemeinsamen, längerfristigen Freundschaft der Ehepaare schien also aus Sicht der Entwicklungshelfer einerseits entgegenzustehen, dass die Ehefrau sich ihnen nicht als ebenbürtig betrachtete und dass sich andererseits die muslimischen Ansichten, die das öffentliche Auftreten von Ehepaaren und allgemein die Position der Ehefrau in der sozialen Ordnung regeln, mit ihren eigenen Ansichten nur schwer vereinbaren lassen. Ohne Zweifel gibt es in Zinder zwar auch einheimische Ehepaare, die den westlichen Entwicklungshelfern in Sachen Bildung und Lebensgewohnheiten ähnlicher sind und daher auch solche gemeinsamen Situationen ungezwungener zu handhaben in der Lage wären, und natürlich gibt es in Zinder (im westlichen Sinn gebildete) Frauen der Oberschicht, die sich gekonnt in einer Öffentlichkeit zu bewegen wissen und sich „weißen" Entwicklungshelfern sozial keineswegs unterzuordnen bereit sind. Als Ehepaar gemeinsam zum Essen eingeladen zu werden und dabei mit dem eigenen Ehemann an den – dann eben in einer gewissen Hinsicht „öffentlichen" – Gesprächen teilzunehmen ist allerdings auch für solche Frauen nicht alltäglich. Weder gemeinsame Auftritte als Ehepaar noch gezielte Einladungen zum Essen bei Freunden sind in Zinder üblich, auch nicht bei denen, die den Umgang mit Europäern gewohnt sind und sich so etwas leisten könnten.

Die eingeladene Ehefrau hatte also mannigfache Gründe, sich unsicher zu fühlen: Die Anwesenheit des eigenen Ehemanns in der Öffentlichkeit, die fremde Sprache, das große Haus, das ungewöhnliche Essen, die reichen „Weißen", an einem Tisch zu sitzen, mit Messer und Gabel essen zu müssen und dabei dann auch noch von einem Mann – dem Koch – bedient zu werden waren wohl einfach zu viele Fremdartigkeiten. Neben diesen Hindernissen, mit denen das europäische Ehepaar zwar nicht gerechnet hatte, die sie sich aber erklären konnten und die damit von ihrer Seite aus einer tiefen und langfristigen Freundschaft zwar möglicherweise im Wege standen, keinesfalls aber einer freundschaftlichen Bekanntschaft, empfanden sie nun aber den Umstand, keine Gegeneinladung erhalten zu haben, als tatsächliches Problem. Auch dafür gab es sicherlich vielfältige Gründe, einer davon ist wohl einfach, dass man sich in Zinder üblicherweise nicht gegen-

seitig zum Essen einlädt, und schon gar nicht lange im Voraus.[198] Auch die soziale Asymmetrie der Beziehung mag ein Grund sein: Denn diejenigen Personen, die in der sozialen Hierarchie über einer anderen Person stehen (oder dort jedenfalls eingeordnet werden), betreten die Wohnräume der ihnen sozial Untergeordneten eigentlich nicht. In der Praxis wird diese Regel zwar eher weit interpretiert und oft nur auf das eigentliche Haus (oder „Zimmer") beschränkt, dennoch spricht dieses Gebot doch gegen die von den Entwicklungshelfern erwünschte Einladung. Zwar verhindert soziale Ungleichheit keine Besuche – im Gegenteil gelten wechselseitige Besuche in Zinder für (beinahe) jede Art der Beziehung als sehr wichtig. Aber sich zu besuchen meint eben nicht, einen Termin zu vereinbaren, einen längeren Aufenthalt einzuplanen und die Wohnräume zu betreten, sondern meint oft nur, kurz den Hof zu betreten, sich zu grüßen, eine kleine Plauderei zu beginnen, in der man sich, gegebenenfalls bei einem Becher Wasser, nach der Familie erkundigt oder sich die Neuigkeiten anhört und erzählt. So wenig die Entwicklungshelfer es schätzen, solche Besuche regelmäßig zu erhalten, so wenig unternahmen sie solche kurzen und spontanen, in ihrer Gesamtheit aber letztlich doch recht zeitaufwendigen Besuche selbst. Vor allem denjenigen Entwicklungshelfern, die nicht schon seit mehreren Jahren in Zinder lebten und vielleicht sogar dort verheiratet waren, lag viel daran, über ihre privaten Kontakte selbst entscheiden zu können, über die Frage also, mit wem, wann und wo sie sich treffen (oder eben nicht treffen). Da sie dies für sich selbst in Anspruch nehmen, war es dann eben auch nicht üblich, selbst bei nigrischen Bekannten „einfach mal vorbeizuschauen".[199]

Verständigung, Vertrauen und die Idee der Gegenseitigkeit

Die fehlende Gegenseitigkeit schien den Entwicklungshelfern ein Indiz dafür zu sein, dass die nigrischen Eheleute eigentlich keinen Wert auf den Kontakt legten. Auch wenn sich die Entwicklungshelfer dies mit den widrigen Umständen erklärten, mit der Armut ihrer Bekannten oder mit deren Scham, den reichen Freunden ihre bescheidenen Verhältnisse zu offenbaren, und auch wenn sie die Gegeneinladung, wie sie sagten, vielleicht erhofft, aber nicht wirklich erwartet hatten und schon gar nicht zu ihr auffordern wollten, empfanden sie die Tatsache, dass keine Gegeneinladung erfolgt war, als Zeichen des Ungleichgewichts – ein Ungleichge-

198 Dies bedeutet nicht, dass Gäste nicht sofort etwas zu essen bekämen, wenn sie irgendwo zur Essenszeit mehr oder weniger zufällig hereinschneiten, doch spricht man eben keine Einladungen für bestimmte Termine aus – außer in der nigrischen Oberschicht oder der oberen Mittelschicht der *fonctionnaires,* die regelmäßigen beruflichen Umgang mit „Weißen" pflegen und diese Gepflogenheit aus Europa kennen, die aber aus bereits bekannten Gründen nur selten mit Entwicklungshelfern „befreundet" sind.

199 Selbst wenn ein Gast nur den Hof oder die Veranda betritt, galt dies vielen Entwicklungshelfern bereits als Missachtung ihrer Privatsphäre (und ihrer Freizeit), die ihrer Ansicht nach eben nicht erst im Haus selbst beginnt, sondern räumlich bereits am Gartentor und zeitlich außerhalb der Arbeitszeit. Zu der Frage nach den Problemen freundschaftlicher Beziehungen gehört also auch die Frage nach den je unterschiedlichen Grenzen der Privatsphäre.

wicht im aktiven Engagement für die Beziehung, das letztlich auf einen Mangel an Interesse aufseiten des einheimischen Ehepaars und auf ihren fehlenden Willen zurückzuführen sei, den Kontakt zu vertiefen. Im weiteren Verlauf ihres Aufenthaltes hatten die Entwicklungshelfer keinen direkten Kontakt mehr zur Ehefrau, und im Wesentlichen verlief der Kontakt weiterhin über die zwei Männer. Auch die Treffen zwischen den Männern wurden mit der Zeit jedoch seltener, da der Entwicklungshelfer auf Dauer den Eindruck hatte, keine gemeinsame Interessen- und Kommunikationsebene mit seinem Bekannten zu finden. Wollte er zum Beispiel über die verschiedenen Vorstellungen von Ehe (also über Polygamie und Monogamie), von Familienleben oder Religion diskutieren, dann zuckte der andere nur die Schultern und stellte fest, dass sie eben unterschiedlich seien; wollte er darüber diskutieren, was wohl für Niger und seine Entwicklung die beste Politik sei, zuckte der andere wieder die Schultern und sagte, dass die mit der Macht das schon wüssten; und wollte er über Sinn und Unsinn der Anwesenheit westlicher „Experten" diskutieren, meinte sein Bekannter nur, dass deren Anwesenheit fraglos sehr wichtig sei. So wurden aus Sicht des Entwicklungshelfers aus den erhofften Diskussionen Frage-und-Antwort-Gespräche, wobei der Entwicklungshelfer zwar fragte, der Bekannte in seinen Antworten es jedoch zu vermeiden versuchte, eine von der seines Bekannten abweichende Meinung zu äußern. Sowohl die Themen, die beide interessierten, als auch die möglichen Formen, sich über diese auszutauschen, schienen dem Entwicklungshelfer damit arg begrenzt. Auch die Möglichkeit anderer gemeinsamer Aktivitäten war eingeschränkt, da der Bekannte als gläubiger Muslim keine öffentlichen Lokale aufsuchte und für solche Vergnügungen ohnehin sein Geld nicht ausgeben wollte, und so blieben nur ein paar unregelmäßige Besuche bei dem Entwicklungshelfer zu Hause, oder dieser besuchte seinen Bekannten in dessen Geschäft. Alles in allem sah der Entwicklungshelfer in seinem nigrischen Bekannten zwar einen guten Bekannten, doch sein Bemühen, mehr aus dem Kontakt zu machen, gab er irgendwann ebenso auf wie den Versuch, auch die Ehefrauen miteinander in Kontakt zu bringen oder andere Zinderois näher kennenzulernen. Denn stets schien ihm, dass seine Bekannten kein wirkliches Interesse an ihm, seinem Leben und seiner Person hatten und dass sie dem Ziel, sich im Zwiegespräch auszutauschen und kennenzulernen, weit weniger Bedeutung zumaßen als er, während er sich – aus seiner Sicht – darum bemühte, etwas über sein Gegenüber und das Leben in Niger zu lernen. Den Dialog zwischen gleichberechtigten Partnern als Medium des Austauschs und als Methode im Streben nach gegenseitigem Verstehen aufzufassen war scheinbar mit dem Verständnis des nigrischen Bekannten von Interaktion nicht zu vereinbaren. Ihn in den Dialog zu zwingen wäre dabei zum einen ohnehin nur schwer möglich und würde zum anderen vor allem dem Anliegen selbst widersprechen.

Es sind solche Erfahrungen, die dazu führen, dass Entwicklungshelfer sich oft die Frage stellen, was denn, wenn nicht diese Form des gegenseitigen Austauschs, aus Sicht der Zinderois das Ziel einer freundschaftlichen Beziehung zwischen ihnen und Entwicklungshelfern sein könnte. Betrachtet man die Erzählungen der Entwicklungshelfer über diejenigen ihrer interkulturellen Kontakte, die sie zunächst als freundschaftlich empfanden, ist eine Antwort schnell gefunden – eine Antwort, die sie sich auch selbst geben und bei der wieder Geld die wesentliche Rolle spielt, verbunden mit dem Verdacht, dass Zinderois oft nur aus strategischen und an äußeren Zwecken orientierten Gründen „freundschaftliche" Kontakte zu

„Weißen" aufzubauen versuchen. Materielle Unausgeglichenheit und die Frage des Vertrauens sind damit weitere Beispiele für das Problem der von den Entwicklungshelfern erhofften und nicht eingelösten Gleichheit und Gegenseitigkeit, ein Problem, das ich hier nun kurz umreißen möchte.

Auf meine Frage nach ihren freundschaftlichen Kontakten zu Einheimischen antworteten Entwicklungshelfer sehr häufig, dass Freundschaften im Sinne von vertrauensvollen, persönlichen, gefühlsbetonten Beziehungen in Zinder schwer aufzubauen seien, da die Einheimischen, vor allem Männer, soziale Beziehungen sehr kalkulierend angingen, gerade die zu „Weißen": „people here are reserved and calculating", beschrieb eine britische Entwicklungshelferin ihren Eindruck. Daraus entstünde vor allem ein Vertrauensproblem, schließlich wisse man nie, zumal als „reicher" Entwicklungshelfer nicht, aus welchen Gründen der Kontakt von Seiten der Nigrer nun eigentlich eingegangen werde: Ist es das Interesse an der individuellen Persönlichkeit des Entwicklungshelfers, oder ist es die Suche nach Geld oder sonstigen Vorteilen? Sehr oft berichteten Entwicklungshelfer, dass sie sich mit Nigrern, zu denen sie Kontakt hatten, freundlich unterhalten und sich sogar ab und zu getroffen hatten, bis dann die Frage nach Geld gestellt worden war. Lehnten die Entwicklungshelfer es ab, dem neuen Bekannten Geld zu geben, ob nun als Geschenk oder als Leihgabe, sei es durchaus üblich, ihn danach nie wieder zu sehen: „Und das sollte dann also der Beginn einer Freundschaft gewesen sein!?" – war ein Kommentar, der so oder ähnlich, häufig diesen Erzählungen folgte – je nach Sprecher wurde dabei von *amitié* oder *friendship* gesprochen und das Gefühl in solchen Situationen mit den Ausdrücken *déception* oder *disappointment* benannt. Verliehen die „Weißen" Geld an Zinderois, die sie bereits als Freunde oder freundschaftliche Bekannte einordneten, nahm das Ganze bisweilen einen recht ähnlichen Verlauf: Denn entweder sahen sie den Schuldner nie wieder, oder er tauchte von nun an nur noch gelegentlich auf, grüßte sie, war freundlich, erwähnte jedoch die ausstehenden Schulden mit keinem Wort. Begann der Entwicklungshelfer mit wachsender Ungeduld nach dem ausstehenden Geld zu fragen, wurden die Besuche des Bekannten seltener, bis sie schließlich – einschließlich des Geldes – ganz ausblieben, oder es kam zum Streit, und daraufhin blieben dann weitere Besuche aus. So keimte dann bei manchem Entwicklungshelfer schnell der Verdacht, dass er oder sie in Zinder nie als Individuum, sondern immer nur als „weiß", als reich, als Entwicklungshelfer, eben als *money on legs* betrachtet werde, und zwar eben auch in Kontakten, die über Straßenbekanntschaften hinausreichen. Manchen Entwicklungshelfern schien in diesem Kontext auch der lokale (französische) Sprachgebrauch schon klare Hinweise darauf zu geben, auf was es den Zinderois in sozialen Beziehungen ankommt, denn es ist üblich zu sagen: Man solle stets von einer Situation – einschließlich der dabei zur Debatte stehenden sozialen Beziehungen – profitieren („il faut profiter de la situation"). Womit durchaus gemeint ist, dass jede Bekanntschaft (nicht nur die zu einem „Weißen") grundsätzlich auch in praktischer Hinsicht genutzt werden soll. Die Kehrseite davon ist dann natürlich, dass jeder Versuch einer Kontaktaufnahme seitens der Nigrer, wenn Entwicklungshelfer diese Sicht auf interkulturelle Interaktion erst einmal eingenommen haben, von Anfang an auf die misstrauische Zurückhaltung der Entwicklungshelfer stößt.

Das Problem des Geldes steht freundschaftlichen Beziehungen damit grundsätzlich im Weg. Da die potentiellen Freunde sich finanziell betrachtet meist sehr

unähnlich sind, besteht zum einen das Problem, dass die einen in den Augen der anderen zu reich, die anderen dafür zu arm sind, was dann wiederum bedeutet, dass man sich tendenziell nicht als „gleich" wahrnimmt. Zum anderen ergibt sich das Problem, dass die einen die anderen möglicherweise nach Geld fragen werden, beziehungsweise die anderen immer schon fürchten, nun bald nach Geld gefragt zu werden, womit ein drittes Problem auf den Plan tritt, inwieweit nämlich das Vertrauen, das die Kontaktpartner ineinander haben, tatsächlich gegenseitig ist. Während die soziale Praxis in Zinder davon geprägt ist, gerade darauf zu vertrauen, dass gute Bekannte oder Freunde auch finanziell aushelfen, gehen Entwicklungshelfer davon aus, dass gute Bekannte oder Freunde sie gerade nicht als Geldquelle betrachten, sondern an ihnen vielmehr ihre Persönlichkeit schätzen. Das bei den Entwicklungshelfern in Zinder dadurch sehr präsente Problem mangelnden Vertrauens führte bei manch einem von ihnen in einen Zirkel, in dem Misstrauen und die Seltenheit sozialer Kontakte zu Einheimischen sich wechselseitig bedingten: Das Misstrauen macht es sowohl den Entwicklungshelfern als auch den Einheimischen immer schwerer, Kontakte zu knüpfen, denn es bedeutet, Distanz zu nehmen, die schließlich zum tatsächlichen Rückzug aus den Kontakten führen kann. Wer sich aber von möglichen Kontakten zurückzieht, erlebt auch keine Situationen mit nigrischen Bekannten mehr, die er positiv bewerten könnte und die damit das Misstrauen relativieren könnten.

Andere Entwicklungshelfer nehmen dagegen eine eher resignierte Position ein und betonen, dass man in Zinder zwar durchaus freundschaftliche Kontakte knüpfen könne, man jedoch nicht zu viel „Herzblut" investieren sollte und von den eigenen Vorstellungen eben absehen müsse, da die Wahrscheinlichkeit groß sei, dass die Hoffungen auf eine „richtige" Freundschaft enttäuscht würden. Diese Entwicklungshelfer versuchten eher, sich mit den Gegebenheiten zu arrangieren, nigrischen Freunden ab und an Geld leihen zu müssen, bestimmte Themen nicht besprechen, bestimmte Formen der Kommunikation nicht praktizieren und bestimmte Freizeitaktivitäten nicht ausüben zu können. Das an den Anfang dieses Abschnitts gestellte Zitat „You can make friends here – but you should know what could happen" steht in Zusammenhang mit einer solchen eher resignierten Position, die dafür plädiert, sich zu arrangieren, und das heißt konkret, die eigenen Vorstellungen von Freundschaft zurückzustellen. Die nur geringe Anzahl freundschaftlicher Bekanntschaften in Zinder zeigt allerdings, dass es Entwicklungshelfer meist vorziehen, überhaupt keine solchen Kontakte einzugehen, als sich mit sozialen Beziehungen abzufinden, die ihnen keinen Raum für ihre eigenen Vorstellungen lassen. Denn es ist ja nicht nur ihr Wunsch, sich auf lokale Vorstellungen und Praktiken Freundschaft betreffend einzulassen und auf die Zinderois zuzugehen, sondern es ist eben *auch* ihr Wunsch, ihre Vorstellungen von Freundschaft mit den anderen zu teilen, weil es sonst keine Freundschaft in ihrem Sinne wäre.

Auch hier führt Entwicklungshelfer die Frage, wie sie sich in freundschaftlich gemeinten Kontakten zu Zinderois verhalten sollen, aufgrund ihrer paradoxen Anliegen in ein Dilemma. Auf dieses Dilemma werde ich im folgenden Abschnitt eingehen, hier sei nur eben gesagt, dass das Wissen um und die Annäherung an lokale Definitionen von Freundschaft keine Lösung ihres Problems darstellen, da die Entwicklungshelfer ihren eigenen Ansprüchen an Freundschaftsbeziehungen ja auch gerecht werden wollen. Gewisse Konfliktlinien bleiben im Rahmen der Kontakte erhalten, und die Folge ist, dass Entwicklungshelfer immer wieder ähnliche

Dilemmasituationen erleben oder dass sie auf lokale freundschaftliche Kontakte weitestgehend verzichten und ihre Freizeit eben mit den anderen „Weißen" gestalten: So gingen während der Zeit meiner Forschung meist Cliquen von Entwicklungshelfern oder Paare zusammen zu Veranstaltungen im CCFN (Kino, Theater, Konzerte) und trieben gemeinsam Sport, gingen also zusammen Joggen, Radfahren oder Ausreiten und nutzten die Möglichkeiten, im Club zu schwimmen, Tennis oder Boule zu spielen. Die Wochenenden wurden gelegentlich für gemeinsame, kleinere Ausflüge in die Umgebung genutzt, und abends gingen sie von Zeit zu Zeit zu dritt oder zu viert essen, je nach Anspruch entweder in einfachere Biergärten oder in die ein bis zwei Restaurants, die, wenn auch nicht immer, so doch meistens eine etwas größere Auswahl an Gerichten führen.[200] Gegenseitige Einladungen zum Videoabend oder Essen im eigenen Haus – bei denen dann häufig über die Arbeit diskutiert wurde – waren weitere Arten, gemeinsam mit anderen Entwicklungshelfern die Freizeit in Zinder zu verbringen.

Problemfelder, Dilemmata und das Ende von Kontakten

> „*Les Zindérois … ils sont … trop loin de moi*."
> (französischer Entwicklungshelfer)

Hier soll nun noch einmal das gerade schon angedeutete Problem der unterschiedlichen kulturellen Vorstellungen von Freundschaft angesprochen werden, und vor allem soll umrissen werden, wie der soziale und kulturelle Kontext Zinders beschaffen ist, in dem die Entwicklungshelfer versuchen, ihre Vorstellungen von Ähnlichkeit, Gleichheit und Gegenseitigkeit in soziale Praxis umzusetzen. Im Anschluss werde ich dann noch einmal darauf eingehen, inwiefern die Probleme, die die Entwicklungshelfer in ihren sozialen Kontakten haben, daraus resultieren, dass ihre eigenen Freundschaftsvorstellungen den Anspruch beinhalten, ihre eigenen Vorstellungen mit den ihnen fremden Konzeptionen zu vermitteln.

200 Außer den Biergärten und den Restaurants existierten im Jahr 2001 in Zinder vier Nachtclubs. Zudem gab es in einem Stadtviertel – Tudun Jamus – das als Vergnügungsviertel in der Öffentlichkeit recht verrufen ist, einige Bars, die hauptsächlich von einzelnen, meist männlichen Entwicklungshelfern besucht wurden – vor allem von denjenigen, die nicht dauerhaft in der Stadt lebten. Da in solchen Lokalen Prostitution offensichtlich und der Verkauf starker Alkoholika üblich ist, ist ihr öffentliches Ansehen und der Ruf der Personen, die sie frequentieren, schlecht. Kein Interesse an diesen Orten und Vergnügungen im „Vergnügungsviertel" ist ein Grund, der schlechte Ruf dieser Lokalitäten ein anderer, warum die wenigsten der in Zinder ansässigen Entwicklungshelfer regelmäßig dort hingehen, wenn sie denn überhaupt einmal den Weg in dieses Viertel gefunden haben. Ein junger Entwicklungshelfer berichtetet mir, dass er zu Beginn seines Aufenthaltes häufig in diesem Viertel unterwegs war, sich dann aber entschied, diese Bars nicht mehr aufzusuchen, da dies nicht dem sozialen Status, den er in Niger genieße, und seiner Position als Repräsentant einer internationalen Organisation entspreche.

Soziale Ungleichheit und inkompatible Rollen

Ein Grundproblem des Kontaktes, das viel mit der finanziellen Ausstattung der Entwicklungshelfer zu tun hat, ist die Verortung der Europäer durch die Einheimischen in den lokalen sozialen Kategorien und in der damit verbundenen sozialen Hierarchie – eine Verortung, aus der sich ergibt, welche Art sozialer Beziehungen eine Person zu ihrem Gegenüber eingehen kann und soll. So ist es, wie in Kapitel 4 dargestellt, bei alltäglichen Kontakten auf den Straßen Zinders eher üblich, „Weiß-Sein" mit Reichtum und hohem Status gleichzusetzen, Weiße als sozial Höhergestellte zu behandeln und von ihnen vor allem dann auch das entsprechende Verhalten zu erwarten. Das Verhältnis zu Kollegen, Nachbarn, sonstigen Bekannten, ja sogar schon das zu Hausangestellten gestaltet sich meist jedoch deutlich ambivalenter, denn es ist eben – und auch das wurde ja bereits angesprochen – nicht allein der Reichtum, der in Zinder hohen Status verschafft und mit dessen Hilfe Menschen im sozialen Universum verortet werden. Ebenso wichtig sind Geschlecht, Alter, Familienstand, religiöse Kenntnisse oder auch die familiäre Herkunft (aus einer Adels- oder bekannten Händlerfamilie zum Beispiel). Geld allein macht zwar also noch keine Respektsperson, allerdings hat beides dennoch viel miteinander zu tun, sodass Entwicklungshelfer, die im Vergleich zu den meisten Nigrern nun über deutlich umfangreichere Ressourcen verfügen, von denjenigen, die mit ihnen Kontakt aufnehmen, zunächst auch in sozialer Hinsicht als „Große" (*manya, mai gida, Madame* etc.) definiert werden. Nun gibt es jedoch etliche Momente, die – trotz der Farbe der Haut und trotz des vermeintlichen Reichtums – der Kategorisierung vieler Entwicklungshelfer als „Große" entgegenstehen. Diese „problematischen" Momente sind dabei relativ niedriges Alter, weibliches Geschlecht und ein Status als unverheiratet und kinderlos. Junge, ledige „Weiße" lassen sich also nur schwer eindeutig einer sozialen Kategorie zuordnen, denn einerseits sind sie fraglos „reich und weiß" und damit in sozialem Sinne „groß", andererseits aber sind sie eben noch jung, unverheiratet und stehen keiner Familie vor, weshalb sie eigentlich der sozialen Kategorie „Jugendliche" zugerechnet werden müssten – wofür neben ihrem Freizeitverhalten im Übrigen auch ihre Kleidung spricht, denn Hosen und T-Shirts im westlichen Stil tragen in Zinder im Grunde nur Jugendliche.

In Zinder unterscheidet man die verschiedenen Personenkreise und damit die idealen Entwicklungsstadien einer Person folgendermaßen: Säuglinge (m. *jinjiri*, f. *jinjiriya)*; Kinder (m. *yaro*, f. *yarinya)*; ältere Mädchen und unverheiratete Teenagerinnen (sg. *budurwa*, pl. *buduroyi)*; männliche Teenager und noch unverheiratete Männer (sg. *sarmayi*, pl. *samari)*; frisch Vermählte (m. *ango*, f. *amariya)*; dann „erwachsene", also verheiratete Männer, die fast immer Väter und Haushaltsvorstand sind *(mai gida)*; „erwachsene" und verheiratete Frauen, die fast immer Mütter sind *(uwargida)* und schließlich auch „erwachsene", aber alte Frauen und Männer (m. *tsoho*, f. *tsohuwa)*.[201] Jede Person wird in Alltagssituationen einer dieser Kategorien zugeschrieben und entsprechend sollten sich dann auch sowohl das Verhalten der Person als auch ihre sozialen Beziehungen an dieser Zuschreibung orientieren. Die Grundbedingung dafür, überhaupt als respektable Persönlichkeit betrachtet wer-

201 Zu einer differenzierten Auseinandersetzung mir diesen Kategorien vgl. Werthmann 1997: 117.

den zu können, ist dabei eigentlich, der Kategorie „Erwachsener" anzugehören, also als *mai gida* einem eigenen Haushalt vorzustehen, beziehungsweise Frau eines solchen Haushaltsvorstandes zu sein. Aufgrund ihres Reichtums und ihrer besonderen Rolle verschiebt sich diese Regel bei „Weißen" zwar zum Teil – hier können auch junge und kinderlose Entwicklungshelfer schon über ein gewisses Prestige verfügen –, doch erhöht sich ihr Status auf jeden Fall durch eine Heirat, höheres Alter und eigene Kinder. Hieraus entsteht nun ein Problem für junge, kinderlose Entwicklungshelfer und vor allem Entwicklungshelferinnen auf der Suche nach Freunden, die ihnen ähnlich sein sollen und von denen sie erhoffen, als in sozialer Hinsicht „Gleiche" betrachtet zu werden. Denn diejenigen Personen, die in Zinder über gewisse Mittel verfügen und zumindest tendenziell vergleichbar ausgebildet sind wie Entwicklungshelfer, sind in der Regel weder jung noch unverheiratet, kinderlos oder weiblich. Diejenigen aber, die den Entwicklungshelfern in Bezug auf ihrer Alter oder den Familienstand ähnlicher sind, gelten in Zinder eben als „Jugendliche", und diese sind wieder bei Weitem nicht so reich, und auch in beruflicher Hinsicht können sie mit den Entwicklungshelfern nicht konkurrieren. Die Tatsache, dass die sozialen Ordnungssysteme sich so deutlich widersprechen, trägt natürlich wesentlich dazu bei, dass sich die Kontaktpartner nur schwerlich als in sozialer Hinsicht „Gleiche" betrachten können.

Frauen in Zinder, die beispielsweise einen ähnlichen Ausbildungsstand wie junge Entwicklungshelferinnen (ungefähr bis Anfang 30) erreicht haben und die ihnen in ihren finanziellen Möglichkeiten nahe oder gleichkommen (oder sogar besser dastehen), gehören in Zinder beispielsweise zur gesellschaftlichen Oberschicht oder zumindest zur oberen Mittelschicht. Hat man in Zinder einmal solche gesellschaftlichen Höhen erreicht, gehört dann auch dazu, die eigene Position öffentlich darzustellen, das heißt, die eigene Rolle und soziale „Größe" zu inszenieren. Sei dies durch selbstbewusstes, bestimmtes Auftreten (als *madame*), durch demonstrative Zurschaustellung, die sich öffentlich vor allem in aufwendig genähter Kleidung aus teuren Stoffen äußert oder allein auch durch die Körperfülle. Eine Frau dieser Schicht und dieses Auftretens wird in Zinder *hajiya* genannt, eigentlich die Bezeichnung für eine Frau, die bereits einmal nach Mekka gepilgert ist, die hier nun aber allgemeiner zu einer Benennung und Bezeichnung für Frauen wird, denen man den entsprechenden Respekt entgegenbringt. Weder aus Perspektive dieser Frauen selbst noch aus der Perspektive junger, unverheirateter Entwicklungshelferinnen waren solche Frauen den Entwicklungshelferinnen sozial gleichgestellt. Denn selbst wenn Entwicklungshelferinnen ähnlich reich und besser ausgebildet waren und womöglich sogar mit ihrer Familie vor Ort lebten, vermieden sie es, sich elitär im lokalen Sinne zu geben und die Position, die sie theoretisch hätten ausfüllen können, auch einzunehmen. Sie hatten meist nicht den Wunsch, sich der lokalen Elite zuzuschreiben. Zudem betrachteten es die Entwicklungshelfer eher als Belästigung, jede soziale Beziehung als Inszenierung eines hierarchischen Systems nutzen zu sollen und sie damit zu einer Auseinandersetzung um den eigenen sozialen Status und die eigene Rolle zu machen – was auch schon im Abschnitt über die Kontakte zu Hausangestellten dargestellt wurde. Die meisten Entwicklungshelfer in Zinder fanden weder dauerhaftes Vergnügen daran, sich als sozial „groß" zu inszenieren, noch daran, die Rolle von „Kleinen" auszufüllen. Vielmehr wurden sich die Entwicklungshelfer schnell der eigenen, auch normativen Grenzen bewusst, innerhalb derer sie nur fähig und vor allem willens waren,

die ihnen angetragenen Rollen zu spielen oder deren situative Gestaltung auszuhandeln. Zwar war es ihnen also durchaus ein Anliegen, freundschaftliche Bekanntschaften zu machen und so am lokalen sozialen Leben zu partizipieren – die ihnen zugewiesenen Rollen, die ihnen die Formen dieser Teilnahme vorgeben sollten, auch zu akzeptieren, waren sie jedoch nicht bereit.

Ohne hier der Enge sozialer Schubladen und der Stringenz sozialer Zuordnung zu viel Gewicht beimessen zu wollen, sollte mit dem Gesagten dennoch darauf verwiesen werden, welche Probleme sich bereits der Idee der Entwicklungshelfer in den Weg stellen, Menschen kennenlernen zu wollen, mit denen sie zumindest ansatzweise finanzielle Möglichkeiten, Lebenserfahrungen, Bildungshintergründe oder grundlegende Interessen teilen. Freunde von Entwicklungshelfern waren daher sehr selten Einheimische, sondern oft solche Menschen, die in der Gesellschaft Zinders ebenfalls fremd sind und sich nur schwer in den lokalen sozialen Rollenzuschreibungen wiederfinden (was für viele *expats* weltweit gilt), oder es waren diejenigen Einheimischen Freunde von Entwicklungshelfern, die sich von der lokalen sozialen Definition ihrer Person distanziert hatten, indem sie zum Beispiel andernorts studiert und andere Rollendefinitionen kennengelernt hatten – wie diejenigen wenigen jungen Frauen Zinders, die gut ausgebildet und beruflich erfolgreich (zum Beispiel in Organisationen der Entwicklungskooperation) waren und die Heirat und eine Familiengründung trotz der damit einhergehenden schlechten öffentlichen Meinung hinauszögerten.[202]

202 Berufstätige Frauen, die Mitte 20 oder gar älter, nicht verheiratet und kinderlos sind, fallen in Zinder aus den gängigen Kategorien heraus, da dies eigentlich nicht zum „normalen" Leben gehört, also nur äußerst selten vorkommt. Neben Gerede bringt dieser undefinierte Status auch ganz praktische Probleme mit sich, denn normalerweise wohnt eine Frau erst bei ihrem Vater und dann bei ihrem Ehemann. Ist beides nicht möglich oder erwünscht und können auch sonstige Verwandte keinen Unterschlupf bieten, muss eine alleinstehende Frau eine eigene Wohnung finden, beziehungsweise ein Zimmer in einem Gehöft anmieten. Oft begegnet sie dabei dem Verdacht, ein lasterhaftes Leben zu führen – das heißt, sich zu prostituieren. Bisweilen haben auch geschiedene Frauen, die bis zur nächsten Ehe gerne eine „Verschnaufpause" einlegen möchten, derartige Probleme. So getrennt die Lebensbereiche von Mann und Frau letztlich auch sind und so autonom die meisten Frauen ihren Alltag bewältigen, spielt die Zuordnung einer Frau zu einem Mann (ihrem Vater oder dem Ehemann) doch die zentrale Rolle für ihren sozialen Status.

Fehlende Gegenseitigkeit und nichtdialogischer Austausch

> *„Ich denke, es ist sehr schwierig, eine Beziehung oder Konversation zu führen, mit jemandem, der nur eine Seite* [das heißt nur den Niger, meine Anmk.] *kennt. Das kann bis zu einem gewissen Grad sehr interessant sein, aber es ist eben unheimlich schwierig, dann einen Austausch zu haben. Man gibt Informationen und nimmt Informationen auf, aber Austausch und eine Diskussion darüber wird schwierig, weil keine richtige Vorstellung von dem da ist, was man erzählt; es fehlt einfach der Hintergrund.“*
> (eine deutsche Entwicklungshelferin)

Als bedeutendes Problem interkultureller freundschaftlicher Kontakte in Zinder wurde ja bereits angesprochen, dass die Entwicklungshelfer den Eindruck gewannen, es fehle auf Seiten der Zinderois ein „wirkliches“ Interesse an ihrer Person, was sich darin zeigen würde, dass der Wunsch nach Gesprächen über Persönliches oder auch über allgemeinere Themen auf wenig Gegeninteresse stoße. Meiner Erfahrung nach spricht man in Zinder nun aber allerdings sehr viel miteinander, und zwar den ganzen Tag, wobei auch völlig Unbekannte schnell in Gespräche einbezogen werden. Daher scheint es zunächst eher verwunderlich, dass manche Entwicklungshelfer den Eindruck gewannen, man könne mit den Zinderois nur schwer Konversation betreiben. Das Problem liegt hier also eher in den Kommunikationsstilen und -inhalten als in deren Häufigkeit. In den Darstellungen der Entwicklungshelfer erscheinen Zinderois in erster Linie reserviert und nur sehr schwer zu einer Meinungsäußerung zu bewegen – „ils cachent tout“, wie ein Entwicklungshelfer es ausdrückte, womit er meinte, dass Gespräche oft an der Oberfläche blieben, Themen selten kontrovers diskutiert und Positionierungen vermieden würden und dass das Interesse für die Meinungen und Gefühle des „weißen“ Gegenübers eher begrenzt sei.

In Zinder stehen die gewählten Kommunikationsformen wie wohl überall in engem Zusammenhang mit der jeweiligen Deutung einer sozialen Beziehung. Das heißt, die Art, wie eine soziale Beziehung konzipiert wird und an welchen normativen Vorstellungen des gegenseitigen Verhaltens sie sich orientiert, beeinflusst die Kommunikationsform. Neben dem sehr offensichtlichen und grundsätzlichen Problem der Beteiligten, eine gemeinsame Sprache finden zu müssen, ist es ein weiteres Problem, dass auch freundschaftliche Beziehungen zu Entwicklungshelfern von manchem Zinderois als hierarchisch gedacht und gehandhabt werden und dann eben auch der Kommunikationsstil dieser Vorstellung entspricht. Ordnet ein einheimischer Sprecher einen „Weißen“ als sozial über ihm stehend ein, wird er vermeiden, mit seinem Gegenüber zu diskutieren, ihm zu widersprechen oder ihm gegenüber direkt eine eigene Meinung zu äußern. Ziel des Gesprächs ist dann weniger die Suche nach einem gemeinsamen Konsens, sondern die (zumindest vordergründige) Affirmation, die die soziale Position des „Großen“ bestätigt (wie dann das weitere Handeln verläuft, ist allerdings eine andere Frage). Von einem Entwicklungshelfer, der von seinem lokalen Gesprächspartner als sozial

unter ihm stehend klassifiziert wird, wird entsprechend oftmals auch nur Bestätigung erwartet, keine Meinungsäußerung oder Diskussion.[203] Auch in anderen Beziehungen, die den geltenden Normen zufolge von Respekt und Scham geprägt sein sollten, wie beispielsweise die zwischen Männern und Frauen, ist das erste Ziel eines Gesprächs, wenn es denn zu einem solchen kommt, weniger das Vertreten von Meinungen oder die kommunikative Suche nach Problemlösungen als vielmehr die Bekundung von Respekt. Meinungen gegeneinanderzustellen und zu diskutieren gilt dann bereits als Streit, den es natürlich auch gibt, der aber zwischen bestimmten Personen oder in bestimmten Personenkonstellationen vermieden werden sollte, da dort eben Distanz und Scham wichtiger sind als die Verbalisierung eines Problems oder einer Meinung. Nicht ungewöhnlich ist in hierarchischen Beziehungen beispielsweise, Fragen des sozial „Größeren" – hier zum Beispiel des Entwicklungshelfers – grundsätzlich mit „ja" zu beantworten (auch wenn man sich dadurch widerspricht), mit einem „ich weiß nicht" zu reagieren, die eigene Meinung höflich durch ein „oder?" *(ko*, französisch *ou)* am Satzanfang unverbindlich zu gestalten („Oder ist es vielleicht so, dass ...? ") oder generell so zu antworten, wie man meint, dass es dem Fragenden gefalle. In vielen Fällen zählt in der Kommunikation in Zinder die Form also mehr als der Inhalt, beziehungsweise bestimmt die Form den Inhalt. Entwicklungshelfer, die mit der Vorstellung von Meinungsaustausch in ein Gespräch gehen, finden diese Gesprächsform allerdings unergiebig.

Unzufrieden waren die Entwicklungshelfer also nicht nur mit dieser Art des Kommunizierens, sondern grundsätzlich auch mit den kommunizierten Inhalten. Denn während sie als Fremde in Gesprächen mit ihren lokalen Bekannten eher auf der Suche nach Meinungen und Informationen waren, welche sie die lokalen Lebenswelten besser hätten verstehen lassen, und sie ihre Themen auf der Suche nach Sinn, Bedeutung und Inhalt eher auf einer fundamentalen Ebene angingen – im Sinne von „die Rolle der Frau im muslimischen Zinder" – orientieren sich Gespräche in Zinder zumeist eher am direkten sozialen Umfeld der Sprecher, sind also stärker auf konkrete Kontexte bezogen.[204] So spricht man beispielsweise weniger direkt und abstrakt über Themen als dass man bestimmte Themen über bestimmte Personen und über den Bezug des Sprechers zu eben diesen Personen angeht. Auch in Zinder verhandelt man in Gesprächen durchaus Inhalte, doch

203 Dies ist ein kaum zu überschätzendes Problem derjenigen Entwicklungsprojekte, in denen Entwicklungshelfer nur Mitarbeiter sind und keine Chefpositionen einnehmen, dennoch aber der Meinung sind, etwas „Eigenes" zum Projekt beitragen zu sollen, währen der lokale Chef solche Meinungsäußerungen und „guten Ideen" oft als Respektlosigkeit interpretiert (oder als solche interpretieren möchte).

204 Vgl. dazu den Ansatz von Edward T. und Mildred R. Hall (1994) und ihre in interkulturellen Trainings häufig zitierte Unterscheidung zwischen *high- und low-context cultures.* Ob es sich hier nun tatsächlich um ein Prinzip handelt, nach dem man „Kulturen" unterscheiden kann, wage ich zu bezweifeln. Es ist wohl eher ein entscheidender Unterschied darin zu sehen, dass die Zinderois weiterhin in ihrer Lebenswelt leben und daher logischerweise weniger Kontextinformationen brauchen, um sich zu unterhalten und zu verstehen, während Entwicklungshelfer als Fremde eben mehr Kontextwissen dazu benötigen, da ihnen der Kontext ja neu ist.

wird dies eben mit einem direkteren Bezug zum Leben der Sprecher, zu ihren sozialen Beziehungen und zum aktuellen Sprechkontext getan, also immer auch mit Bezug zum jeweiligen Gesprächspartner, den es daher zunächst im eigenen sozialen Universum zu verorten gilt. Man spricht also weniger über „die Ehe" im Allgemeinen als vielmehr sehr konkret über bestimmte Fälle – dass es dabei dann, wie wohl auch andernorts auf der Welt, viel um Klatsch und Tratsch geht, ist kaum verwunderlich. Zwar kann man auch über diese Art des alltäglichen Austauschs allgemeinere Informationen gewinnen – was ja auch Ethnologen tun –, doch scheinen viele Entwicklungshelfer eher an „effizienteren" Formen des Informationsgespräches interessiert. Mit Entwicklungshelfern so zu sprechen ist für Zinderois zudem schwer, denn zum einen finden solche Gespräche häufig auf Hausa statt, das die Entwicklungshelfer nicht sprechen, zum anderen sind Entwicklungshelfer lokal eben wenig eingebunden, haben also schlicht zu wenig soziale Kontakte und kennen daher zu wenige Personen, über die man sie verorten und über die man gemeinsam sprechen könnte.

Insgesamt bedeutet dies, dass Zinderois in ihren Gesprächen mit Entwicklungshelfern zunächst nicht deren kulturelle Fremdheit, sondern ihre soziale Person als interessant empfinden, ihre soziale Verortung in lokalen Lebenswelten, ihre lokalen sozialen Beziehungen und überhaupt dasjenige, worin der Sprecher eine Verbindung zu seinem eigenen Leben sieht – Gemeinsamkeiten also, die es ermöglichen, den anderen in die eigenen Zusammenhänge zu integrieren und sich alltagspraktisch mit ihm zu verständigen. Das Fremde am anderen wird erst im Verlauf des Kontaktes interessant, dann also, wenn man die soziale Person kennengelernt und im Eigenen verortet hat. Erst dann beginnen Gespräche auch um das „andere" Leben der Fremden, das außerhalb Zinders stattfindet, oder um private Themen zu kreisen. Die Entwicklungshelfer in Zinder versuchen dagegen, ihrer partizipativen Ethik folgend, zunächst das ihnen Fremde als „Fremdes" zu verstehen, und zwar durch dialogisches Aufeinanderzugehen. Dabei gilt es vorerst, die Differenz des Fremden zum Eigenen als solche zu erkennen und anzuerkennen, um dann, im nächsten Verstehensschritt, mögliche Brücken zum Eigenen zu schlagen (ohne dabei allerdings das Fremde seiner Fremdheit zu berauben).

Das Paradox des Dogmas partizipativer Entwicklung führt die Entwicklungshelfer letztlich also auch hier wieder in eine Situation, in der sie, wie sie auch handeln, stets einer ihrer grundlegenden Maximen widersprechen: Denn indem die Entwicklungshelfer mithilfe des dialogischen Austauschs den Weg interkulturellen Verstehens gehen, der danach verlangt, sich auf die anderen einzulassen und sie in ihrer Eigenart anzuerkennen, tun sie dies gerade nicht, weil sie genau auf diese Weise die in Zinder üblichen Formen der Kommunikation und der Verständigung missachten. Akzeptieren sie dagegen die lokalen Gesprächspraktiken und nehmen an ihnen teil – vorausgesetzt, sie wären dazu in der Lage –, reproduzieren sie damit nicht nur soziale Differenzen, sondern widersprechen darüber hinaus auch noch ihrem Anliegen, die kulturelle Differenz in gegenseitigem Austausch zu vermitteln (da sie nun ja ihren Anspruch an Kommunikation zurückgestellt haben). Die in sich widersprüchlichen Anliegen, die die Entwicklungshelfer in freundschaftlichen Gesprächen verfolgen und deren unmögliche Realisierbarkeit, die ihnen in tatsächlichen Gesprächen mit lokalen Bekannten immer wieder vor Augen geführt wird, führen am Ende oft dazu, dass Entwicklungshelfer es schließlich vorziehen, auf solche Konversationen ganz zu verzichten.

Materielle Ungleichheit und fehlendes Vertrauen

„*The expats have problems in trusting people here.*"
(US-amerikanische Freiwillige)

Fragen im Rahmen freundschaftlicher Beziehungen lokale Bekannte Entwicklungshelfer nach Geld, wurde dies von den Entwicklungshelfern als Gefährdung oder Störung der Freundschaft betrachtet. Denn zum einen kam für die Entwicklungshelfer damit das Problem des Misstrauens gegenüber dem Fragenden und seinen „wahren" Motiven für den „freundschaftlichen" Kontakt auf, und zum anderen wurde durch eine Frage nach Geld aus Sicht der Entwicklungshelfer die Ausgeglichenheit der Beziehung, die Gleichheit der Freunde und damit die gegenseitige Unabhängigkeit in Frage gestellt. Doch während Entwicklungshelfer in Zinder Situationen vermeiden wollten, die auf Verpflichtung, Abhängigkeit oder generell auf Asymmetrien hindeuten könnten, gilt in Zinder gegenseitige Verpflichtung, die sich wesentlich in materiellen Transaktionen ausdrückt, geradezu als Garant für die Stabilität und „Echtheit" einer Beziehung. Wenn man in Zinder einen Freund nach Geld, Krediten oder Geschenken fragt, dann bedeutet dies nicht automatisch die Gefährdung der Beziehung, vielmehr gilt diese Frage als normale Folge und sogar als Bedingung der Beziehung, in manchen Fällen auch als einer ihrer wesentlichsten Aspekte. Doch existieren natürlich auch in Zinder unterschiedliche Vorstellungen davon, wann solche Fragen als angemessen gelten, wann deren Ablehnung ein Affront ist und wann man eine Weigerung einfach hinnimmt – Vorstellungen, die sich meist unterscheiden, je nachdem, ob man gerade fragt oder gerade zum Geben aufgefordert wird. Auch dabei spielen die soziale Positionierung des Fragenden und des Befragten eine Rolle, wobei eine Frage sich nicht automatisch auf ein hierarchisches Verhältnis beziehen muss. Auch Freunde, die sich sozial als „Gleiche" betrachten (in Zinder würde man hier zur Veranschaulichung die zwei Zeigefinger nebeneinander legen) fragen sich gegebenenfalls gegenseitig nach Unterstützung. Soziale Beziehungen egal welcher Art implizieren in Zinder also Geldtransaktionen, was nicht immer allen gefällt, aber es ist eben die Art, wie man in Zinder alltägliche soziale Beziehungen gestaltet.[205] Damit erlangt die Frage nach Geld oder Geschenken auch in persönlichen Beziehungen Normalität, während man dies in Europa gerade zu vermeiden sucht. „Entire sectors of social life [gemeint ist in Europa] function by a minimization or condemnation of the circulation of money. In Africa, on the contrary, there is no domain (matrimonial relations included) in which money does not play a regular

205 Wie viele andere Autoren sieht auch Maranz in solchen Prozessen des Gebens und Nehmens eine effektive Form der sozialen Sicherung: „This distribution [das heißt die Verteilung ökonomischer Ressourcen] is the African social security system." Und: „The system is doing what it is intended to do very effectively." (beide Zitate Maranz 2001: 4) Daraus folgt sein Verhaltenstipp für *expats* in Afrika: „A better understanding of the principles that each participant follows should enable each to build a better relationship with the other." (Maranz 2001: 9) Vgl. Verne 2007 zum Umstand, dass Geben und vor allem Fordern bisweilen auch ganz und gar nicht effektiv im Sinne der ökonomischen Absicherung verläuft.

role", schreibt zum Beispiel der in Niger lebende und arbeitende Ethnologe Olivier de Sardan (Olivier de Sardan 1999: 261).[206]

Nun mag es zwar sein, dass sich diejenigen Zinderois, die in einer Bekanntschaft vor allem materielle Interessen verfolgen, ihre Bekannten häufiger vorsätzlich unter „Weißen" suchen.[207] Das Problem ist jedoch nicht nur quantitativer, sondern prinzipieller Natur: Denn selbst wenn Entwicklungshelfer wissen, dass das Fordern und Geben von Geld und Geschenken in Zinder in jeder Lebenslage eine Rolle spielt, und sie dies als kulturelle Gegebenheit anerkennen, fällt es ihnen eben dennoch schwer, in diesem Kontext zu handeln und eine Position zu finden, die sowohl den eigenen Überzeugungen als auch denen der Zinderois gerecht wird. Denn die Verknüpfung von Geld und Freundschaft ist für sie mit einer moralischen Bewertung verbunden, assoziiert Ungleichheit, Verpflichtung und Gefühle des Misstrauens, die sie nur schwer ablegen können oder wollen. Vertrauen in die spezifische Person des Freundes hängt für die einen also mit der engen Verflechtung von Freundschaft und Materiellem zusammen, während es für Entwick-

206 Vgl. auch Hill 1972, die hervorhebt, dass sich bei den Hausa auch Verwandte untereinander für Dienste bezahlen. Interessant ist hier der schon erwähnte Artikel von Risseeuw (2003), der die Ergebnisse einer Forschung zu Freundschaftsvorstellungen in Holland vorstellt, einer Forschung, die von einem holländisch-indischen Team unternommen wurde. Die indischen Forscher zeigten sich dabei überrascht über die strikte Trennung, die die Befragten zwischen Freundschaft und Geldtransaktionen machten. Denn auch aus Sicht der indischen Forscher sind Freundschaft und materielle Transaktionen eng miteinander verbunden: „the willingness to remain under obligation ideally indicates trust and the intention to continue and reciprocate the relation" (Risseeuw 2003: 89f.).

207 Womöglich haben „Weiße" in Zinder tatsächlich das Problem, dass aus lokaler Sicht spontan vor allem ihre Ressourcen von Interesse sind und sie sonst wenig bieten, was sie auf lange Sicht interessant machen würde. Sie sind nur kurzfristig in Zinder, es fehlt ihnen die soziale Einbindung, sie kennen nichts und niemanden, und ihre Lebensgewohnheiten scheinen so ganz anders als die der Zinderois. „The Westerners are people who appear to have ample resources that many Africans would like to have them share but lack most other qualifications for meaningful relationships." (Maranz 2001: 9)
Friends-of-friends-Netzwerke, die für die „Kommodifizierung" der „Weißen" vor Ort eine wichtige Rolle spielen, unterliegen zwar keinem Automatismus, doch wird es oft erwartet, dass der Freund eines Zinderois auch Freund von dessen übrigen Freunden ist, sodass also auch die Kontakte selbst etwas sind, was man geben und fordern kann. Dies schafft für Freunde von „Weißen" Konflikte auch außerhalb der direkten Zweierbeziehung, denn oft entsteht zwischen den lokalen Freunden Neid, und häufig wird der Vorwurf erhoben, der Freund würde seinen Freunden den „weißen Freund" vorenthalten. Ich erlebte einmal den Streit zwischen zweien meiner Freunde (A und S), in dessen Verlauf S dem anderen, A, vorwarf, ihn nicht als „Großen" *(babba)* anzuerkennen, obwohl er (A) doch erst dank ihm (S) „die Weiße" überhaupt kennengelernt habe *(albarkacina ka san ta)*. Diese Hierarchisierung der Beziehung aufgrund des Kontaktes zu mir nahm S als völlig einsichtig an (und äußerte sie in meiner Anwesenheit), während A dies albern fand und sich wunderte, warum sie nun aufgrund der Bekanntschaft zu mir plötzlich keine „Gleichen" mehr hätten sein sollen.

lungshelfer gerade mit der Entflechtung dieser beiden Momente einhergeht. Da Entwicklungshelfer einerseits die Vorstellungen der Zinderois als den eigenen gleichwertig verstehen wollen, sie damit aber ihr anderes Anliegen untergraben, vertrauensvolle, symmetrische Kontakte zwischen Gleichen herzustellen, und da sie andererseits jedoch lokale Vorstellungen nicht als gleichwertig betrachten, wenn sie auf ihren entmaterialisierten Freundschaftsvorstellungen beharren, befinden sich die Entwicklungshelfer in einer Zwickmühle, die ihnen nicht erlaubt, sich „stimmig" gegenüber potentiellen Freunden zu verhalten. Die geringe Anzahl freundschaftlicher Kontakte macht dabei deutlich, dass Entwicklungshelfer sich in diesen schwierigen Situationen oft für die Meidung solch dilemmatischer Situationen entschieden hatten und damit gegen engere Kontakte zu Zinderois. „J'ai abandonné l'idée de m'approcher", wie es ein belgischer Entwicklungshelfer nach einem Jahr in Zinder ausdrückte.

Am Ende stehen dann Aussagen über das Leben in Zinder, die vor allem die Bedeutung der Arbeit betonen und die Begrenztheit des privaten Lebens herausstellen: „Ma vie privée est très triste" oder: „You ask me: what do I do when I'm not working? Hm. I'm working." Nachdem ich mit einem belgischen Entwicklungshelfer Anfang 30, der kurz vor Ende seines Vertrages stand, jedoch plante, weiterhin in Niger zu arbeiten, über seine Kontakte in Zinder gesprochen hatte und er bedauert hatte, dass die ökonomischen und kulturellen Barrieren freundschaftliche Kontakte verhinderten, fragte ich ihn, ob er für seinen erneuten Aufenthalt in Niger irgendwelche Vorsätze gefasst habe, ob er also irgendetwas anders machen wolle als bei seinem nun zu Ende gehenden ersten Aufenthalt in Niger. Er antwortete nein, eigentlich nicht – er werde sich aber wahrscheinlich eine größere Satellitenantenne kaufen.

8 GEMEINSCHAFT UND INTERESSE: INTERKULTURELLE EHEN IN ZINDER

„*La force et la beauté, ça va pas ensemble – et l'homme, il a la force.*"
(geschiedene nigrische Frau, circa 35 Jahre)

Da ich auf den vorangegangenen Seiten im Wesentlichen über Probleme und Konfliktlinien interkultureller Kontakte in Zinder gesprochen habe, mag es nun vielleicht verwundern, dass es im Folgenden um interkulturelle Partnerschaften zwischen Entwicklungshelfern und Nigrerinnen, beziehungsweise Entwicklungshelferinnen und Nigrern gehen wird, von denen in Zinder im Jahr 2001 immerhin fünf bestanden, wobei es sich in drei Fällen um Ehen handelte und in zwei Fällen um Liebesbeziehungen, die öffentlich bekannt waren und im folgenden Jahr ebenfalls in einer Ehe mündeten. Daran wird deutlich, dass ich die behandelten Dilemmata zwar für grundlegende Motive der interkulturellen Kontakte halte, dass dies jedoch nicht gleichzeitig auch heißt, dass die interkulturellen Kontakte nicht auch andere Dimensionen hätten. Der Umstand, dass in Zinder „interkulturelle Partnerschaften" existieren, steht also nicht im Widerspruch zu meiner bisherigen Auseinandersetzung mit Kontakten zwischen Entwicklungshelfern und Zinderois, genauso wenig wie die Existenz solcher Partnerschaften bedeutet, dass hier die genannten Probleme und Konfliktlinien keine Rolle spielen würden. Im folgenden Kapitel soll es nun also um soziale Beziehungen gehen, die gewisse Hürden des (interkulturellen) Verstehens bereits überwunden zu haben scheinen – wobei, um dies vorwegzunehmen, auch hier im Alltag diejenigen Probleme bestehen, die mit dem paradoxen Modell des Fremdverstehens verbunden sind und daher in die bekannten dilemmatischen Situationen führen.

Da der allgemeine Punkt, auf den meine Interpretation verweist, auch hier der gleiche ist wie in den vorangegangenen Kapiteln, möchte ich die Auseinandersetzung mit dieser Form interkultureller Kontakte kürzer halten als die anderen. Dennoch werde ich auch hier wieder nicht nur eine Beziehungsart, sondern auch ein Problemfeld in den Mittelpunkt stellen – diesmal mit „Gemeinschaft und Interesse" umschrieben – an dem ich beispielhaft ein prinzipielles Problem interkultureller Kontakte zwischen Entwicklungshelfern/-innen und ihren nigrischen Partnern/-innen in Zinder aufzeigen möchte. Auch hier möchte ich dabei nicht behaupten, das Problemfeld sei auf diese Beziehungsform begrenzt, es bestünde dort grundsätzlich und stets in dieser Form oder es gäbe in Partnerschaften keine anderen Problemfelder. Auch hier steht wieder weniger die Perspektive der lokalen Kontaktpartner als die der Entwicklungshelfer im Zentrum der Überlegungen, da es in dieser Arbeit im Wesentlichen eben um ihre Auseinandersetzung mit ihren paradoxen Ansprüchen an die Beziehungen zu den lokalen Kontaktpersonen geht sowie um diejenigen Konsequenzen, die sie daraus für ihre interkulturellen Kontakte ziehen. Die Darstellung in diesem Kapitel wird abermals eher abstrakt und problemorientiert bleiben, aber dennoch bilden natürlich wieder Gespräche und

erlebte Situationen mit den Kontaktbeteiligten die Grundlage meiner Überlegungen. Um zu verdeutlichen, wovon und von wem ich in abstrakter Form sprechen werde, möchte ich zunächst die interkulturellen Beziehungen nennen, um die es gehen soll. Die Handlungsprobleme der Entwicklungshelfer sollen dann dadurch verdeutlicht werden, dass ich zunächst auf in Zinder vorherrschende Ideale von Liebes- und Ehebeziehungen eingehe (Abschnitt 2) und auch kurz auf die Sicht von Außenstehenden auf interkulturelle Liebes- oder Ehebeziehungen verweise (Abschnitt 3). Im letzten Abschnitt werde ich dann die – auch hier wieder nicht eindeutigen – Ideale der Entwicklungshelfer von solchen Beziehungen und ihre Probleme darstellen.

Interkulturelle Ehe- und Liebespaare in Zinder im Jahr 2001

Bis in die 1980er-Jahre hatten einige Franzosen dauerhaft in Zinder gelebt. Im Jahr 2001 waren diese jedoch bereits gestorben, oder sie waren dann doch wieder zurück nach Frankreich gegangen und hatten sich dort zur Ruhe gesetzt. Einige der Frauen, mit denen sie in Zinder einst verheiratet waren sowie zum Teil auch die Kinder aus diesen Ehen leben heute noch in der Stadt.[208] Nach wie vor in Zinder wohnhaft und mit Frauen aus Zinder verheiratet waren im Jahr 2001 dagegen die beiden bereits in Kapitel 4 erwähnten Franzosen, die seit langem in Niger leben und beschlossen haben, nun dort auch ihre Zeit als Rentner zu verbringen. Während der eine Franzose der „weißen Öffentlichkeit" Zinders ebenso wenig bekannt war wie seine Frau, weil er sich dort einfach nicht zeigte, ist der andere Franzose dieser Öffentlichkeit wohlbekannt. Er ist regelmäßiger Besucher des „Club" und berichtet dort ebenso regelmäßig, mit einem Drink an der Bar stehend, über die früheren Zeiten, als Zinder noch Anziehungspunkt vieler Entwicklungsprojekte war und der Club noch um die 100 Mitglieder hatte, im Gegensatz zu den nur ungefähr 30 Mitgliedern im Jahr 2001. Dieser Franzose war bereits mehrfach mit Frauen aus Zinder verheiratet, doch kam er im Jahr 2001 nie in Begleitung seiner Ehefrau in den Club, und sie war auch nur wenigen Entwicklungshelfern bekannt. Wenn er in dieser Zeit überhaupt in Begleitung den Club besuchte, dann mit seinem damals ungefähr zweijährigen Sohn und einem Kindermädchen.[209]

Zwei weitere Franzosen, die beide in Zinder als Entwicklungshelfer arbeiteten, waren während meiner Forschungszeit mit Frauen aus Niger verheiratet. Der eine, um die 30, lernte seine Frau, eine Lehrerin, im Osten des Landes kennen, wo er seine Zeit als Freiwilliger des AFVP verbrachte. Sie lebten im Jahr 2001 mit ihren drei Kindern, zwei davon aus der ersten Ehe der Frau, in Zinder, wo sich die Frau allerdings wenig heimisch fühlte, da sie – selbst Kanuri – die (wie sie sagte) „ruppige und heuchlerische" Art der Hausa ebenso wenig mochte wie den „großstädtischen" Lebenskontext. Der andere Franzose, Ende 30, war im Jahr 2001 dagegen

208 Nach der Liste der französischen Staatsbürger in Zinder, die sich dort im Honorarkonsulat befindet, handelt es sich allerdings nur um zwei Familien.

209 In der Zählung oben habe ich diese beiden Ehen nicht mitgezählt, da ich mich hier mit den Ehen der Entwicklungshelfer/-innen auseinandersetze.

mit einer Frau aus reichem Haus und einem großstädtischem Lebenskontext verheiratet, deren nächste Verwandte sowohl in Niamey als auch in Zinder lebten. Sie hatten im Jahr 2001 zwei gemeinsame Kinder, doch hielten sich in Haus und Hof immer auch Kinder und Jugendliche der nigrischen Verwandtschaft auf. Des weiteren lebte 2001 auch eine mit einem Zinderois verheiratete Französin in der Stadt, die ihren Mann kennengelernt hatte, als sie im Rahmen ihres Studiums nach Zinder kam, um dort Hausa zu lernen. Im Jahr meiner Forschung arbeitete sie im CCFN, sie hatten drei Kinder. Ihr Ehemann hatte engen Kontakt zu seiner Verwandtschaft in Zinder, die nicht weit von meinem eigenen Haus entfernt wohnte. Allerdings verließ dieses Ehepaar Niger bereits im Februar 2001, unter anderem, weil der ständige enge Kontakt zur Verwandtschaft des arbeitslosen Ehemannes die finanziellen Möglichkeiten der jungen Familie bei weitem überforderte. Außerdem kam die Ehefrau zunehmend weniger mit den „nigrischen Lebensbedingungen" zurecht, womit sie sowohl die Krankheiten meinte, die dort den Kindern in einem Kontext völlig unzureichender medizinischer Versorgung drohten, als auch die, in ihren Worten, „hierarchischen" nigrischen Gesellschaftsvorstellungen und die „fatalistische" Lebenseinstellung der Nigrer.[210]

Neben diesen Ehen und einigen kurzfristigen, eher versteckten Affären waren in Zinder im Jahr 2001 außerdem zwei europäisch-nigrische Liebesbeziehungen öffentlich bekannt, die später beide in Ehen mündeten.[211] Die Partner der einen Beziehung waren ein belgischer Entwicklungshelfer, Ende 20, und eine Abiturientin (die zufällig meine Nachbarin war, weshalb wir uns sehr häufig sahen und sie mir regelmäßig über den Stand der Beziehung berichten konnte). In der Beziehung wirkten beide Partner unentschlossen, und die Beziehung selbst war eher unbeständig, schwankte also in dem Jahr, in dem ich sie erlebte, mehrmals zwischen Auflösung und „Versöhnung", was wieder jenen Europäern und US-Amerikanern Gesprächsstoff lieferte, die den Motiven der nigrischen Frau sowieso eher misstrauisch gegenüberstanden. Dennoch entschlossen die beiden sich im Jahr 2002 zur Heirat, bekamen recht bald ein Kind und verließen Zinder nach kurzer Zeit berufsbedingt. Auch das andere Liebespaar erregte einiges Aufsehen, allerdings mehr auf nigrischer Seite. Denn obwohl sie nicht verheiratet waren, bezogen eine junge französische Entwicklungshelferin, die bei einer Nichtregierungsorganisa-

210 Schließlich arbeitete 2001 auch eine holländische Entwicklungshelferin in Zinder, die mit einem Mann aus Burkina Faso verheiratet war, mit dem sie drei Kinder hatte.

211 Wirklich „heimlich" allerdings – im Gegensatz zu „öffentlich bekannt" – waren auch die erwähnten Affären nicht wirklich, denn Klatsch und Tratsch über „Weiße" finden sowohl die Entwicklungshelfer als auch diejenigen Zinderois, die irgendwie mit diesen zu tun haben, eine spannende Angelegenheit. Selbst wenn also jemand seine Affäre zum Beispiel vor Kollegen geheim halten wollte und konnte, bedeutete dies nicht, dass Wachleute, Köche, Chauffeure oder eben Männer, die sich viel auf der Straße vor den entsprechenden Häusern aufhielten, nichts davon gewusst hätten, und natürlich bewahrten sie nicht immer Stillschweigen. Wobei ich an dieser Stelle doch auch betonen möchte, bei Hausangestellten niemals „Indiskretionen" dieser Art erlebt zu haben, während sie noch Angestellte des oder der in Frage kommenden Entwicklungshelfer waren. Wenn sie mir gegenüber solche Themen ansprachen, dann immer erst nach der Ausreise des jeweiligen Arbeitgebers.

tion arbeitete und erst seit kurzer Zeit in Zinder lebte, und ein nigrischer Arbeitskollege, der nach seinem Studium im südlichen Nigeria wieder in seine Heimatregion zurückgekehrt war, gemeinsam ein Haus – ein Zustand, der in Zinder als nicht akzeptabel gilt, daher ungewöhnlich ist und vor allem unter den nigrischen Kollegen, allerdings nicht nur unter diesen, für einige Aufregung sorgte. Noch besorgter reagierte die lokale Umwelt dann, als ein weiterer Mann, ein europäischer Arbeitskollege der gleichen Organisation, in das Haus mit einzog. Die Gemüter beruhigten sich jedoch, als das Paar heiratete und ein eigenes Haus bezog.

Wenn ich nun im Folgenden bei der Darstellung von Ehe- und Liebespaaren in Zinder ein prinzipielles Problem interkultureller Kontakte in den Vordergrund stelle, soll damit nicht behauptet werden, Liebesbeziehungen in Zinder verliefen gleich, alle europäischen Partner verträten immer die gleichen Ansichten über Ehe und Partnerschaft und diese stünden zu denen ihrer nigrischen Partner grundsätzlich in einem Widerspruch. Was ich allerdings behaupten möchte, ist, dass sich eben auch in diesen Beziehungen wieder prinzipielle Probleme zeigen, die mit den paradoxen Vorstellungen der Entwicklungshelfer vom „richtigen" Verstehen und Umgang mit den Nigrern zu tun haben, also mit ihrer partizipativen Ethik des Fremdverstehens. Auf diese prinzipiellen Probleme verweise ich – was die Entwicklungshelfer so nicht tun – mit den Begriffen „Gemeinschaft" und „Interesse", und auch diese beiden Problemfelder haben wieder, wie hoffentlich bald schon deutlich werden wird, mit den in sich widersprüchlichen Vorstellungen von Formen und Inhalten interkultureller Beziehungen sowie der Praxis des Interagierens zu tun. Diese Widersprüchlichkeit führt auch in der Interaktion mit nigrischen Lebenspartnern bisweilen dazu, dass Entwicklungshelfer sich zwischen verschiedenen Handlungsoptionen gefangen sehen und die von ihnen erwünschte, aber eben paradoxe Form des Umgangs mit dem Partner in der Alltagspraxis nicht umsetzen können. Ich werde nun zunächst auf die lokal gängigen Vorstellungen und Abläufe von Liebes- und Ehebeziehungen eingehen, um dann diejenigen Ansichten darzustellen, die in den Gesprächen mit Entwicklungshelfern zum Ausdruck kamen und in denen die Idee dessen, was ich hier mit „Gemeinschaft" umschreibe, eine wichtige Rolle spielte. Anschließend werde ich dann auf die Schwierigkeiten der Entwicklungshelfer eingehen, die sich in den konkreten praktischen Auseinandersetzungen mit ihren Lebenspartnern besonders häufig ergaben.

Wie andernorts auch können Liebesbeziehungen und Ehen in Zinder auf die unterschiedlichste Weise zustande kommen, können unterschiedlich gestaltet werden, und für ihre Auflösung können unterschiedliche Gründe ausschlaggebend sein. Diese Unterschiede hängen beispielsweise mit den Persönlichkeiten der Partner zusammen, mit ihrem sozialen und finanziellen Status, ihrem Bildungsstand, mit religiösen Überzeugungen, lokalen Konventionen oder mit den Ansichten der sozialen Umwelt (Eltern oder Nachbarn), die bisweilen erheblichen Einfluss auf die Beziehungen haben. Trotz aller persönlichen oder milieuspezifischen Differenzen gibt es aber doch auch einige Prinzipien, nach denen Ehen und Liebesbeziehungen in der Mehrheitsgesellschaft der Hausa in Zinder üblicherweise vonstatten gehen oder zumindest vonstatten gehen sollten. Im Folgenden werde ich die wichtigsten dieser Prinzipien darlegen, wobei ich mich zwar auch auf Gespräche mit den nigrischen Partnern und Partnerinnen der Entwicklungshelfer/-innen beziehe, vor allem aber auf meine Beobachtung des Alltagslebens der Frauen und Männer, die mich an eben diesem Alltag teilnehmen ließen (vgl. Einleitung)

und damit an Gesprächen, beispielsweise über ihren aktuellen „Schwarm“, über anstehende Heiraten und Scheidungen (die eigene oder die eines Kindes) oder einfach darüber, wie Männer oder Frauen „nun mal so sind“.

Liebe und Ehe im lokalen Kontext

Voreheliche Liebesbeziehungen

Ein Mädchen im Teenageralter, das heißt im heiratsfähigen Alter ab circa 13 Jahren wird im Hausa *budurwa* genannt, ihre potentiellen Verehrer, junge Männer also, die noch nicht verheiratet waren, auch wenn sie dennoch wesentlich älter sein können, nennt man *samari*. Der Umstand, dass die Männer in einer Liebesbeziehung meist einige Jahre älter sind als die jungen Frauen, erklärt sich unter anderem dadurch, dass es finanziell recht aufwendig ist, um eine *budurwa* zu werben, der junge Mann also entsprechend regelmäßig über ausreichend Geld verfügen muss, um als ernsthafter Bewerber um ein Mädchen im Rennen zu bleiben. Denn das Mädchen gewährt meist nur demjenigen Verehrer die Gunst, im abendlichen Dunkel mit ihr zu „plaudern“, der ihr im Gegenzug regelmäßig kleine Geschenke macht, ihr also kleinere Geldbeträge zusteckt – *kuɗin hira*, „Geld für die Plauderei“ genannt – oder gelegentlich auch ein Parfüm oder Ähnliches gibt. Je nach Beliebtheit des Mädchens erstreckt sich diese Gunst nicht zwangsläufig auf nur einen *sarmayi* und oft stehen mehrere junge Männer wissentlich oder unwissentlich in Konkurrenz zueinander – und zwar eben auch in materieller Konkurrenz –, denn jeder von ihnen möchte letztlich doch der einzige, oder zumindest der wichtigste *sarmayi* des Mädchens sein. Zuneigung oder Liebe *(soyayya)* und materieller Austausch sind also von Beginn der Beziehung an untrennbar miteinander verwoben und werden weder als zwei prinzipiell unterschiedliche Dinge noch als unterschiedlich wichtig betrachtet. Wird die Sache ernster und möchte der Verehrer dafür sorgen, dass er zum einzigen Verehrer des Mädchen wird, werden nicht nur die Geschenke an das Mädchen größer, ein neues Kleid und neue Schuhe zu einem Festtag zum Beispiel, sondern es werden auch die Eltern in die Beziehung einbezogen, indem man ihnen ebenfalls Geschenke macht. Doch selbst das Einbeziehen der Eltern garantiert dem Mann nicht, dass er nun tatsächlich keine Nebenbuhler mehr hat, und ich habe einige Freunde erlebt, die zutiefst getroffen waren, als sie herausfanden, dass sie keineswegs die einzigen Männer im Leben „ihrer Mädchen“ waren (und die daher wiederum Ziel des Spotts ihrer Freunde wurden – was einer der Gründe ist, warum mir diese Geschichten erzählt wurden). Zweifellos gilt umgekehrt auch für die Männer, dass sie oft nicht nur ein einziges Mädchen beschenken, aufgrund des finanziellen Aufwandes dieser Beziehungen ist ihr Spielraum jedoch eher beschränkt.

Heiraten

Diese jugendlichen und für die Männer teuer bezahlten Liebschaften münden nur selten auch in Ehen. Sicherlich gibt es in Zinder Liebesheiraten, denen eine solche Liebesbeziehung vorausgeht, doch üblicherweise, sagten mir sowohl Männer als auch Frauen, sollten diejenigen, mit denen man eine Liebelei hatte, die man geliebt hat (oder liebt) und die man gut kennt, nicht diejenigen sein, die man schließlich heiratet. Oft entstehen Ehen zwischen einem Mann und einer Frau, wenn diese sich noch sehr wenig kennen, sich zufällig einmal irgendwo trafen und sich dann ab und an zum „Plaudern" verabredeten. Irgendwann beginnen sie dann damit, ihren jeweiligen Freunden oder Freundinnen den jeweiligen Partner vorzustellen, und haben diese Freunde den Eindruck, er (oder sie) sei ein (oder eine) passende/-r Ehepartner/-in, und sind vor allem auch die Eltern des Mädchens mit der Ehe einverstanden, kann man dazu übergehen, die Verhandlungen um die Formalitäten der Heirat einzuleiten, also darüber zu sprechen, wer zu welchen Zeitpunkten welche Summen bezahlt und was jeweils in die Ehe einzubringen ist. Gerade diejenige Person, von der man zumindest behauptet, man liebe sie, nicht zu heiraten, hat damit zu tun, dass man glaubt, dass eine Person von der man aus eigener Erfahrung weiß, dass sie bereit ist, Liebeleien einzugehen, ein unsicherer Kandidat für eine ernsthafte Beziehung sei. Denn womöglich könnte ein hübsches, beliebtes Mädchen – eines also, das vermutlich von mehreren Verehrern umworben wird – in der Ehe nicht den zu erwartenden Respekt vor dem Ehemann zeigen, sich ihm nicht zu- oder unterordnen und ihm überdies, sobald sich der Schönen die Gelegenheit bietet, untreu werden. Und auf der anderen Seite liegt der Verdacht nahe, dass derjenige Mann, der um sie geworben und dabei Geld „verschwendet" hat, möglicherweise auch in der Ehe nicht sehr viel verantwortungsvoller mit Geld umgehen wird und dass zwischen den Partnern zudem nicht mehr der nötige Respekt und die für die Ehe notwendige Scham besteht. In den jugendlich spielerischen Liebesbeziehungen fallen damit diejenigen (imaginierten) Grenzen zwischen den Geschlechtersphären, von denen man meint, dass sie für eine gute Ehe von großer Bedeutung seien. Denn zur Idee der Ehe gehört sehr wesentlich auch die Vorstellung der Distanz zwischen den Partnern ebenso wie der Respekt voreinander, der jene Distanz bedingt, die dann den Respekt wiederum ermöglicht. Die Vorstellung von Ehe impliziert mithin, dass die Sphären von Mann und Frau sich einander nicht unnötig annähern, die Interessen, Tätigkeiten und Persönlichkeitsräume getrennt bleiben und dem Partner Stärken, Schwächen oder eigene Interessen nicht vorzeitig enthüllt werden sollen. Diese respektvolle Scheu *(kumya)* zwischen Mann und Frau, die beide voneinander abgrenzt, kann nun jedoch durch die informelle Liebesbeziehung bereits überschritten worden sein, was mit diesem Partner dann eben auch nicht mehr rückgängig zu machen ist.

Nicht den oder die Geliebte/-n zu heiraten hat aber auch damit zu tun, dass die Eltern, vor allem die des Mädchens, bei der ersten Heirat einiges mitzureden haben, beziehungsweise oft versuchen, ihr einen Heiratspartner ganz und gar vorzuschreiben. Auch dabei kommt es bei der Heirat dann eben nicht nur – oder auch gar nicht – auf die Gefühle des zukünftigen Paares an, sondern wesentlich auf die Einschätzung der materiellen und finanziellen Zukunftsfähigkeit der Beziehung durch die Familie. Scheint der Auserwählte nicht in der Lage, zum einen die hohen Kosten der Heirat zu schultern (vor allem den Brautpreis an die Eltern und die

valise, den Koffer mit den Gaben an die Braut) und zum anderen der Frau und den zukünftigen Kindern auch längerfristig ein Leben in einigermaßen gesicherten ökonomischen Verhältnissen bieten zu können, dann reicht meist auch die größte Liebe nicht, um die Eltern eines Mädchens davon zu überzeugen, dass diese Ehe auf sicheren Füßen stehen wird. Denn das, was man in Zinder *zaman lahiya* nennt, eine Formulierung, die man mit „friedvolles Zusammenleben" übersetzen könnte und die die ideale Form des Zusammenlebens vor allem auch in einer Ehe zum Ausdruck bringt, dieses *zaman lahiya* also sieht man langfristig eher von einem ausgeglichenen Finanzhaushalt und dem Gleichmut *(haƙuri)* der Partner abhängig als von so etwas Unbeständigem wie jugendlichen Gefühlen der Zuneigung. Allerdings wissen auch Eltern, dass eine Ehe, die gegen den expliziten Willen eines Partners arrangiert wurde, das Ideal des *zaman lahiya* schwer oder nie erreichen wird, weshalb solche Ehen dann eben doch eher selten arrangiert werden.[212]

Ehe

Zaman lahiya soll also den Idealzustand einer guten Ehe beschreiben, oder besser: das ideale Beziehungsverhältnis zwischen den Partnern, in dem ein pragmatisches Handhaben des Alltags im Vordergrund steht. Die Partner haben sich „aneinander gewöhnt" *(an saba)* und sind einander zugetan (was wesentlich heißt, dass man sich nicht streitet), die Unterschiede zwischen Mann und Frau sind nicht aufgehoben, sondern aufeinander eingespielt, und jeder erfüllt seine Pflichten, tut also diejenigen Dinge, die im jeweils klar bestimmten Aufgabenbereich von ihm oder ihr erwartet werden. *Zaman lahiya* bedeutet, ohne offene Konflikte zusammenleben zu können, weil jeder genau die Rollen ausfüllt, die er ausfüllen soll, weil die Frau nicht streitlustig, respektlos und anspruchsvoll ist und der Mann gegenüber seiner Frau und seinen Kindern verantwortungsvoll handelt und *kirki* zeigt, seine Rolle als Haushaltsvorstand also erfüllt und besonnen handelt (natürlich sollen auch Ehefrauen *kirki* zeigen, also „gut" und den Normen gemäß handeln). *Zaman lahiya* verweist damit nicht auf ein romantisches, gefühlvolles „Einswerden" der Ehepartner, sondern vielmehr auf das erfolgreiche Abstecken ihrer Unterschiede, Aufgaben und Interessen im Alltag, was dann zwar ebenso zu einem streitlosen, aufeinander eingespielten Zusammenleben führen soll wie in romantischeren Vorstellungen, zu einem Zusammenleben aber, bei dem die respektvolle Distanz zwischen den Geschlechtern eben gewahrt bleibt. Um diese Distanz zu markieren, nennen sich Ehemann und Ehefrau nicht beim Namen, sondern verwenden Umschreibungen wie zum Beispiel *mai gida* und *uwargida* („Hausherr" und „Frau des Hauses"). Die Ehe gehört damit in eine andere Kategorie sozialer Beziehungen als

212 In Zinder werden erste Ehen oft arrangiert, solange die Mädchen noch sehr jung sind, schon um auf diese Weise, wie Eltern mir sagten, voreheliche Schwangerschaften zu verhindern. Bei diesen „erzwungenen Ehen" *(auren dole* oder *auren tilas)* spielen die Interessen des Mädchens oft keine große Rolle, und sehr oft werden solche ersten Ehen nach der Geburt von ein oder zwei Kindern wieder geschieden. Dies scheint in Zinder, wo Ehen überhaupt sehr häufig geschieden werden, allerdings als das deutlich geringere Übel zu gelten.

Liebesbeziehungen, denn während Liebe als etwas Spielerisches, Jugendliches und Gefühlvolles zwischen zwei einzelnen Personen gedacht wird, ist Ehe in Zinder diejenige Beziehung, durch die man oder in der man erwachsen wird, in der also die Partner ihren Status wechseln. Eine Ehe ist eine „ernste Angelegenheit", bei der jeder, Mann und Frau, bestimmte Aufgaben zu erfüllen und Verantwortungen zu tragen hat, insbesondere auch in Hinblick auf die gemeinsamen Kinder. Zudem schafft eine Ehe eine verbindliche Beziehung nicht nur zwischen den Eheleuten, unter anderem als Eltern, sondern auch zwischen ihren Familien, die in Liebesbeziehungen zwischen Jugendlichen doch nur am Rande von Bedeutung sind.

Doch auch in Zinder ist ein Ideal, und sei es noch so sehr auf die Pragmatik des alltäglichen Zusammenlebens ausgerichtet, in erster Linie ein Ideal. Realen Ehen können natürlich durchaus romantische Momente eigen sein, und Gefühle der Zuneigung können hier eine größere Rolle spielen, als man dies mit Blick auf die sozialen Normen nach außen hin zugesteht. Genauso können Ehen aber auch durch Unstimmigkeiten geprägt sein, und das sind sie tatsächlich sehr oft, weil die Partner sich eben nicht so verhalten, wie sie sich aus Sicht des jeweils anderen verhalten sollten – weil *zaman lahiya* sich also nicht (oder noch nicht) eingestellt hat.[213] Gerade an solchen Unstimmigkeiten zeigen sich die Konsequenzen der Auffassung, dass Mann und Frau extrem unterschiedlich sind, zu unterschiedlich, um eine Gemeinschaft zwischen prinzipiell gleichen oder gleichwertigen Partnern zu formen – „La force et la beauté, ça ne va pas ensemble …". Die prinzipiellen Unterschiede und die Eigenständigkeit der Sphären von Mann und Frau erfordern letztlich wohl, dass die Beteiligten, wenn auch nicht die äußere Form der Ehe, so doch ihre eigenen Interessen innerhalb dieses vorgegebenen Rahmens der Beziehung oft gegeneinander aushandeln müssen. Die Ehepartner müssen immer auch um ihre eigenen Interessen verhandeln, wie oben gesagt also Unterschiede, Interessen und Aufgabenbereiche aktiv abstecken und versuchen, ihre Auslegung ihrer Rolle in der Beziehung zu realisieren. Demzufolge verstehen sich die Eheleute in vielen alltäglichen Situationen häufiger als Kontrahenten oder zumindest als einzelne Akteure denn als „Partner" in einer harmonischen Interessengemeinschaft, die gemeinsame Ziele verfolgt und Konsenslösungen anstrebt.

Die meisten der mir bekannt gewordenen Streitigkeiten zwischen nigrischen Eheleuten entbrannten direkt oder indirekt am Thema Geld,[214] wobei sich die Ursache der Probleme wiederum im Kontext der ehelichen Aufgabenverteilung zwischen den Geschlechtern wiederfindet. Dabei ist der Ehemann als Haushaltsvor-

213 In manchen meiner Gespräche mit Frauen wurde die mangelnde Zärtlichkeit, der Mangel an würde- und liebevollem Verhalten seitens der Ehemänner thematisiert, und vielleicht resultiert ja aus diesem Mangel das große Interesse der Frauen an brasilianischen Telenovelas, die voll sind von Inszenierungen gefühlvoller, romantischer Liebe.

214 Ein anderes häufiges Konfliktfeld sind zukünftige oder schon im Gehöft lebende Mitfrauen, wobei es auch hier oft um Streitigkeiten über die finanzielle oder insgesamt materielle Ungleichbehandlung der Frauen durch den Ehemann geht. Allerdings geht diese Ungleichbehandlung tatsächlich wohl meist mit einer emotionalen einher: Denn derjenigen Frau, für die der Mann mehr Zuneigung empfindet und mit der er mehr Zeit verbringt, gibt er oft auch mehr Geld oder Geschenke (vgl. auch Werthmann 1997: 141ff, 154).

stand der Norm nach für die finanzielle Versorgung der Familie zuständig: Er liefert das Haushaltsgeld, also das Geld für Lebensmittel und sonstige alltägliche Gebrauchsgüter (zum Beispiel Seife, Petroleum, Brennholz), er kleidet Frau und Kinder an Festtagen neu ein, er bezahlt das an diesen Tagen gegebenenfalls zu schlachtende Tier sowie, wenn nötig, die Miete. Ehefrauen sollten dagegen nur für die häuslichen Aufgaben zuständig sein, also kochen, putzen, waschen und sich um die Kinder kümmern. Geht eine Frau einer Arbeit außerhalb des Hauses nach oder betreibt sie zusätzlich zu ihren häuslichen Pflichten einen kleinen Handel, dann sollte normalerweise der Gewinn allein ihr und ihren persönlichen Wünschen (Parfüm, Tücher, Zimmerdekoration oder Kleinigkeiten für die Kinder) zukommen. Im ehelichen Alltag Zinders verhält sich dies jedoch meist anders, da nach Auffassung der Frauen (und meistens auch der Sache nach) die meisten Ehemänner ihre ökonomischen Pflichten bei Weitem nicht erfüllen (können). So übernehmen sehr viele Frauen Arbeiten und finanzielle Aufgaben, die „eigentlich" in den Aufgabenbereich des Mannes fallen und deren tatsächliche Erfüllung ihn zu einem „guten Ehemann" *(miji na kirki)* machen würde. Auch wenn die Übernahme solcher Aufgaben durch die Ehefrauen in den meisten Haushalten schon fast eine Selbstverständlichkeit darstellt, kommt es deshalb immer wieder zu Streitigkeiten zwischen den Eheleuten, wobei den Ehemännern ihre Pflichtvergessenheit vorgeworfen wird und den Ehefrauen ihre Anspruchshaltung und ihre Ungeduld. Streitigkeiten dieser Art werden dann weniger in Form von (verbalen) Disputen ausgetragen als vielmehr durch konkretes Handeln oder demonstratives Nicht-Handeln, durch den Versuch also, vollendete Tatsachen zu schaffen, die den Partner dann wieder zu einer bestimmten Reaktion zwingen. Im Rahmen solcher Streitigkeiten versuchen also beide Seiten, ihre Interessen und ihre Aufgabenbereiche zu definieren und diese Definitionen durchzusetzen oder zumindest die Möglichkeiten dazu aktiv auszuloten. Übernimmt die Ehefrau teilweise Aufgaben des Mannes, bedeutet dies daher noch nicht, dass das Ehepaar sich nun dazu entschieden hätte, „an einem Strang zu ziehen", um gemeinsam ein Ziel zu erreichen (zum Beispiel die Aufbesserung der Haushaltskasse). Auch hier geht es weniger um ehelichen Gleichklang als um die klare Aufteilung der Aufgaben und Interessen. Backt die Frau beispielsweise morgens kleine Hirsekuchen, die auf der Straße als Frühstück verkauft werden, um mit diesem Geld den Haushalt zu unterstützen, dann kann es durchaus dennoch sein, dass der Ehemann seiner Frau dieses Gebäck zunächst abkaufen muss, um es dann den Kindern zum Frühstück geben zu können – denn es ist ja schließlich *seine* Aufgabe, für die Ernährung der Kinder zu sorgen.[215]

215 Das von Frauen solchermaßen erwirtschaftete Geld dient meistens der (besseren) Versorgung der Kinder. Bisweilen sparen Frauen auch, um sich für einen Festtag neu einkleiden zu können, um dann am Tag der Feier behaupten zu können, dass ihr Mann ihnen dieses neue Kleid gekauft hätte.

Ende der Ehe

Konflikte zwischen Eheleuten, auch um solche Aufgabenverteilungen, münden gelegentlich zwar auch in lautem und direktem Streit, sehr viel häufiger bedient man sich auf Seiten der Frauen aber indirekter Strategien wie kritischen Blicken (*na yi mishi ido* – „ich habe ihn angesehen", gemeint ist „auf eine bestimmte Weise angesehen"), ostentativem Schweigen und anderen demonstrativen Handlungen, der Zubereitung schlechten oder nicht ausreichenden Abendessens als Hinweis darauf zum Beispiel, dass das Geld, das der Mann beschafft, keine andere Mahlzeit zulässt. Eskalieren Streitigkeiten, schickt entweder der Mann seine Frau zurück zu ihren Eltern oder zu einem Bruder (ob er dies nun will oder ob sie dies provoziert hat), oder sie verlässt ihn von sich aus *(ta yi yaji)*. Möchte der Ehemann, dass seine Frau zu ihm zurückkehrt, ist wieder Verhandlungsgeschick gefragt, denn über einen Unterhändler werden dem Ehemann nun die Wünsche seiner Frau (und ihrer Familie) übermittelt, bei deren Erfüllung sie zurückkommen würde (beispielsweise Kleidung für sie und die Kinder), während der Mann selbst dann wieder versucht, diese Wünsche auf ein Maß zu reduzieren, das ihm angemessen erscheint. Einigt man sich nicht, sind also Geduld und Gleichmut zu Ende und dominieren Gefühle der Wut oder der Eifersucht, wird die Ehe geschieden, häufig auf Betreiben der Ehemänner, meiner Erfahrung nach aber durchaus auch oft auf das Betreiben der Frauen.

Dem islamischen Recht, den sozialen Normen und allgemein den *gender*-Konzepten gemäß ist es in Zinder zwar eindeutig der Mann, der – und nicht nur in der ehelichen Beziehung – die dominante Position innehat („il a la force") und dem die (Ehe-)Frau sich zu- und unterordnen sollte, mit dem bisher Gesagten sollte jedoch auch darauf verwiesen werden, dass aufgrund der Konzeption sozialer Beziehungen, nach der zwar nicht die prinzipielle Gestalt sozialer Beziehungen (hier der Ehe), doch aber ihre Inhalte bis zu einem gewissen Punkt durchaus verhandelbar sind, auch Ehefrauen die Möglichkeiten besitzen, ihre Interessen und ihre Vorstellungen der eigenen Rechte und der Pflichten des Ehemannes in die alltäglichen Verhandlungen mit einzubringen. Nach außen hin eine soziale Einheit mit klaren normativen Bestimmungen – der Mann ist Haushaltsvorstand, die Frau ist ihm untergeordnet etcetera – scheint dann die Trennung der Handlungsräume der Geschlechter aber auch zu ermöglichen oder sogar zu erfordern, dass jeder in der Beziehung seine eigenen Interessen verfolgt. Dieser eher antagonistische Charakter der Positionierung der Eheleute scheint mit den Vorstellungen der Entwicklungshelfer von Ehe oder Partnerschaft nur sehr bedingt kompatibel zu sein.

Interkulturelle Ehen aus Sicht unbeteiligter Zinderois

Die Meinungen, die mir in Zinder über Ehen zwischen Nigrern beziehungsweise Zinderois und „Weißen" vermittelt wurden, sind keinesfalls eindeutig. So existiert beispielsweise die ganz pragmatische Ansicht meist junger Männer, dass eine solche Ehe doch ein großer Glücksgriff für den nigrischen Part sei, da der oder die Glückliche ja dann unbesorgt im Reichtum leben könne, und dass daher jede(r), dem oder der sich diese Chance biete, dumm wäre, würde er oder sie diese nicht nutzen. Andere sind eher skeptisch, da sie sich schon die Wahl des Wohnortes als

zu kompliziert vorstellen, denn „Weiße“ wollten bestimmt nicht langfristig in Niger leben, und der nigrische Partner wäre im fernen Europa ganz alleine, ohne die Familie und ohne die Freunde. Zudem stelle sich in Europa nach Ansicht vor allem meiner im westlichen Sinn gebildeten, jüngeren Gesprächspartner das Problem des Rassismus, der für sie die Vorstellung von einem dauerhaften Leben in Europa als Ehepartner einer oder eines Weißen nicht gerade attraktiv werden ließ. Vor allem Zinderois mittleren Alters (Männer und Frauen) wiesen mich darauf hin, dass es in solchen Ehen Probleme aufgrund der unterschiedlichen Religionen geben würde, die nicht handhabbar seien und es daher nötig machen würden, dass einer der Partner, nämlich die Frau, den Glauben wechsle – was man einer Muslima nun allerdings nicht zumuten könne.

Was die tatsächlichen interkulturellen Ehen angeht, so berichteten mir nigrische Ehefrauen von Europäern, dass ihnen vor allem zu Beginn der Beziehung auf der Straße regelmäßig von Kindern auf Französisch „Hure der Weißen“ nachgerufen wurde. Was zum einen und wohl vor allem die Lust der Kinder an der Provokation zeigt, was zum anderen aber eben auch auf bestehende Bilder verweist, da sich die Kinder dies vermutlich weniger selbst ausdenken als vielmehr bestehende Klischees aufgreifen. Für die öffentliche Bewertung einer tatsächlichen Liebesbeziehung spielt nicht allein eine Rolle, wie die einzelnen Partner jeweils eingeschätzt werden, sondern vor allem auch die Ansichten der Außenstehenden über den Status einer Beziehung. Eine Einheimische, die mit einem „Weißen“ eine Liebesbeziehung eingeht, steht in Zinder schnell im Ruf, sich zu prostituieren, da von vornherein eben oft angenommen wird, dass die Partner wohl kaum verheiratet sein werden: Als jugendliche Liebelei (die man noch akzeptieren könnte) gilt die Beziehung zu einem Entwicklungshelfer jedoch grundsätzlich nicht – dafür läuft sie zu wenig heimlich ab –, eine Ehe vermutet man jedoch auch nicht, da man generell annimmt, dass kaum ein Entwicklungshelfer, der ja meist nur kurzfristig in Zinder lebt, seine Zukunft mit einer Nigrerin teilen oder sogar in Niger leben will. Da es in Zinder so selten ist, dass eine nigrische Frau mit einem europäischen Mann verheiratet ist und beide in der Stadt leben, ist dies aus Sicht der Zinderois zumindest ungewöhnlich, und so erscheint eben vielen – aus der Distanz betrachtet – „Prostitution“ als die naheliegendste Erklärung. Handelt es sich dann tatsächlich um eine nichteheliche Beziehung, dann sehen sich jene Zinderois, die sich zu einem Kommentar berufen fühlten, in diesem Urteil erst recht bestätigt. Allerdings stehen auch bei „weißen“ Beobachtern einheimische Frauen, die Liebeleien oder Affären mit Entwicklungshelfern eingehen, schnell im Verdacht, nur materielle Interessen im Sinn zu haben und Zuneigung nur vorzugeben, da die Beziehungen aus Sicht dieser Außenstehenden langfristig wohl nicht in einer Ehe oder „etwas Ernstem“ münden werden. Direkter formuliert: Auch hier stehen die Frauen im Grunde schnell im Verdacht der Prostitution.

Wird bekannt, dass es sich doch um eine Ehe handelt oder eben um „etwas Ernstes“, wird diese Verbindung jedoch nicht nur hingenommen, sondern häufig sogar positiv bewertet – sowohl von den Entwicklungshelfern als auch von den Zinderois. Als beispielsweise ein nigrischer Bekannter, einer sogar, der nicht gerade für seine streng muslimische Lebensweise bekannt ist, von mir erfuhr, dass meine Nachbarin den Entwicklungshelfer geheiratet hatte, mit dem sie bereits längere Zeit ein Verhältnis gehabt hatte, bemerkte er beglückt und erleichtert: „*Wallahi, ta yi kokari!*“ – „Bei Gott, das hat sie gut gemacht!“ – was sich sowohl darauf

bezog, dass die Beziehung nun endlich die „richtige“ Form bekommen hatte, als auch darauf, dass die Frau ihre Chance (auf ein Leben in Wohlstand) erfolgreich genutzt hat.

Ehe als „Gemeinschaft“: Interesse, Gemeinschaft und unklare Loyalitäten

In meinen Gesprächen mit lokal liierten europäischen Entwicklungshelfern in Zinder wurden interkulturelle eheliche oder eheähnliche Beziehungen sehr häufig mit der Idealvorstellung verbunden, dass die Beteiligten dabei neben der rein formalen, natürlich auch zweckorientierten Beziehung vor allem eine Gemeinschaft bilden. Damit ist gemeint, dass die „Partner“ in der Beziehung ihre eigene Identität und ihre kulturellen Vorstellungen zwar jeweils beibehalten sollten, dass beide sich aber gleichzeitig auch zu einer neuen, in sich geschlossenen sozialen Einheit verbinden, die ihrer sozialen Umwelt als solche entgegentritt und die beziehungsinterne Probleme gemeinsam angeht. Partnerschaft galt den Entwicklungshelfern weniger als organisatorische denn als emotionale Angelegenheit und sollte durch gemeinsame Visionen von Form und Zielen der Beziehung gekennzeichnet sein sowie durch gemeinsame Arbeit an Konsensfindungsprozessen, emotionale Teilhabe am Leben des Partners und vor allem durch aufeinander bezogenes Handeln, das auf die Interessen und Gefühle des jeweils anderen Rücksicht nimmt und diese Gefühle und Interessen bewusst ins eigene Handeln integriert. Diese Vorstellung von Konsens und Gemeinschaft, von Interdependenz und geteilten Interessen beruht also einerseits auf der Idee, dass die Partner auch in der Partnerschaft autonome und gleichwertige Persönlichkeiten bleiben, die ihre – auch kulturellen – Identitäten nicht aufgeben und sich dem anderen weder unterordnen noch ihn dominieren wollen, sondern vielmehr versuchen, ihre Interessen dadurch auszugleichen, dass sie aufeinander zugehen und dabei gegebenenfalls dann auch ein wenig vom „Eigenen“ Distanz nehmen. Andererseits und gleichzeitig beruht diese Vorstellung auch auf dem Gedanken der engen, vor allem emotionalen Verbundenheit der Partner, durch die sie nach außen hin eine neue Handlungseinheit bilden, die dann gemeinschaftlich geteilte Interessen verfolgt – gemäß dem Bild, nach dem das Ganze mehr ist als seine Teile.

Im interkulturellen Ehealltag erschien nun eine solche Idee von Partnerschaft, die einerseits klare Identitäten und klare Positionen und andererseits geteilte Ziele, Interdependenz und Gemeinschaft postuliert, schwer handhabbar. Denn hier wurden Entwicklungshelfer mit den Erwartungen des Partners (und dessen Familie) konfrontiert und sahen sich gezwungen, zwischen den eigenen und den fremden Anforderungen eine Position zu finden, von der aus eine Form des Handelns möglich ist, die sie selbst noch für „richtig“ halten. Bei dieser Suche wurde dann aber schnell deutlich, dass ihr Handeln immer einer ihrer Anforderungen widersprechen musste, denn alle auf einmal sind nie erfüllbar. Die Widersprüchlichkeit der eigenen Ideale wurde also auch im Angesicht der – oft sehr konkreten – Forderungen der Partner wieder zu einem Handlungsproblem, was ich nun erneut am Beispiel Geld beschreiben werde, da hier die Zwiespältigkeit der Position am deutlichsten zutage tritt.

Eine grundsätzliche Reibungsfläche innerhalb der interkulturellen Ehen in Zinder war also die Frage, welche Art von Partnerschaft die Eheleute denn bilden, bilden sollen oder bilden wollen. Während Entwicklungshelfer dabei, wie gesagt, eher an so etwas wie eine synergetische Gemeinschaft dachten und den harmonischen, konsensuellen, einheitlichen Teil der Partnerschaft in den Vordergrund stellten, schienen die nigrischen Partner Ehepaare weniger als eigenständige und in sich geschlossene Handlungseinheiten zu verstehen. Vielmehr galt die Ehe als Verbund von Einzelpersonen, in dessen Rahmen durchaus auch gegenteilige Interessen verfolgt werden und in dem die Handelnden bisweilen mehr Loyalität gegenüber Personen außerhalb des Ehebundes zeigen können als dem Ehepartner gegenüber. Gängige Konflikte in interkulturellen Ehen (und Liebesbeziehungen) hatten in Zinder daher viel mit einer Kombination aus folgenden Aspekten zu tun: Erstens wird ein Ehepaar in Zinder nicht immer (nur) als geschlossene Handlungseinheit gesehen, die aus den beiden Ehepartnern besteht, vielmehr sind auch die Meinungen und Interessen derjenigen Personen von Bedeutung, mit denen die Eheleute sonst noch zu tun haben, allen voran die von Familienmitgliedern. Konflikte werden also auch von außen in die Beziehung hineingetragen. Zweitens scheinen die nigrischen Ehepartner stärker darauf bedacht, ihre jeweiligen Einzelinteressen dem Partner gegenüber zu vertreten als die jeweiligen Interessen einander anzunähern und sie im Konsens zu vermitteln. Das dritte und wesentliche Konfliktmoment scheint mir, dass die Entwicklungshelfer zwar grundsätzlich auf ihre nigrischen Partner und deren Interessen zugehen wollten, dabei aber weder bereit waren, ihre Vorstellungen davon, wie sich die eheliche Beziehung als Partnerschaft gestalten sollte, tatsächlich aufzugeben, noch von ihrem „partizipativen" Grundsatz abrückten, dass die unterschiedlichen Interessen in einem „interkulturellen Verstehensprozess" miteinander in Einklang gebracht werden müssen.

So stellte sich beispielsweise in einer Ehe zwischen einem europäischen Entwicklungshelfer und seiner nigrischen, schulgebildeten, aber arbeitslosen Frau das konkrete Problem, wie sie als Ehepaar mit dem Geld umgehen, das der Entwicklungshelfer verdient. Da eben nur begrenzt Geld zur Verfügung stand, wollte der Ehemann, dass beide Partner als Paar gemeinsam regeln, wie viel Geld sie wofür zur Verfügung haben wollen und können. Die Position der Ehefrau bezüglich der Verwendung von Geld orientierte sich dagegen weniger an den gemeinsamen als vielmehr an ihren eigenen Vorstellungen davon, wie sich die Ehebeziehung zu einem Europäer auf ihre Lebensführung auswirken sollte, sowie an denjenigen Erwartungen, die ihre lokale soziale Umwelt (die Familie, Freundinnen oder Nachbarn) an sie als Ehefrau eines „Weißen" stellte. Sie selbst mag beispielsweise, wie das bei vielen Frauen (und auch Männern) in Zinder üblich ist, Wert darauf legen, ihren hohen sozialen Status – den sie als Frau eines reichen Mannes und als Mutter seiner Kinder nun nicht nur zu haben glaubt, sondern der ihr auch mehrheitlich zugeschrieben wird – auch öffentlich darzustellen. Der Status wird dabei in Form eines großen Hauses, eines eigenen Autos, teurer Kleider für sich und die Kinder und durch die Vermeidung körperlicher Arbeit inszeniert. Genau dieser Umstand führte nun allerdings dazu, dass sie, die ja sichtbar wohlhabend ist, Ansprechpartnerin für all diejenigen wurde, die sich finanzielle Hilfe erhofften. In erster Linie handelte es sich dabei um Familienmitglieder, die ja auch ohne öffentliche Inszenierung von ihrer Situation zu wissen glaubten, doch auch die Kreise der Nichtverwandten, die sich ihr nun zuwendeten, wurden größer. Vor allem

dann, wenn es sich um jüngere Geschwister und die Eltern handelte, die explizit Bedürftigkeit anmeldeten (und die, legt man den Maßstab Zinders zugrunde, auf Unterstützung tatsächlich ein Anrecht haben), sah sich die Frau des Entwicklungshelfers in der Pflicht, diesen Personen finanziell auszuhelfen, wollte sie nicht als egoistisch, hartherzig und allgemein als schlechte Tochter oder Schwester dastehen. Da sie nun aber kein eigenes Einkommen zur Verfügung hatte, musste sie dabei auf das Geld zurückgreifen, das ihr Mann verdient. Während dieses Geld nun aus Sicht ihres Ehemannes „gemeinsames" Geld sein sollte oder zumindest solches, um dessen Verbleib man sich gemeinsam Sorgen macht, ist das Geld aus Sicht der Frau zunächst das ihres Mannes, das aber, sobald er es ihr gibt (Haushaltsgeld) oder er ihr Zugang dazu gewährt (gemeinsames Konto), in ihren Besitz übergeht, wodurch dann eben auch die Art der Verwendung zumindest ein Stück weit zu ihrer Angelegenheit wird. Je großzügiger die Ehefrau ihrer Familie und anderen Bekannten im konkreten Fall nun allerdings aushalf, desto häufiger wurden solchen Hilfen auch nachgefragt, und bald floss mehr Geld in Richtung Verwandtschaft als die Frau eigentlich zur Verfügung hatte und als ihr Ehemann vor allem für vertretbar hielt. So versuchte der Entwicklungshelfer also, die Situation in einem Gespräch mit seiner Frau zu klären. Da er sich nicht streiten, sondern argumentieren wollte, rechnete er ihr vor, wie viel Geld sie gemeinsam zur Verfügung hätten, wie hoch die Fixkosten seien und was ihnen nach deren Abzug noch zum Leben bleibe. Sein Vorschlag war, dass beide ihre Ausgaben so weit reduzierten, dass sie gemeinsam gut damit zurechtkommen. Für die Ehefrau hieße das, zum Beispiel weniger Geld an die Verwandtschaft zu geben, kein eigenes Auto zu besitzen und vielleicht eine kleinere Arbeit aufzunehmen. Die Frau stimmte den Vorschlägen ihres Mannes einsichtig zu, versuchte aber auch weiterhin – immerhin stand ihr guter Ruf auf dem Spiel, der sich mit Sparsamkeit genauso wenig verträgt wie mit Knauserigkeit –, ihre Bedürfnisse zu befriedigen und vor allem ihre Verpflichtungen gegenüber den Verwandten zu erfüllen. Dies ging auch eine Zeit lang gut, denn der Entwicklungshelfer kürzte ja weder das Geld, noch verwehrte er seiner Frau den Zugang zum Konto, da sie beide seiner Ansicht nach eine Gemeinschaft aus gleichberechtigten Individuen bilden sollten, die dem gemeinsamen Interesse folgt, die Haushaltskasse im Gleichgewicht zu halten. Da sich dann irgendwann herausstellte, dass der Haushalt tatsächlich gar nicht ausgeglichen war, kam es erneut zu Gesprächen, zu neuen Planungen – und irgendwann dann auch zu einem großen Streit.

Prinzipiell bewegte sich der Entwicklungshelfer in diesen Situationen unschlüssig zwischen zwei Positionen, die in seinen Äußerungen über den Konflikt deutlich wurden: Einerseits möchte er die Interessen und Erwartungen seiner Frau und ihre sozialen Verpflichtungen ernst nehmen, sich ihr gegenüber loyal zeigen, ihrer Position entgegenkommen, sich also darauf einlassen, wie er glaubt, dass das soziale Zusammenleben sich in jener „Kultur" eben gestaltet: „da muss man stärker für die Familie einspringen, das ist mir klar, so ist das hier", sagte er beispielsweise. Andererseits entstand, gerade weil es um Geld ging, bei ihm auch schnell der Eindruck, ausgenutzt zu werden und seine eigenen Interessen und Vorstellungen vom Zusammenleben der Ehepartner nicht mehr einbringen zu können. Er hätte nun strikt und autoritär seine eigene Position bezüglich der Ehegemeinschaft vertreten können – was er allerdings nicht möchte und was ja auch selbst schon seiner Vorstellung einer Ehegemeinschaft widerspräche –, oder er hätte sich tatsächlich auf

die kulturellen Vorstellungen seiner Frau und damit auf eine sehr extensive oder intensive Unterstützung seiner Schwiegerfamilie einlassen können – was er allerdings auch nicht möchte, denn weder ist er grundsätzlich mit der Einmischung der Schwiegerfamilie und einem ungebremsten Geldabfluss in ihre Richtung einverstanden, noch entspricht es seiner Vorstellung von „gemeinsamem" Aushandeln, sich einfach auf die lokalen kulturellen Strategien einzulassen (und außerdem spielt hier auch wieder das im Kontext der Hausangestellten beschriebene Moment der Selbstverantwortlichkeit eine Rolle).

Gibt er den strengen Ehemann und versucht, seine Vorstellung vom Umgang mit dem Haushaltsgeld durchzusetzen, widerspricht er also seiner eigenen Idee von Gemeinschaft und Partnerschaft zwischen zwei mündigen Individuen. Bleibt er der interkulturell verstehende Ehemann und geht auf die lokalen Praktiken seiner Partnerin (und ihrer Familie) ein, lässt er ihr zwar den Raum, ihre Interessen und Verpflichtungen so zu verfolgen, wie sie dies für angemessen hält, stellt seine Interessen an die Gemeinschaft jedoch hintan, sodass auf diese Weise wieder keine Partnerschaft in seinem Sinn entsteht. Denn seine Partnerin verfolgt ihre Interessen und Verpflichtungen eben nicht grundsätzlich in Abstimmung mit seinen Interessen, sondern vielmehr – wie dies in Zinder eben vollkommen üblich ist, wo es gemeinsame Kassen genauso wenig gibt wie die langfristige Planung der Mittel eine Rolle spielt – in „Konkurrenz" zu ihm. Die uneindeutige Selbstpositionierung des Entwicklungshelfers macht ihn nun allerdings zu einem eher schwachen Verhandlungspartner, da er sich selbst nicht als „Konkurrenten" sieht und sehen will und unsicher ist, wie er in der konkreten Interaktionssituation seine (widersprüchlichen) Anliegen vertreten soll. Hinzu kommt, dass auch die expliziten Erwartungen der Verwandtschaft weniger dem Ziel folgen, eine harmonische Lösung zwischen dem Ehepaar als Gebergemeinschaft und den Verwandten als Begünstigten zu erreichen, als vielmehr die eigenen Interessen gegenüber der Schwester, Cousine oder Tochter zu vertreten und darauf zu drängen, dass sie diesen auch gerecht wird.

Gerät auf diese Weise auch die nigrische Ehefrau schließlich in einen Loyalitätskonflikt zwischen Ehe und elterlicher Familie, und kommt es zu ernsthaften Konflikten sowohl innerhalb der Ehe als auch mit der lokalen Familie, ist die einzige Möglichkeit, sich der Beharrlichkeit der Forderungen zu entziehen, die Stadt oder gar das Land zu verlassen. Durch den Rückzug von direkten Kontakten mit jenen, die durch ihre ständigen Forderungen die Ehepartner in Zwickmühlen hineinmanövrieren, können die Eheleute dem ständigen Handlungsdruck ausweichen und so möglicherweise den Konflikt nicht als einen innerhalb der Beziehung, sondern als einen zwischen sich und der (nun entfernten) nigrischen sozialen und kulturellen Umwelt definieren. Längerfristig oder unterschwellig bleibt die Konfliktlinie zwischen den Partnern aber wohl dennoch bestehen, denn sowohl die Erwartungen der nigrischen Familie als auch der Wunsch des nigrischen Partners, diesen Erwartungen zumindest teilweise gerecht zu werden, lösen sich über die

Distanz ja nicht auf. Immerhin sind sie jedoch im Alltag deutlich weniger handlungsrelevant.[216]

Manche Paare entscheiden sich aber auch dazu, vor Ort zu bleiben, doch versuchen sie dann oft, ihre jeweiligen Handlungsräume und Aufgaben stärker voneinander zu trennen. Die Frau beginnt zum Beispiel ein kleines Geschäft, über dessen Gewinn sie allein verfügt und den sie dann zur Pflege ihrer Verwandtschaftsbeziehungen nutzt. So gab es europäisch-/US-amerikanisch-nigrische Paare in Zinder, bei denen die Partner ein weitgehend voneinander getrenntes soziales Leben führten, sie sich also ihr Leben in ganz unterschiedlichen sozialen Kreisen einrichteten. Das entspricht zwar möglicherweise den lokalen Erwartungen, weniger aber denen des Entwicklungshelfers von Ehegemeinschaft. Für diejenigen Entwicklungshelfer also, die diese Trennung nicht aus Überzeugung vollziehen, sondern nur deshalb, weil sie keine Möglichkeit sehen, ihre eigenen Vorstellungen mit denen des Partners zu verbinden, ist eine Trennung der Lebensbereiche weniger Ideal als vielmehr resignierter Rückzug aus den zahlreichen alltäglichen Zwickmühlen. Dass es sich dabei um keinen wirklichen Ausweg handelt, sondern lediglich um eine Form des Vermeidens der schwierigen Interaktionssituationen, wird, wie ich denke, nicht zuletzt dann klar, wenn es beispielsweise um die Kindererziehung geht und sich dem Entwicklungshelfer erneut die Frage stellt, wie man nun als Ehegemeinschaft aus differenten und autonomen Partnern gemeinsame Interessen verfolgt, ohne dabei die Interessen der einzelnen Partner aus den Augen zu verlieren. Um eine Form des Vermeidens geht es auch in denjenigen Fällen, in denen, was in Zinder ebenfalls vorkommt, interkulturelle Ehen wieder geschieden werden. Dies mag durchaus vielfältige und von Fall zu Fall unterschiedliche Gründe haben, doch ist der komplette Rückzug aus einer Beziehung eben immer auch ein Weg, sich aus Situationen zu lösen, in denen aus Sicht des Entwicklungshelfers am Ende keine befriedigende Handlungsoption mehr besteht.

Es scheint in den interkulturellen Ehen und Liebesbeziehungen in Zinder nicht die Frage nach Geld (beziehungsweise eine kulturell von der romantischen verschiedene Definition der Ehe oder des Geschlechterverhältnisses) zu sein, welche die Handlungsprobleme eines Entwicklungshelfers hervorruft. Vielmehr scheinen diesen Problemen seine moralisch nicht nur anspruchsvollen, sondern auch in sich widersprüchlichen Erwartungen an die Gestalt der Beziehung und die Formen des Umgangs mit dem nigrischen Partner zugrunde zu liegen. Akute Handlungsprobleme entstehen allerdings erst dann tatsächlich, wenn sich die Entwicklungshelfer mit den Handlungen der Partner im direkten Kontakt auseinandersetzen müssen, zum Beispiel eben auch im Fall von Anfragen nach Geld. Erst die sehr konkrete Erfahrung, dass andere anders mit anderen umgehen als auf eine „interkulturell verstehende“ oder „partizipative“ Art und Weise, macht also die der „interkulturellen“, respektive „partizipativen“ Haltung des Entwicklungshelfers inhärente Paradoxie zu einem praktischen Handlungsproblem. Aufgrund seiner in

216 Manche der europäisch-nigrischen Ehepaare – insbesondere natürlich die nigrischen Ehepartner – wagen den vollständigen Bruch mit ihrer nigrischen Familie und leben fast ohne Kontakte zur elterlichen Familie mit ihren Partnern in Europa. Inwieweit dadurch auch die Beziehung zwischen den Partnern sich veränderte und ihre Vorstellungen der Beziehung sich einander annäherten, kann ich allerdings nicht sagen.

sich widersprüchlichen Anliegen bleibt der Entwicklungshelfer in Interaktionen notwendig unentschieden, da es keine Handlungsmöglichkeit gibt, die all seine Ansprüche vereint und in diesem Sinne „richtig" sein könnte. Die Reduktion oder die vollständige Vermeidung der Kontakte erscheint so als eine Möglichkeit des Entwicklungshelfers, dilemmatische Situationen zu vermeiden.

Interkulturelle Kontakte in Zinder

Am Ende bleibt insgesamt der Eindruck, dass die Zinderois mit den Entwicklungshelfern weitaus besser zurechtkommen als die Entwicklungshelfer mit den Zinderois. Zwar richten im Kontakt beide ihr Handeln aufeinander aus – oder versuchen dies zumindest –, und beide folgen dabei ihren jeweils kulturellen Vorstellungen sowohl hinsichtlich Form und Bedeutung dieser Kontakte als vor allem auch hinsichtlich der Art, wie man mit dem Anderen oder kulturell Fremden interagiert, doch scheinen die nigrischen Kontaktpartner dabei besser zurechtzukommen und ihre Ziele effektiver vertreten zu können als die Entwicklungshelfer. Dies ergibt sich zum einen vielleicht aus der geringen Erfahrung vieler Entwicklungshelfer und der langjährigen Erfahrung mancher Zinderois, ganz wesentlich rührt es aber wohl auch daher, dass im Bezugsrahmen der Entwicklungshelfer das Dogma der Partizipation Inhalte, Ziele und Gestalt der interkulturellen Beziehung bereits festlegt, indem nämlich ideale Kontaktformen als nicht verhandelbar und auch als grundsätzlich praktisch umsetzbar verstanden werden. Damit schränkt sich der Spielraum der Entwicklungshelfer, Beziehungen und Interessen jeweils situativ zu verhandeln, extrem ein. Denn die interkulturellen Handlungsweisen der Entwicklungshelfer sind weniger ein Mittel, sich pragmatisch mit den anderen zu verständigen, als vielmehr moralisch begründete Ziele interkulturellen Umgangs mit dem Fremden, die eben wenig Raum für Aushandlungsprozesse lassen. Während sich also den Entwicklungshelfern die Prinzipien, an denen sie ihre interkulturellen Kontakte ausrichten, nicht als Verhandlungsmasse darstellen, scheint es den lokalen Partnern in diesen Kontakten eher möglich, die Beziehungen zu „managen" und sich situativ auf ihr Gegenüber einzustellen, in alltäglichen Verständigungsprozessen also Bedeutungen zu verhandeln. Dies ist nun aber allerdings keine kulturelle Eigenart „der Hausa" oder „der Nigrer", sondern eine Kulturtechnik zwischenmenschlicher Alltagsverständigung überhaupt. Würde man nämlich die Beziehungen der Entwicklungshelfer untereinander oder gar diejenigen zu ihren Bekannten in Europa betrachten, dann ließe sich vermutlich leicht feststellen, dass auch sie soziale Beziehungen „aushandeln" können, weil sie sich dann nämlich in einem anderen Deutungsschema verorten würden, in dem die jeweils Anderen nicht zu idealisierten Objekten „partizipativer Entwicklung" oder „interkulturellen Verstehens" stilisiert würden und daher solche Aushandlungsprozesse dann auch gestattet wären.

Die hier behandelten dilemmatischen Situationen und die aus diesen resultierenden Verhaltensweisen sind Ausdruck einer spezifischen Konstellation – Entwicklungshelfer in ihren nichtberuflichen Kontakten mit Zinderois –, die deshalb in den Vordergrund der Betrachtung gerückt wurde, weil hier, wie eingangs beschrieben, die interkulturellen Konflikte eher ausgetragen werden müssen und

nicht, wie in der Arbeitssituation, durch diskursive Übereinkünfte klarer vorstrukturiert sind (vgl. Kapitel 2). Es stellt sich nun allerdings die Frage, wie sich die Situation im Kontext der beruflichen interkulturellen Kontakte tatsächlich darstellt, in denen das Dogma der Partizipation ja ursprünglich verortet ist.

SCHLUSS
DER UMGANG MIT DEM FREMDEN UND DIE ARBEIT DER ENTWICKLUNGSKOOPERATION

Bisher habe ich auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Zusammenhängen dargestellt, wie das paradoxe Dogma partizipativer Entwicklung sowohl Form und Verlauf, als auch die prinzipiellen Probleme der nichtberuflichen interkulturellen Kontakte von Entwicklungshelfern in Zinder bestimmt, und habe dabei gezeigt, wie die Widersprüchlichkeit des Dogmas letztlich zur Erklärung des Umstandes beitragen kann, dass interkulturelle Kontakte zwischen Entwicklungshelfern in Zinder und Einheimischen so selten stattfinden. Zu diesem Zweck habe ich zunächst einen Blick auf wissenschaftliche Ansätze zum Thema „interkulturelle Kontakte" und „Entwicklung" geworfen und gezeigt, dass diese Ansätze oft das Anliegen verfolgen, Problemlösungen für die nichtwissenschaftliche Praxis zu erarbeiten, wobei diese starke Anwendungsorientierung es wiederum mit sich bringt, dass weniger der Verlauf interkultureller Kontakte in den Blick genommen wird, als vielmehr ideale Modelle vom Umgang mit dem Fremden entworfen werden. Zudem sind diese Modelle paradox in dem Sinn, dass sie widersprüchliche Anforderungen an interkulturelles Handeln und Verstehen stellen. So sollen beispielsweise in der Entwicklungszusammenarbeit die lokalen Bedingungen in ihrer Singularität sowohl anerkannt und erhalten, als auch, dem generellen Ziel von „Entwicklung" folgend, verändert werden. „Partizipative Entwicklung" (oder „interkulturelles Verstehen") wird dabei als eine ideale Form der interkulturellen Interaktion entworfen, von der man meint, dass sie sowohl die eine als auch die andere Anforderung zu erfüllen in der Lage sei.

Im zweiten Teil der Arbeit zeigte ich dann zunächst, wie sich diese Paradoxie in der Entwicklungskooperation im Allgemeinen, in ihren Diskursen und in den Konzeptionen widerspiegelt, mit denen sie an die Entwicklungsländer herantritt, und wie sie sich also auch in der Entwicklungs(hilfe)geschichte Nigers manifestiert. Nachdem dann in einer anschließenden Auseinandersetzung mit der Art und Weise, wie man in Zinder mit Fremden umgeht, deutlich gemacht werden sollte, dass die Anliegen der Zinderois an die Interaktion mit Entwicklungshelfern sich sowohl in der Form als auch in den Zielen deutlich von denen der Entwicklungshelfer unterscheiden, und nachdem gezeigt wurde, wie sich die generelle Paradoxie des „partizipativen" Entwicklungsanliegens auch in den Selbst- und Fremdbildern der Entwicklungshelfer in Zinder widerspiegelt, habe ich dann im dritten Teil versucht, diese verschiedenen Fäden miteinander zu verweben. Hier ging es nun um die Frage, wie die Entwicklungshelfer in demjenigen Spannungsfeld zu handeln versuchen, das einerseits durch die in sich widersprüchlichen Anforderungen einer partizipativen Ethik des Fremdverstehens geprägt ist und andererseits durch die Tatsache, dass die Zinderois die Entwicklungshelfer durch ihre Art des Interagierens unter Handlungszwang setzen. Es zeigte sich, dass aufgrund der Widersprüchlichkeit der Handlungsmaximen des Verstehensmodells „partizipativer Entwicklung", die im Sinne eines Dogmas Allgemeingültigkeit beanspruchen, der

Handlungsspielraum der Entwicklungshelfer immer schon fragmentiert und von Ambivalenzen durchsetzt ist, dass also ihre Handlungsoptionen in sich widersprüchlich sind und sie Kontaktsituationen daher als dilemmatisch erleben und in diesen nicht mehr den Eindruck haben, ihre Vorstellungen der sozialen Beziehung in den Kontakt einbringen, geschweige denn sie dort realisieren zu können. Diese dilemmatischen Situationen dadurch zu umgehen, dass interkulturelle Kontakte gemieden werden, ist eine Möglichkeit, von der in Zinder sehr oft Gebrauch gemacht wurde.

Ziel dieses Buchs war nun aber nicht allein, die Kontakte der Entwicklungshelfer in Zinder zu einheimischen Hausangestellten, Freunden und Partnern als interkulturelle Kontakte zu betrachten, sie zu kontextualisieren und die Konfliktlinien herauszuarbeiten. Durch die sowohl systematische als auch empirische Verknüpfung der Themen „Entwicklungskooperation" und „interkulturelle Kontakte" verfolgte ich auf einer allgemeineren Ebene vielmehr auch das Anliegen, Probleme internationaler Entwicklungskooperation aus der Perspektive interkulturellen interpersonellen Handelns und Verstehens zu betrachten. Auf diese Weise sollte Entwicklungskooperation als ein Prozess verstanden werden, der sich sehr wesentlich durch die Interaktionen der an diesem Prozess beteiligten Personen gestaltet, durch ihre kulturellen Vorstellungen und Praktiken, durch ihre subjektiv wahrgenommenen Handlungsräume und eben auch durch die Interaktionsschwierigkeiten der Beteiligten miteinander. Weder „Entwicklung" noch „Entwicklungskooperation" werden so als objektive Gegebenheiten, beziehungsweise als zu lösende oder zu kontrollierende Probleme betrachtet, sondern als historisch entstandene Formen des Umgangs zwischen (je unterschiedlich definierten) „Entwicklern" und „zu Entwickelnden".

Um die Verknüpfung von nichtberuflichen interkulturellen Kontakten der Entwicklungshelfer und der allgemeineren Ebene der Entwicklungskooperation nochmals zu verdeutlichen, die sich aus dieser Sichtweise begründet, möchte ich nun darauf eingehen, wie sich das Problem des paradoxen Dogmas partizipativer Entwicklung in den beruflichen interkulturellen Kontakten der Entwicklungshelfer in Zinder zeigt, was sich also aus der Auseinandersetzung mit den nichtberuflichen Kontakten der Entwicklungshelfer für ihre beruflichen Interaktionen ableiten lässt und welche Konsequenzen sich dabei insgesamt aus meiner Deutung ziehen lassen.

Der berufliche Alltag – Paradoxa, Dilemmata und ihre Folgen

Mit Bezug auf Richard Rottenburgs Thesen (Rottenburg 2002) argumentierte ich bereits in Kapitel 2, dass sich Probleme, Dilemmata und Folgen der interkulturellen Kontakte von Entwicklungshelfern zwar auch in ihren beruflichen Kontakten zeigen, dass diese Prozesse in ihren nichtberuflichen Kontakten jedoch weit weniger reguliert seien als in den beruflichen und sich dort daher auch leichter feststellen und beobachten ließen. Anders als Rottenburg, der in seiner Auseinandersetzung mit den Prozessen der Entwicklungskooperation von getrennten, in sich allerdings stimmigen Sprachspielen ausgeht, die in unterschiedlichen Bezugsrahmen gelten – mit Lyotard unterscheidet er technische, präskriptive und denotative

Sprachspiele (Rottenburg 2002: 119ff) –, schien es mir plausibler, im Hinblick auf die Entwicklungszusammenarbeit und die interkulturellen Kontakte in Zinder von einem zentralen Bezugsrahmen auszugehen, mit und in dem Entwicklungshelfer sowohl ihr Privatleben als auch ihre Arbeit in Niger deuten und an dem sich ihr Handeln orientiert, wobei dieser Deutungsrahmen eben aufgrund der paradoxen Anforderungen, die das Dogma partizipativer Entwicklung stellt, in sich unstimmig ist. Da sich die Entwicklungshelfer sowohl in ihren beruflichen als auch in ihren nichtberuflichen Kontakten durch den und in dem Referenzrahmen „partizipativer Entwicklungszusammenarbeit" verorten und sich damit in beiden Fällen auf das diesen kennzeichnende paradoxe Dogma partizipativer Entwicklung beziehen, treten in beiden Kontaktbereichen prinzipiell auch die gleichen Arten von Problemen auf. In ihren beruflichen interkulturellen Kontakten erleben Entwicklungshelfer daher dieselben Dilemmata, die auch ihre nichtberuflichen Kontakte bestimmen, und auch hier haben die Reaktionen Konsequenzen für den weiteren Beziehungsverlauf.

Im Arbeitskontext übersetzt sich das Paradox der „Partizipation" in zwei unterschiedliche Auffassungen von Arbeit, die allerdings gleichzeitig Gültigkeit beanspruchen. Legt man die Differenzierung zugrunde, die Spittler (2003) vornimmt –, der dabei allerdings nicht auf die Entwicklungskooperation Bezug nimmt – umfasst partizipative Entwicklungszusammenarbeit sowohl eine technische Auffassung der Entwicklungsarbeit, nach der sie als „Transformation", das heißt als Verbesserung eines gegebenen Objektes oder Zustandes verstanden wird, als auch eine interaktive Auffassung, die partizipative Entwicklungszusammenarbeit als Interaktion zwischen Subjekten versteht. Während in der ersten Variante eine zweckrationale, objektivistische Sicht zugrunde liegt, in der das Postulat zielgerichteter Effizienz und damit auch eines zweckrationalen Umgangs mit den Fremden dominiert, betont die zweite Sicht die Eigenart der Fremden als Subjekte und den prinzipiell offenen Verlauf und Ausgang der Zusammenarbeit (Spittler 2003: 328). Nicht nur die technische sondern auch die interaktive Auffassung von Arbeit sind Vorgaben, die partizipative Entwicklungszusammenarbeit an die Entwicklungshelfer stellt, und nur wenn diesen auch nachgekommen würde, ließe sich danach dann tatsächlich auch von „partizipativer Entwicklung" sprechen.

Analog zu Rottenburgs Feststellung ist auch meine Erfahrung in Zinder, dass bei den beruflichen Kontakten der Entwicklungshelfer im Projektalltag meist das zweckrationale, technische Verständnis der Entwicklungszusammenarbeit betont wird, während das interaktive eher im Hintergrund bleibt. Die diskursive Übereinkunft bezüglich der technischen Arbeitsauffassung (bei Rottenburg der „Metacode", Rottenburg 2002: 232f.) vermittelt den Eindruck, effiziente interkulturelle Zusammenarbeit zwischen Entwicklungshelfern und Einheimischen sei problemlos möglich, da alle mit den gleichen Zielen (partizipative Entwicklung), den gleichen Verfahren (partizipative Entwicklung) und der gleichen Sicht auf eine objektiv gegebene Welt (die die Notwendigkeit partizipativer Entwicklung hervorhebt) arbeiteten und die Probleme nicht in der Differenz der Akteure zueinander lägen, sondern vielmehr in technischen oder institutionellen Mängeln und Zwängen gründeten. Wird Entwicklungsarbeit so verstanden, dient „Verstehen" – hier dann nur im Sinne von Verständigung – lediglich als Mittel zum Zweck der Einigung über die gemeinsame Interpretation eines zu verbessernden Zustandes (der auch die zu Entwickelnden mit beinhaltet). Auf diese Weise werden zum einen die zu

Entwickelnden als Objekt der Entwicklung verdinglicht und damit der Möglichkeit beraubt, tatsächlich zu partizipieren, zum anderen wird, indem die Differenz der Entwickler zu den zu Entwickelnden unterstrichen wird, die Existenz von Differenzen zwischen Entwicklungshelfern und lokalen Mitarbeitern verleugnet. „Fremdheit" wird damit auf zwei unterschiedliche Arten und Weisen bewältigt, wenn auch jedes Mal durch ihre Negation: im einen Fall dadurch, dass die Entwicklungshelfer sich mit ihren lokalen Mitarbeitern über den Metacode des technischen Spiels zusammenschließen, im anderen dadurch, dass die zu Entwickelnden dabei verdinglicht werden und damit lediglich den Status eines technischen Problems erhalten. Tatsächlich realisieren ließe sich ein solcher Umgang mit „Fremdheit" allerdings nur, wenn die „Fremden" auf diejenige Art und Weise „fremd" wären, wie dies durch diese Konzeption nahegelegt wird, wenn nämlich diejenigen, die sich entwickeln sollen, und diejenigen, die sie entwickeln, Ziele, Methoden und Interaktionsformen eigentlich immer schon teilten.

Indem ich nun die nichtberuflichen interkulturellen Kontakte der Entwicklungshelfer zum Gegenstand wählte, folgte ich indirekt diesen Überlegungen. Denn da die nichtberuflichen Kontakte nicht durch den „technischen" Diskurs vorstrukturiert sind, ist es hier auch schwerer möglich, die technische Komponente der „Entwicklungskontakte" zu betonen. Damit erhält in nichtberuflichen Kontakten die interaktive, kommunikative Komponente mehr Gewicht. Steht nun aber die Interaktion zwischen Subjekten im Vordergrund, können Heterogenitäten und Differenzen nicht so leicht durch den Bezug auf eine gemeinsame „technische" Interaktionsform umgangen werden, weshalb Probleme und Dilemmata in nichtberuflichen Kontakten direkter zutage treten als in den beruflichen und die Reaktionen unmittelbarer sind als im beruflichen Alltag. Allerdings scheint nun eben durchaus auch in den interkulturellen beruflichen Interaktionen das nicht „technisierte" und damit unvereinnahmte „Fremde" immer wieder auf, denn schließlich fordert auch der Arbeitsalltag im Kontext partizipativer Entwicklung zur Interaktion mit den „Fremden" auf. Ob dabei diejenigen, die die Entwicklungshelfer als „lokale Mitarbeiter" eingeordnet hatten, sich in der Zusammenarbeit doch nicht als „gleich" erweisen oder die „Zielgruppe" nicht auf die Art partizipiert, wie dies ursprünglich geplant und festgelegt war: Immer dann, wenn das Fremde sich seiner „technischen" Bewältigung nicht fügt, erleben Entwicklungshelfer auch im beruflichen Alltag, dass ihre Vorstellung vom Umgang mit diesem Fremden Widersprüche aufweist. Die Strategie (oder Gewohnheit), so zu tun, als sei die Vermittlungsarbeit zwischen Eigenem und Fremdem im Projektalltag schon abgeschlossen, als hätte man die Fremdheit der anderen schon erfolgreich mit dem Eigenen zur Übereinstimmung gebracht, als könne also schon deshalb eigentlich gar keine Fremdheit mehr existieren, weil man ja gemeinsam das Projekt „partizipative Entwicklung" verfolgt, bedeutet also keineswegs, dass die Widersprüchlichkeit, die das Dogma der Partizipation kennzeichnet, im Arbeitsalltag keine Rolle spielen und nicht auch hier grundlegende Handlungsprobleme verursachen würde. Vielmehr würde ich im Gegenteil so weit gehen zu behaupten, dass die Dominanz der Auffassung von Entwicklungszusammenarbeit als „zweckrationaler Arbeit" im oben genannten Spittlerschen Sinn – oder sie, in Rottenburgs Terminologie, als „technisches Spiel" zu spielen – bereits eine Form des Rückzugs von der komplexen Aufgabe darstellt, die zwei unvereinbaren Anforderungen partizipativer Entwicklung im Umgang mit den Fremden vereinen zu sollen. Entwicklungsarbeit

lediglich als technischen Prozess der Verbesserung eines objektiven Zustandes zu verstehen ist eine Form, Interaktionsprobleme mit den nigrischen Kollegen und Zielgruppen zu vermeiden, die, auch wenn sie ebenfalls von „partizipativer Entwicklung" sprechen, vielleicht doch etwas anderes damit meinen und andere Formen des Umgangs mit ihrem Gegenüber bevorzugen. Der Rückzug europäischer Entwicklungshelfer in den „Objektivismus" von Berichten, Diagrammen und Finanzkalkulationen, wie Rottenburg (2002) ihn beschreibt, kann davor schützen, die Kontaktprobleme auf einer allzu persönlichen Ebene abhandeln zu müssen und sich dabei in den beschriebenen Zwickmühlen zu verfangen. Probleme werden im beruflichen Alltag dann nicht der Andersartigkeit der Situation oder der Fremdheit einer Person zugeschrieben, sondern einem weit entfernten Dritten: den allgemeinen institutionellen Schwächen, der unprofessionellen Verwaltung der Organisation in der Hauptstadt und im Heimatland oder den globalen Machtverhältnissen. Auch im beruflichen Alltag erleben Entwicklungshelfer also durchaus dieselben dilemmatischen Situationen, die für ihre nichtberuflichen Kontakte kennzeichnend sind, und auch hier reagieren sie häufig auf diese Situationen, indem sie diese zu vermeiden versuchen. Dies möchte ich kurz an zwei Beispielen verdeutlichen.

Geteilte Verantwortung

Ein nigrischer Mitarbeiter einer internationalen Entwicklungsorganisation erhielt, im Sinne der Übertragung von Verantwortung an die lokalen Partner, den Posten des Projektchefs. Daraufhin eignete sich der neue Chef das Projekt den lokal üblichen Vorstellungen gemäß an: Er präsentierte sich als Chef, der von Ideen wie geteilter Verantwortung, Partnerschaft, Teamarbeit oder flachen Hierarchien nur wenig hält, sondern beharrte vielmehr auf einer klaren hierarchischen Positionierung als „Chef". So wurden im Projektalltag von nun an beispielsweise Arbeiten delegiert und nicht mehr im Team besprochen, die männlichen Mitarbeiter wurden eher in Informationsflüsse und Projektangelegenheiten eingebunden als die Frauen, und jede noch so kleine Entscheidung ging von nun an über den Schreibtisch des Chefs, es durfte also von den Mitarbeitern nichts mehr eigenständig entschieden werden. Sicherlich waren von diesem Führungsstil auch nicht alle nigrischen Mitarbeiter überzeugt, er wurde von ihnen aber hingenommen und im eigenen sozialen Erfahrungshorizont verortet, korrelierte diese Praxis doch mit dem gängigen hierarchischen Gesellschaftsverständnis, zu dem eben zumindest vordergründig auch gehört, das Gebaren eines Chefs hinzunehmen und von der expliziten Formulierung eigener Positionen in Bezug auf die vom Chef organisierte Arbeit abzusehen (wie solche Mitarbeiter „wirklich" über diese Konstellationen denken und wie sie in ihnen ihre Interessen verfolgen, ist dabei ein anderes Thema). Der europäische Projektmitarbeiter versuchte nun jedoch, seine eigenen Vorstellungen einzubringen und seine Ideen vom multikulturellen Team, der Selbstständigkeit und der Verantwortlichkeit der Mitarbeiter mit den Ansprüchen und Handlungsweisen seines Chefs zu vermitteln. Dabei stieß er nun allerdings an Grenzen, da der Chef diese Notwendigkeit, verschiedene Interessen zu vermitteln und sich auf seinen europäischen Mitarbeiter einzulassen, nicht sah. Der Entwicklungshelfer steckte nun im Zwiespalt zwischen den Ansprüchen seines Chefs und seinen eigenen Vorstellungen, die jene für die „partizipative" Haltung typische Ambivalenz

aufwiesen. Er schwankte zwischen einerseits dem Wunsch, „interkulturell korrekt" zu handeln und sich auf „das Lokale" einzulassen, sich aber andererseits sowohl persönlich als auch in der Sache nicht von seinem Chef beherrschen zu lassen, schließlich kam er nach Zinder, um seinen Beitrag zur Verbesserung des Bestehenden in einem partizipativen Prozess zu leisten, nicht um kritiklos Anweisungen auszuführen, mit denen er inhaltlich nicht übereinstimmt (da sie beispielsweise dem Prinzip der Partizipation widersprachen). Eine Vermittlung schien jedoch nicht möglich, da der Chef auf seiner Lesart der Chefrolle beharrte und ihn die Eigenständigkeit seines europäischen Mitarbeiters wenig interessierte. Als der Entwicklungshelfer im Länderbüro seiner Organisation in der Hauptstadt nachfragte, wie er sich in dieser dilemmatischen Situation nun verhalten solle, wurde er darauf verwiesen, dass er die Autorität des lokalen Chefs zu akzeptieren hätte und kein solches Aufhebens um den Konflikt machen, sondern sich, wie man ihm explizit sagte, „professionell" verhalten solle.

Wie in den nichtberuflichen Kontakten auch ist nun eine Möglichkeit, als Entwicklungshelfer auf eine solche berufliche Zwickmühle zu reagieren, entsprechende persönliche Interaktionen zu vermeiden: also zu versuchen, nicht weiterhin engagiert Vermittlungsarbeit zu leisten, sondern sich auf eine Form der Entwicklungszusammenarbeit zu konzentrieren, die diese Vermittlungsarbeit schon erledigt zu haben behauptet. Der lokale Chef gilt danach als „Entwickler", dessen vom Entwicklungshelfer wahrgenommene Differenz nicht mehr öffentlich thematisiert wird (und werden darf). Da ein tatsächlicher Rückzug aus den interkulturellen Kontakten im Rahmen der Projektarbeit jedoch nicht so ohne Weiteres möglich ist, äußert sich dies daher häufig als „innerer Rückzug", beziehungsweise als resigniertes „Durchwursteln": Man erledigt zwar das Tagesgeschäft so effizient wie möglich, reduziert darüber hinausgehendes Engagement jedoch weitestgehend. In der Arbeitspraxis bedeutet dies, dass man sich vornehmlich mit denjenigen Arbeiten befasst, die sich anhand von Zahlen und Diagrammen repräsentieren lassen, und dass man sich mit seinen Kollegen über formale Arbeitsprozesse verständigt, darüber hinaus aber nicht mehr versucht, Gegenseitigkeit zu fördern oder gemeinschaftliche Interessen zu erarbeiten und damit auch die Sicht der nigrischen Kollegen auf Situationen nachzuvollziehen und eine Situation durch die Vermittlung zwischen lokaler Sicht und eigenen Beiträgen zu verbessern. Die Unzufriedenheit vieler Entwicklungshelfer mit dieser Form der Entwicklungszusammenarbeit äußerte sich in vielen Gesprächen in negativen oder ironischen Kommentaren und, wie gezeigt, in den ambivalenten Selbstbildern der Entwicklungshelfer.

Gegenseitigkeit und gemeinschaftliche Interessen

Nicht unähnlich waren die Probleme von Entwicklungshelfern in ihrer Auseinandersetzung mit „Zielgruppen" wie beispielsweise den lokalen Nichtregierungsorganisationen, die es zu fördern gilt. Die lokalen Organisationen sollen nicht von den Entwicklungshelfern aufgebaut und verwaltet werden, sondern als Partner gefördert, das heißt insofern unterstützt werden, als die lokalen Akteure auf diese Weise lernen sollen, die notwendigen Arbeiten selbst in die Hand zu nehmen: sich zu organisieren, Projekte zu entwickeln, Zielgruppen von Organisationsmitgliedern und Entwicklungsorganisationen von Geldgebern zu unterscheiden, Finan-

zierungsanträge zu verfassen oder die eigene Arbeit kritisch zu begutachten. Neben der Förderung solcher „Fähigkeiten" werden manche der Nichtregierungsorganisationen auch materiell unterstützt, indem beispielsweise ein Fahrzeug oder Teile der Büroausstattung von der europäischen Organisation finanziert werden. Bei dieser „unterstützenden" Arbeit gerieten Entwicklungshelfer allerdings immer wieder mit den Erwartungen und Praktiken der zukünftigen lokalen Partner in Konflikt, die einem eigenen Verständnis vom Erlernen partizipativer Entwicklungstechniken und der Verwendung von Geldern zu folgen schienen, so wie sie auch mit ihren eigenen ambivalenten Ansprüchen an sich und diese „Partner" in Konflikt gerieten. Beispielsweise beklagten sich Entwicklungshelfer, lokale Vertreter von Nichtregierungsorganisationen erwarteten vor allem Geld und dass die Entwicklungshelfer an ihrer statt Selbstdarstellungen, Projektentwürfe und Finanzierungsanträge schrieben, da sie es ja – so das Argument – auch seien, die wüssten, worauf es dabei ankäme (eine eindeutige Zielgruppe, ein klares Programm, *gender*-Sensibilität, ein partizipativer Ansatz etcetera). Nach Wahrnehmung der Entwicklungshelfer forderten die lokalen NRO-Vertreter solche Leistungen sehr direkt und als Selbstverständlichkeit ein und sähen ihren Beitrag zur Zusammenarbeit eher darin, an Fortbildungen teilzunehmen – so lange jedenfalls, wie es dafür auch Tagegelder *(per diem)* gäbe. Die einzelnen Vertreter der lokalen Organisationen wollten also am Aufbau ihrer partizipativen Fähigkeiten selbst viel zu wenig partizipieren und würden viel eher individuelle Interessen verfolgen. So entstünde auch das Problem, dass man als Entwicklungshelfer diese Gruppen eigentlich kontrollieren müsste, das heißt nachprüfen müsste, ob beispielsweise die Gelder für eine Büroeinrichtung tatsächlich auch komplett für diese Einrichtung verwendet wurden. Zwar konnten die Entwicklungshelfer, wie sie sagten, die fordernde Haltung und den Wunsch, durch eine Nichtregierungsorganisation an finanzielle Ressourcen zu gelangen, durchaus nachvollziehen, doch möchten sie eben dennoch nicht die Ansprüche und Ziele partizipativer Entwicklung aus den Augen verlieren: nämlich die Zusammenarbeit zu fördern, sich mit den (zukünftigen) Partnern über Positionen und Ansichten über „Entwicklung" auszutauschen, um dann einen gemeinsamen Weg der Zusammenarbeit zu erarbeiten. Um dies zu ermöglichen, müssten die betreffenden Entwicklungshelfer also eine Handlungsoption gegenüber Nichtregierungsorganisationen finden, die es erlaubt, auf die lokalen Erwartungen und Bedürfnisse einzugehen, die gleichzeitig aber auch sicherstellt, dass auf diejenige Art lokal partizipiert wird, wie dies im Sinn eines „gemeinsamen Interesses" vorgesehen ist. Dies ist nun eben allerdings nicht leicht, denn weder wollen sie die anderen kontrollieren und ihnen durch Vorschriften suggerieren, man würde sie nicht als gleichwertige Partner ernst nehmen, noch wollen sie die Möglichkeit der Realisierung ihrer eigenen Ansprüche aufgeben. Was also tun, wenn sie als Entwicklungshelfer permanent versucht sind, die Machtposition zu nutzen, die sie innehaben, und also Zwang auszuüben, obwohl die Arbeitsziele und die eigenen Überzeugungen doch etwas anderes verlangen?

Diejenigen Entwicklungshelfer, die in dieser Lage voller Engagement zu intensiven Kontrollen tendierten, begannen schnell, in allen Zinderois entweder Kinder oder Diebe zu sehen und überall die Unfähigkeit oder Unaufrichtigkeit derer zu wittern (und dann auch aufzuspüren), denen sie doch eigentlich Partner sein wollten. Eine Mitarbeiterin einer lokalen Nichtregierungsorganisation beschrieb diese Entwicklungshelfer so: „*Ba su son munahuci – amma karambani gare su*" – „sie mögen

keine Heuchelei (keinen Verrat) – aber sie mischen sich (immer) in Dinge ein, die sie nichts angehen." Indem diese Entwicklungshelfer erbittert für die Realisierung ihrer Vision partizipativer Entwicklungszusammenarbeit kämpften, für eine Form des Kontaktes also, in der sich alle Beteiligten gleichermaßen für die gemeinsame Arbeit an der Entwicklung engagieren, verweigerten sie ihrem Gegenüber gleichzeitig eine eigene Position. Dabei kann ein solcher Kampf um Gerechtigkeit und um die „richtige" Form der Entwicklungskooperation nicht nur so weit gehen, dass eine entsprechend strikte Person öffentlich angefeindet wird, sondern dass man ihr – wie dies in Zinder kurz vor meiner Forschung tatsächlich auch geschehen ist – sogar mit der Ausweisung droht, sollte sie sich nicht an die formalen Grenzen ihres Arbeitsauftrages halten. Sich derart intensiv und bis zur Verzweiflung leidenschaftlich mit seinem Gegenüber auseinanderzusetzen und ihm auf diese Weise vermitteln zu wollen, wie man sich eine angemessene Beziehung vorstellt, hat allerdings weniger eine Veränderung der Beziehung oder Lösung eines Problems zur Folge als vielmehr ein Gefühl der Ohnmacht. Gerade aufgrund des großen Engagements für die Ziele der Entwicklung widersprechen die Handlungen dieser Entwicklungshelfer dem wesentlichsten ihrer Ziele, die anderen nämlich davon zu überzeugen, Partner im gemeinsamen Interesse an der Entwicklung zu sein.

Andere Entwicklungshelfer neigten eher dazu, die eigenen, individuellen Interessen in den Vordergrund der Überlegungen zu stellen, anstatt sich an Fragen nach Gerechtigkeit und dem Sinn der Arbeit aufzureiben, schließlich hänge an der Arbeit mit lokalen Nichtregierungsorganisationen ja doch auch der eigene Arbeitsplatz – auch dann, wenn man sie eigentlich für überflüssig hält. „Les ONG à Zinder? – C'est la masquerade! C'est un jeu ici!" Doch wenn die Einheimischen dieses Spiel spielen wollten, dann könnten das auch die Entwicklungshelfer, so jedenfalls äußerte sich einer von denjenigen, die sich dafür entschieden hatten, sich als emotionslose Spieler zu geben. Diese Entwicklungshelfer verzichteten also scheinbar darauf, ihre Probleme in beruflichen interkulturellen Kontakten lösen oder Positionen verstehend vermitteln zu wollen, und versuchten stattdessen, den Berufsalltag zu handhaben, ohne sich dabei in zu viele Gedanken um die Probleme der Zusammenarbeit zu verstricken. Der in diesem Kontext praktizierte pragmatische Rückzug in die Formalien der Arbeit und die technischen Vorgaben des Kontaktes zu den Nichtregierungsorganisationen äußerte sich zum Beispiel darin, dass Entwicklungshelfer ihre eigene Toleranz sowie ihren Realismus und ihre strategischen Fähigkeiten im Umgang mit den „Partnern" betonten und hervorhoben, dass sie diesen Job eben erledigten, wie man jeden anderen Job auch erledigen würde. Auch professionelle Gelassenheit ist also eine Position, durch die man versuchen kann, den dilemmatischen Kontaktsituationen zumindest innerlich zu entfliehen. Doch selbst wenn sich Entwicklungshelfer auf ein rein technisches Verständnis der Zusammenarbeit zurückziehen, ist den meisten dabei doch immer bewusst, dass Partizipation eigentlich auch die verstehende Interaktion zwischen Subjekten fordert und sie daher einer wesentlichen moralischen Vorgabe ihrer Maximen nicht gerecht werden.[217] Diese Ambivalenz drückt sich, wie ich denke,

217 Vgl. dazu auch Elke Donaths Forschungserfahrung mit „Experten" der deutschen Entwicklungszusammenarbeit: Sie schreibt, dass „hinter einer geglätteten Fassade der Prä-

beispielsweise in der trotzigen Ironie aus, die viele Bemerkungen über die eigene Arbeit und die Nigrer charakterisieren, oder in solchen Bemerkungen, die demonstrative Gelassenheit ausdrücken sollen: „I'm not here to save the Niger" oder „C'est ne pas moi qui est ici pour se développer." Aber auch die widersprüchlichen Aussagen, die „das Lokale" loben und zugleich dafür kritisieren, dass es nicht so funktioniert, wie die Entwicklungshelfer sich das denken, weisen auf ungelöste Dilemmata hin, und häufig hörte ich beispielsweise Aussagen wie diejenige einer deutschen Entwicklungshelferin „die Einheimischen wissen selbst viel besser, wie sie sich gut organisieren können, ich bin da ganz überflüssig" – um im weiteren Verlauf des Gesprächs dann jedoch zu dem Schluss zu kommen: „Wenn man die aber alleine machen lässt, machen sie gar nichts und nehmen nur das Geld."

Der vorangehende Abschnitt sollte nochmals verdeutlichen, dass Entwicklungshelfer in Zinder nicht nur in ihren nichtberuflichen interkulturellen Kontakten, sondern auch im Rahmen ihrer beruflichen Kontakte zu Nigrern versuchen, den Maximen des Dogmas der Partizipation zu folgen, und dass diese Versuche ebenfalls in Dilemmasituationen und in denselben – wenn auch oft weniger unmittelbaren – Reaktionen resultieren. Denn auch in der Interaktion mit nigrischen Kollegen oder „Zielgruppen" erleben die Entwicklungshelfer, dass sie nur eingeschränkten Erfolg dabei haben, ihre Vorstellungen vom Kontakt in die Kontaktsituation tatsächlich auch einzubringen. Die Ursache dafür sehe ich darin, dass die Entwicklungshelfer zum einen weniger gut in der Lage, zum anderen – und das ist wesentlicher – oft auch nicht willens sind, die Beziehung zu ihren lokalen Kontaktpersonen zu verhandeln, da sowohl Inhalte der Beziehung als auch die Formen des Umgangs mit diesen Beziehungen bereits als Handlungsnorm vorgeschrieben sind – in den nichtberuflichen und in den beruflichen Interaktionskontexten gleichermaßen.

Anliegen dieses Buchs war es zu zeigen, dass eine Auseinandersetzung mit der Interaktion und der Art der Interaktion zwischen Entwicklungshelfern und Zinderois einen Beitrag zu einem besseren Verständnis jener komplexen „Entwicklungs"-Beziehungen leisten kann, die zwischen denen entstehen, die direkt oder indirekt an „partizipativer Entwicklung" teilhaben oder teilhaben sollen. Indem ich die spezifische Ethik des Fremdverstehens hervorhob, die durch das Dogma der „Partizipation" vermittelt wird, und das schwierige Verhältnis zwischen den paradoxen Handlungsidealen und der Handlungspraxis der Entwicklungshelfer ansprach, verwies ich auf die in der akademischen Literatur nicht ausreichend berücksichtigten Handlungsprobleme der europäischen Entwicklungshelfer vor Ort, die sich aus dieser Sicht als praktische Probleme des Fremdverstehen darstellen und die – als prinzipielle Probleme – sowohl in nichtberuflichen als auch in beruflichen Kontakten eine grundlegende Rolle spielen.

sentation erfolgreicher Fachlichkeit, im Gespräch mit diesen Personen deutliche Verwerfungen und Brüche zu erkennen waren, die auf ungelöste Konflikte verwiesen. Die ausgewiesenen Kompetenzprofile und die beobachteten individuellen Lebensbewältigungsstrategien klafften häufig auseinander" (Donath 2004: 8).

Interkulturelles Verstehen am Ende

Am Ende dieses Buches, das sich mit dem paradoxen Dogma der Partizipation, mit den Dilemmata, die sich aus diesem paradoxen Dogma ergeben, mit den aus diesen Dilemmata resultierenden Interaktionsproblemen der Entwicklungshelfer in Zinder und mit den Formen ihres Verhaltens in Dilemmasituationen befasste, bleibt nun also die Frage, welche allgemeineren Schlussfolgerungen man aus alledem auch für die „Entwicklungshilfewelt", ihre Verfahren und Probleme ableiten kann. Eine der Schlussfolgerungen, die ich ziehen möchte, hängt dabei mit dem „Wohlbefinden" der Entwicklungshelfer zusammen: Seit frühen *Human-Resources*-Studien weiß man, dass Menschen engagierter arbeiten, wenn sie sich einigermaßen zufrieden fühlen und wenn weder im Arbeits- noch im Privatleben allzu viele Spannungen bestehen. Eine andere Schlussfolgerung hat mit meiner Feststellung zu tun, dass „partizipative Entwicklung" als Modell des Fremdverstehens ein nur wenig praktikables Modell ist, um die Komplexität interkultureller Interaktionsprozesse zu handhaben.

Zum ersten Punkt, der Zufriedenheit im Arbeits- und Privatleben, möchte ich hier nur anmerken, dass das Erleben von Dilemmasituationen, in denen das Eigene und das Fremde unvermittelbar und Probleme unlösbar scheinen, eigentlich aber doch vermittel- und lösbar sein sollten, weder der Zufriedenheit der Entwicklungshelfer noch der Qualität ihrer Arbeit zuträglich ist. In interkulturellen Kontakten erlebte Frustrationen, den Verlauf dieser Kontakte betreffend, wirken sich – egal, ob diese nun beruflicher oder nichtberuflicher Natur sind – auf das Verhalten im Kontakt insgesamt aus. Die Erfahrung, dass die hochgesteckten Ansprüche der Entwicklungshelfer an Fremdverstehen und interkulturelle Interaktion nicht zu realisieren sind, hemmt sowohl die Arbeitsmotivation als auch die Motivation zur tatsächlichen Auseinandersetzung mit den „Fremden", zum Beispiel in multikulturellen Teams (vgl. auch Donath 2004, vor allem Teil V). Dies bedeutet, dass sich Probleme wie die beschriebenen in interkulturellen Kontakten negativ auf Arbeitsmotivation und Engagement der Entwicklungshelfer auswirken können, natürlich vor allem dann, wenn ihre Konsequenz der Rückzug aus den Kontakten ist. Es leidet also die Qualität der Arbeit, gerade weil partizipative Entwicklungszusammenarbeit ja eigentlich auch als Interaktion zwischen Subjekten, das heißt, als eine Form der Auseinandersetzung mit dem Fremden definiert wird.

Die zweite Schlussfolgerung hängt zwar direkt mit dem obigen Punkt zusammen, ist in Bezug auf das Dogma der Partizipation und das darin implizierte Verstehensmodell jedoch allgemeiner. Denn wenn dieses Dogma für Entwicklungshelfer in der Praxis eher hinderlich als „zielführend" ist, und wenn es sie ihre Interaktionen nur selten „als Bereicherung erfahren" lässt – wie der Psychologe Thomas das angestrebte Ziel interkultureller Kontakte beschreibt (Thomas 1996a: 14) –, dann erschiene es, sofern die Entwicklungsorganisationen (und Geldgeber) mit „partizipativer Entwicklung" mehr als eine rhetorische Hülse oder eine politische Utopie meinen, als Konsequenz aus dem bis hierher Dargestellten sinnvoll, dieses Modell interkulturellen Verstehens so zu gestalten, dass es sich wenigstens prinzipiell auch in Handlung umsetzen lässt. Das hieße, dass die Auseinandersetzung mit interkulturellem Kontakt und Entwicklung nicht allein an verdinglichten „zu Entwickelnden", ethisch begründeten Hoffnungen und politischen Forderungen zu orientieren wäre, sondern auch daran, was in der Praxis realistischerweise über-

haupt umsetzbar ist. Ein solcher Zugang würde allerdings den Versuch voraussetzen, Verstehensvorgänge und Partizipationsprozesse nicht nur normativ, sondern eben auch empirisch anzugehen und sie in vielschichtigere Überlegungen zum Thema Fremderleben und Fremdverstehen einzubinden, die auch die Grenzen interkulturellen Verstehens oder die Möglichkeiten bleibenden Nichtverstehens bedenken. Denn nimmt man die Idee der partizipativen Entwicklung ernst, müsste man Entwicklungshelfer auch darin unterstützen, mit Konfliktlinien zurechtzukommen, die sich nicht im Konsens beseitigen lassen und die jederzeit wieder als Konflikt aufbrechen können – weil es illusorisch ist, davon auszugehen, „Verstehen" könnte (und müsse) grundsätzlich immer in „Übereinstimmung" münden.

Verstehen oder Verständigung?

Betrachtet man die dem Modell interkulturellen Verstehens inhärenten Probleme, scheint insgesamt die Frage berechtigt, inwieweit diese Form des Fremdverstehens mit dem ethischen Fernziel der Konstruktion einer gemeinsamen interkulturellen Wirklichkeit („Interkulturalität") in der Entwicklungszusammenarbeit denn überhaupt nötig ist. Kurt Röttgers, Professor für praktische Philosophie, hebt beispielsweise die „Produktivität des Missverständnisses" hervor und wendet sich damit gegen das „konsenserpichte gegenseitige Verstehen" (Röttgers 1997: 181).[218]

218 Röttgers Stellungnahme steht im Kontext seiner Hermeneutikkritik, um deren Verstehensbemühungen und Konzepte es hier im Grunde ja auch geht – wenngleich in einem Kontext, in dem diese Verstehensbemühungen dann in der Praxis mit unverrückbaren Zielen in Einklang gebracht werden sollen. Seiner Deutung, dass Verstehen im hermeneutischen Sinne stets mit Konsensorientierung und der Vereinnahmung des Fremden einhergehen muss, möchte ich so nicht folgen. Die Kritik, dass hermeneutisches „Verstehen" die Fremdheit des Fremden im Eigenen auflöse und dabei Fremdes angeeignet oder aufgehoben werde, ohne „das Eigene" jedoch zu verändern (eine Kritik, die sich oft an Gadamers Begriff der Horizontverschmelzung aufhängt), ist vielfach geäußert worden, wie zum Beispiel von Emmanuel Lévinas oder Jacques Derrida (vgl. zur Hermeneutikkritik in diesem Sinne auch Därmann 1996 und Waldenfels 1997; zur Hermeneutik Angehrn 2004). Diese Richtung der Kritik wurde vor allem auch durch die ethnologische Frage nach dem „Fremden" und die Reflexion des ethnologischen Verstehensprozesses inspiriert. Wohl schenkt die Hermeneutik dem Verständnis und dem Verständlichen mehr Aufmerksamkeit als dem Unverständlichen, und doch existieren auch in dieser Tradition Zugänge, die Verstehen nicht als Form der Aneignung und Überwältigung begreifen, sondern die Notwendigkeit des Fremdbleibens für den Verstehensprozess ebenso hervorheben wie die Möglichkeit der Horizonterweiterung und der Reflexion von Fremderfahrung und des Verstehensprozesses; Vgl. mit Bezug zur Ethnologie beispielsweise Heike Kämpfs Aufarbeitung solcher Zugänge und ihren eigenen an Plessner orientierten Ansatz (Kämpf 2003) siehe unten, oder auch Karl-Heinz Kohls Position, Fremdheit als „methodisches Prinzip" zu begreifen (Kohl 1993: 95), oder Clifford Geertz, dessen berühmte Aussage, dass das Fremde zu verstehen (hier im Sinne von „zu interpretieren") dazu beitragen soll, das menschliche Diskursuniversum zu vergrößern („the aim of anthropology is the en-

Doch nicht nur können auch Missverständnisse konstruktiv sein, Alltagsverstehen läuft meist sowieso weniger auf ein „Verstehen" als auf ein „Sich-Verständigen" hinaus (Schiffauer 2002). Sich zu „verständigen" oder sich „konstruktiv misszuverstehen" bedeutet dabei, dem Zweck der jeweiligen Begegnung zu folgen, pragmatisch davon auszugehen, dass man sich bereits in einer gemeinsamen Wirklichkeit bewegt, und das Grübeln darüber, was ein Gegenüber gemeint haben könnte, bereits an dem Punkt wieder abzubrechen, an dem man meint, in Hinblick auf die jeweils gegebene Situation ausreichend viel verstanden zu haben (Schiffauer 2002: 234). Damit ist genau diejenige Form des Fremdverstehens beschrieben – genauer: der Verständigung mit dem Anderen – der sich die Entwicklungshelfer in Zinder gegenübersahen.

Wenn also die Möglichkeit besteht, dass die Entwicklungshelfer sich mit ihren lokalen Kontaktpartnern verständigen können, und wenn „Verständigung" ein praktikableres Modell darstellt, sich mit den – nicht mehr mit dem – Fremden auseinanderzusetzen, ist dann der hochgesteckte und darüber hinaus auch noch paradoxe Anspruch an interkulturelles Verstehen, wie er sich im Modell der Partizipation widerspiegelt, in der Entwicklungszusammenarbeit überhaupt notwendig? Denn die Arbeit innerhalb der Projektbüros scheint ja weitestgehend auch auf der Basis von Verständigung oder, wie Rottenburg dies nennt, über das technische Spiel im angenommenen Metacode zu funktionieren. Daraus nun allerdings abzuleiten, man könnte die Entwicklungsarbeit mit „Zielgruppen" letztlich in einem zweckrationalen Arbeitsverständnis aufgehen lassen, sie allein als „Transformation von Objekten" nach einem vorher festgelegten Muster definieren (Spittler 2003: 327) und „Partizipation", wenn überhaupt, als formale organisatorische Bedingung verstehen, durch die zudem die moralischen Bedürfnisse der Öffentlichkeit bedient werden, ginge meines Erachtens doch weit über das Ziel hinaus. Denn weder scheinen, betrachtet man die vergangenen Jahrzehnte der Entwicklungskooperation, und nicht nur die in Niger, die „Verständigungsprozesse" tatsächlich eine „Entwicklung" vorangebracht zu haben, noch scheinen die zahllosen Missverständnisse wirklich „konstruktiv" gewesen zu sein – zumindest jedenfalls nicht, was das Ziel angeht, die Verbesserung (Transformation) der Lebenssituation der „Zielgruppen" zu erreichen.

Wenn Entwicklungskooperation also nicht in einer Verfeinerung bürokratischer Verfahrensprinzipien für bisweilen unklare Ziele wie „Entwicklung" und organisatorische Ziele wie den Erhalt des Entwicklungssystems selbst aufgehen soll, so ist eine Ethik des Anerkennens von Differenz und des Vermittelns durch Konsens sicherlich nötig – nur müsste sie eben auch als eine solche reflektiert werden. Denn eine Ethik des Fremdverstehens lässt sich schließlich nicht einfach darauf reduzieren, dieses Fremdverstehen als Universalie zu betrachten, die ihre Normativität aus der Prämisse zieht, dass letztlich doch alle Menschen gleich sind, und damit impliziert, „Fremdes" existiere nur im Sinn einer noch nicht verstandenen Anders-

largement of the universe of human discourse" (Geertz 1975[1973]: 14)), man als Aufruf zur Pluralisierung und nicht zur Einmütigkeit der Lesarten verstehen kann.

heit[219]. Worum es an dieser Stelle also geht, ist ein Verstehensmodell, das Fremdes nicht nur relational versteht und in den Kategorien des Eigenen aufzulösen versucht, sondern es tatsächlich auch „fremd" belassen kann. Dabei würde dann das Fremde nicht lediglich als noch nicht verstandenes, verobjektiviertes Anderes konstruiert werden, vielmehr müsste dann die Erfahrung von Fremdheit als essentieller Teil von Verstehensbemühungen begriffen werden – als Erfahrung der Irritation, der nicht endgültigen Bestimmbarkeit und des Nichtverstehens (vgl. Kämpf 2003: u.a. 283 und 284f.). Es handelt sich um eine Idee des Verstehens, für die der Verstehensprozess sowohl umfasst zu reflektieren, welche (normativen) Bezugnahmen das eigene Verstehen und das der anderen leiten, als auch sich darüber klar zu werden, inwieweit man selbst den Zielen und den Interaktionsformen der anderen folgen will, nicht folgen will oder nicht folgen zu können glaubt. Ein an einer solchen Konzeptionalisierung interkulturellen Verstehens orientierter Zugang zur Entwicklungspraxis würde folglich nicht an dem Versuch ansetzen, das Ideal des Verstehens vollständig zu verwerfen. Entsprechend soll es in den nun folgenden Überlegungen zu einem anderen Verstehensmodell auch nicht darum gehen, die Idee der Partizipation als ethisches Anliegen zu dekonstruieren. Es gilt jedoch, ein Verständnis von „partizipativer Entwicklung" als einer praktischen Form interkulturellen Verstehens zu skizzieren, das den Anforderungen der Entwicklungshelfer näher kommt, indem es die Möglichkeit des Scheiterns von Partizipations- oder Verstehensbemühungen zulässt, das also ermöglicht, wie Heike Kämpf es (ohne Bezug zur Entwicklungskooperation) formuliert, Fremdes fremd und den Verstehensprozess unabgeschlossen zu halten (vgl. Kämpf 2003: 248).

Die Möglichkeit bleibenden Nichtverstehens

Das Modell interkulturellen Verstehens, wie es sich im Dogma der Partizipation zeigt, geht zwar von unterschiedlichen Stufen des Verstehens aus, begreift das Verstehen des Fremden letztlich aber als prinzipiell abschließbaren Prozess, in dessen Verlauf Nichtverstehen und Fremdheit (als Auslöser des Nichtverstehens) im Konsens zwischen Eigenem und Fremdem beseitigt werden kann. Den Verstehensprozess auf diese Weise zu konzipieren, also zu unterstellen, das Fremde ließe sich einerseits als Möglichkeit zur Ergänzung oder Ausdehnung des Eigenen betrachten, andererseits jedoch zugleich davon auszugehen, dass in einer solchen „bereichernden" Vermittlung des Eigenen und des Fremden beide ihre Eigenarten beibehalten könnten, impliziert allerdings – weil das Fremde auf diese Weise gleichzeitig fremd bleiben und dem Eigenen einverleibt werden soll –, dass das Fremde von vornherein überhaupt nie eigentlich fremd war, denn nur dann lässt es sich in einem „gemeinsamen Konsens" auflösen. „Verstanden haben" wird auf diese Weise also mit Übereinstimmung oder der gelungenen Synergie (Fusion) zwischen dem Eigenen und dem Fremden gleichgesetzt, wobei dies aber eben vor-

219 Dieter Mersch (1997: 43f.) bevorzugt gleich von einer „Ethik des Anderen", zu sprechen, die ganz mit den inkorporierenden, neutralisierenden Anmaßungen des Verstehens bricht.

aussetzt, dass zwischen beidem im Grunde von vorneherein gar kein wirklicher Unterschied bestand, sondern bestenfalls Missverständnisse herrschten.

In einer solchen Konzeption „interkulturellen Verstehens", auf der nun eben auch das Dogma partizipativer Entwicklung beruht, werden die Eigenart der Fremden und die Anerkennung ihrer Differenz zu bloßen rhetorischen Strategien, die lediglich noch der Weiterentwicklung und Durchsetzung des eigenen Entwicklungsmodells zu dienen scheinen.[220] Differenz und Fremdheit sind hier letzten Endes nicht mehr als sie selbst von Interesse, sondern werden, indem über sie gesprochen wird, zu einer Gegebenheit, die jenseits der eigentlichen Interaktion verortet ist, so wie dies beispielsweise auch für die sogenannten „soziokulturellen Faktoren" gilt. Die Arbeit ist dann nur technisches Spiel, das die vermeintlich gemeinsame objektive Wirklichkeit außerhalb der beteiligten Subjekte bestätigen hilft (vgl. Rottenburg 2002). Die Möglichkeit des Scheiterns der Verstehensbemühungen ist in einem solchen Verstehensmodus prinzipiell nicht mehr gegeben, denn hier findet eine Interaktion von Subjekten und damit eine Form des „Verstehens" gar nicht mehr statt, in der Alterität, Alienität und die Grenzen des Verstehens erfahren oder gegen das eigene Verstandenwerden Einspruch erhoben werden könnte. Als etwas, das tatsächlich fremd bleibt, spielt „das Fremde" hier keine Rolle, da es von vornherein nicht als etwas Eigenständiges, sondern als dem Eigenen grundsätzlich kompatibel gedacht wird und damit also lediglich als Idee des Ergänzens des Eigenen von Bedeutung ist (vgl. dazu auch Mersch 1997, Rottenburg 2006, Schäffter 1991). „Verstehen" reduziert sich in diesem Kontext wesentlich auf die abstrakte Wertschätzung von Differenz, die das „Fremde" dabei allerdings als etwas festschreibt, das im Sinne des Eigenen anerkennenswert ist und sich diesem Eigenen vor allem passgenau einverleiben lässt.

Nun erwies es sich aber in den tatsächlichen interkulturellen Kontakten in Zinder, dass die Fremdheit der Fremden für die Entwicklungshelfer keineswegs etwas war, über das sie verfügen oder das sie erklären und problemlos mit ihren eigenen Zielen und Ansichten hätten vermitteln können, ohne in ihren eigenen Vorstellungen, Normen und Handlungsmöglichkeiten betroffen zu sein. Vielmehr erfuhren sie in der Interaktion mit den Zinderois eine Art von Fremdheit, die sich nicht integrieren ließ, die sich der generalisierenden, endgültigen Bestimmung ebenso verweigerte wie der ultimativen Konfliktlösung im Konsens (vgl. Brenner 2003: 53). Die praktischen Probleme, die sich für die Entwicklungshelfer in der Auseinandersetzung mit dieser sich aufdrängenden „Fremdheit" ergaben, sind dabei allerdings nicht ausschließlich Folge des Dogmas der Partizipation und damit des paradoxen Modells des Fremdverstehens, sondern auch der Art und Weise, wie die Zinderois mit der Differenz ihrer Gäste umgehen – der Tatsache also, dass die Nigrer mit einem anderen Modell des Verstehens an sie herantraten, das im Bezugsrahmen der Entwicklungshelfer keinen Platz fand. Denn anders als die Entwicklungshelfer erschienen die Zinderois sehr viel pragmatischer im Umgang mit der von ihnen erlebten und gedeuteten Differenz: Weniger betonten sie die Norm des Anerkennens von Fremdem oder dessen bereichernden Charakter als vielmehr in den einzelnen interkulturellen Interaktionen ihre Zwecke zu verfolgen. Die lokalen Kontaktpartner deuteten die Entwicklungshelfer vor allem als in sozialer Hin-

220 Vgl. auch Schäffter 1991: 35 zu diesem Modus des Verstehens.

sicht andere, betrachteten sie damit aber eben auch als alltägliche Interaktionspartner, was ihnen erlaubte, den Entwicklungshelfern soziale Rollen und Status zuzuweisen und mit ihnen um deren situative Erfüllung zu verhandeln. Im Vordergrund stand hier also nicht zuerst die Differenz zum anderen, sondern die soziale Beziehung, die zu dem differenten anderen geknüpft werden kann, während im Sinne der partizipativen Ethik des Fremdverstehens Differenz die vorgängige Annahme ist, von der ausgehend dann die soziale Beziehung konstruiert werden soll.

Bedenkt man also das, was die Philosophin Heike Kämpf die „massive Praxisrelevanz von Verstehenskonzepten" nennt (Kämpf 2003: 380), erscheint es sinnvoll, Verstehen nicht mehr nur aus der normativen Perspektive des Verstehen-Sollens zu beleuchten, sondern die tatsächliche Verstehenspraxis zwischen den Entwicklungshelfern und ihren Kontaktpartnern in den Mittelpunkt der Überlegungen zu rücken. Interkulturelles Verstehen würde dann nicht mehr nur als in ethischer Hinsicht erwünschter Weg der Konsensfindung gedacht werden können (oder müssen), sondern als ein reflexiver Prozess, der versucht, auch „dem Anders-Verstehen anderer näher zu kommen" (Kämpf 2003: 343). Der Weg zu diesem Ziel liegt also nicht in der Orientierung an einem „Dogma", sondern in einer Auseinandersetzung mit den Gegebenheiten der Interaktion: „Die Verständigungspraxis selbst rückt damit in den Vordergrund der Reflexion auf den Geltungsanspruch des Verstehens und wird nicht länger als Mittel zum Zweck (Konsens, Einverständnis) betrachtet." (Kämpf 2003: 379) Das, was dabei dann als „richtiges" Verständnis erscheint, entsteht nach Kämpf weder durch den Bezug auf die angenommene Relativität aller Deutungen noch auf die einer angenommenen Wahrheit, sondern liegt in der Verständigungspraxis selbst, in der der „Fortgang des Streits, nicht seine Stilllegung" (Kämpf 2004: 379) angestrebt wird. Es geht also darum, Verstehen als Vollzug zu denken, als einen offenen Prozess, der auch die Infragestellung der eigenen Verstehensanstrengungen zulässt und der berücksichtigt, dass das Fremde sich nicht völlig nostrifizieren lässt und dies für den Verstehensprozess auch nicht notwendig ist (Kämpf 2003: 379f., Rottenburg 2006). Wesentlich ist demnach, Fremdverstehen immer auch als Umgang mit Fremden zu denken und nie nur als eine Form der Fremd- und Selbstdeutung aus der Distanz. Diese Sichtweise würde dann aber eben auch danach verlangen, die eigenen Bezugspunkte des Verstehens, hier also das Dogma der Partizipation, zur Debatte zu stellen oder zumindest deren präskriptiven Charakter und die diesem zugrunde liegende, als universal postulierte Ethik offenzulegen (ebenso wie den politischen Kontext, in dem das Dogma steht und durch den dessen Geltungsanspruch und Gültigkeitsbereich definiert wird).

In der interkulturellen Begegnung sind Entwicklungshelfer praktisch gefordert, die Begrenztheit und Bedingtheit des eigenen Verstehens zu erkennen und vom Eigenen abweichende Formen des Umgangs zu erleben. Für die Entwicklungshelfer wäre daher ein Bezugsrahmen und Verstehensmodus vonnöten, der ihnen zugesteht, ihren Handlungsspielraum situativ zu verändern, also Positionen zu revidieren oder Dissens und damit Fremdheit zulassen zu können. Zwar müssen Entwicklungshelfer grundsätzlich Dissens und Differenz aushalten, doch fiele ihnen dies fraglos leichter, wenn sie durch eine offenere Idee von interkulturellem Verstehen mehr Handlungsfreiheit gewännen, anstatt durch die „Tyrannei" (Cooke und Kothari 2001) des Dogmas partizipativer Entwicklung in dilemmatische Situationen ohne konsistente Handlungsoption gezwungen zu werden. Möchte man im

Rahmen der interkulturellen Zusammenarbeit Vorstellungen, Praktiken und Ziele verhandeln, ist geistiger und institutioneller Spielraum nötig, um aktiv mit den Zuweisungen der anderen umgehen zu können. Ist dieser Spielraum jedoch nicht gegeben (sondern durch Dogmen eingeschränkt), bleibt den Entwicklungshelfern nur die Möglichkeit, sich anderweitig aus den dilemmatischen Konstellationen zu befreien: Sie ziehen sich von Kontakten zurück, erledigen ihre Arbeit im Sinne des technischen Spiels und beanstanden das Handeln der Nigrer *off record*, wenn sie als Entwickler „unter sich" sind. Einen in diesem Sinn weiteren Spielraum würde ein Modell partizipativer Entwicklung (oder interkulturellen Verstehens) bieten, das seine eigene Bedingt- und Begrenztheit stärker reflektiert und sowohl die Unabschließbarkeit des Verstehensprozesses betont als auch klar zwischen ethischen Grundlagen, normativen Prämissen, methodischen Instrumenten und inhaltlichen Zielen der Partizipation (beziehungsweise des Fremdverstehens) unterscheidet.

Dies alles – und das möchte ich an dieser Stelle betonen – bedeutet nicht, die ethische Dimension der Entwicklungszusammenarbeit sei prinzipiell zu verwerfen und jegliches Ideal von konsensorientiertem Verstehen gälte es zurückzuweisen. Es nähme dem Handeln der Entwicklungshelfer vor Ort jedoch viel von seiner Widersprüchlichkeit, würde man im Sprechen über Partizipation oder interkulturelles Verstehen die Ethik des Umgangs mit dem Fremden nicht mit der empirischen Ebene des tatsächlichen Verlaufs der Kontakte vermengen. Nicht dass Ethiken in der alltäglichen Praxis keine Rolle spielen würden, doch scheint es sinnvoll, in der Rede von „Partizipation" klarer zwischen dem Ideal eines guten und gerechten Zusammenarbeitens und den jeweiligen Interaktionen zu unterscheiden.

Die Verstehenspraxis in den Blick zu nehmen ist dabei aber keinesfalls gleichbedeutend damit, Verstehen in strategischen und „politischen" Momenten interkulturellen Interagierens auflösen zu wollen. Vielmehr gälte es auch dann, wenn die Praxis des Verstehens in den Vordergrund gerückt wird, die kulturelle Gebundenheit jeglichen Handelns zu berücksichtigen, die eben auch dann in der interkulturellen Interaktionssituation wirkt, wenn zielorientiert eigene Interessen vertreten werden. Mithin geht es um ein Modell des Verstehens, das zum einen die Existenz verschiedener kultureller Verstehensmodi als Teil der interkulturellen Verstehenspraxis betrachtet, und das zum anderen in Fremdheit nicht nur eine auflösbare Differenz zu sehen bereit ist, sondern die Möglichkeit eines bleibenden Nichtverstehens zumindest prinzipiell einräumt, dem Fremden also einen autonomen Eigenwert zugesteht, den es – jenseits eines Bezugs zum Eigenen – besitzt. Da es sich hier dann nicht mehr um einen zielgerichteten Prozess der Auflösung von Fremdheit in Eigenheit handelt, würde Fremdverstehen (ebenso wie partizipative Entwicklung) dann als unabschließbarer und experimenteller Prozess betrachtet werden müssen. Das Andere, das anders bleibt (Mersch 1997: 28 und 35f.), das Fremde also, würde dann auch nicht als Misserfolg oder interkulturelle Inkompetenz des Verstehenden gedeutet werden müssen, sondern als eine Möglichkeit der Verstehenspraxis, die prinzipiell immer vorhanden ist – natürlich auch im ethnologischen Verstehen.

Verstehensmodelle als kulturelle Modelle?

Jedes Verstehensmodell impliziert also praktisch-ethische Vorgaben für den „richtigen" Umgang mit dem Fremden oder Anderen, die Anerkennung der Fremden als Fremde oder als Gleiche beispielsweise, ihre besondere Wertschätzung oder ihre Exklusion. Diese Normativität erlangen Verstehensmodelle nicht, weil sie Ausdruck allgemeiner anthropologischer Grundformen des Fremdverstehens wären, sondern weil sie in jeweils spezifischen kulturellen Kontexten zu Modellen des Handelns werden, also als Modelle von und für das Zusammenleben „kultiviert" werden. Die Bedeutung dieser Modelle kann dann von Dritten, wenn diese es wünschen, „in Erfahrung gebracht" (Gottowik 2004: 167) werden (was aber eben nicht auch deren Übernahme bedeuten muss). Modelle des (Fremd-)Verstehens sind also insofern kulturell, als sie über eine spezifische Situation hinaus für die betroffenen Menschen Bedeutung erlangen und in der sozialen Interaktion im Zusammenspiel mit lokalen Bedingungen immer wieder Gestalt annehmen, wobei diese Gestalt der Norm des Modells weniger entsprechen muss, als dass sie sich vielmehr mit dieser auseinandersetzt, wodurch die Performanz selbst wieder verändernd auf die Normen rückwirken kann.[221] Das „Inter" des „Interkulturellen", um das sich dieses Buch ja dreht, ist damit nicht durch die „Außenposten" zweier statischer homogener Einheiten („Kulturen") festgelegt, ist aber eben auch kein beliebiges Produkt situativer Zuweisungsprozesse – es kann von den Akteuren immer nur so weit ausgestaltet werden, wie dies ihre jeweiligen, zum Teil selbst begrenzten, zum Teil vorgegebenen, Handlungsspielräume auch zulassen.

Hier nun bin ich an dem Punkt angelangt, an dem sich der in der Einleitung begonnene Bogen schließen und mich nochmals darauf zurückkommen lässt, weshalb ich die in dieser Arbeit behandelte Differenz als „kulturelle" deutete und die Kontakte zwischen Entwicklungshelfern und der lokalen Bevölkerung Zinders als „interkulturelle" beschrieb. Der Grund ist, dass es meiner Ansicht nach wesentlich zu kurz greift, kulturelle Differenz lediglich im Kontext strategischer Zuschreibungsprozesse zu beleuchten und jegliches Sprechen über „Kultur" sofort des Essentialismus zu bezichtigen, sollte nicht immer gleich auch die Frage geklärt werden, wer wem aus welchen strategischen Gründen welche Differenz zuweist oder aberkennt. Das diesem ausschließlich „politischen" Zugang implizite Verwerfen alles Kulturellen als Kulturelles missachtet nämlich nicht nur, um bei meinem Beispiel zu bleiben, dass Entwicklungshelfer sich in der Begegnung mit ihren lokalen Kontaktpartnern in existentieller und praktischer Hinsicht gefordert sehen, sondern auch, dass sie sich als an bestimmte Vorgaben gebunden erleben – unter anderem an einen bestimmten Verstehensmodus – und dass sie keineswegs den Eindruck haben, die Gestaltung des sozialen Zusammenlebens frei modellieren zu

221 Vgl. dazu zum Beispiel nochmals Röttgers sehr kritische Sicht auf die Hermeneutik als einer ebenfalls kulturell gebundenen Methode des Verstehens fremder Kulturen, die zwar von der harmonischen Relativität aller Kulturen ausgehe, sich dabei aber selbst als Universalie geriere und nicht als „eben eine Methode unserer Kultur" (Röttgers 1997: 180): „Es [das hermeneutische Verstehen] als universelle Methode des Kulturkontaktes auszugeben, ist nichts anderes als ein bloß sich selbst verborgener Kulturimperialismus." (Röttgers 1997: 181)

können (was, wenn auch nicht auf dieselbe Weise, dem Prinzip nach genauso für die Zinderois gilt). Zweifellos ist die Gefahr des unangemessenen Festschreibens von als kulturell benannten Unterschieden immer präsent. Dennoch denke ich, dass das Sprechen von „kulturellen" Formen oder Unterschieden eine Deutungsperspektive darstellt, die es erlaubt, über die Erkenntnis von Zuweisungsprozessen hinaus auch auf den Umstand eingehen zu können, dass Menschen unterschiedliche Lebensformen praktizieren, dass sie diese für gut (oder weniger gut) befinden, dass sie aufgrund ihrer eigenen Lebensform die Differenz anderer Lebensweisen erfahren und bewerten, und dass sie in der Auseinandersetzung mit dieser Andersheit der anderen wiederum die Begrenztheit ihrer eigenen Möglichkeiten erfahren können. Eine solche Deutungsperspektive verschleiert dabei Formen des macht- oder interessegeleiteten Zuweisens kultureller Zugehörigkeiten genauso wenig wie die Frage nach deren Ursachen, versucht aber eben auch darauf zu verweisen, dass für die Handelnden in der Begegnung mit Anderen oder Fremden auch Inhalte und Bedeutungen eine Rolle spielen, an denen sie sich orientieren – wie eben zum Beispiel ein für „richtig" befundener Umgang mit dem Fremden. In diesem Sinne müsste sich eine mögliche interpretative Ethnologie der Entwicklung dann, neben den Handlungsstrategien spezifischer Akteure, verstärkt auch mit den Inhalten beschäftigten, die den Handelnden Grundlage und Gegenstand ihrer Interaktionen sind, sowie mit denjenigen Formen des Verstehens und des Umgangs mit „dem Fremden", die in den Handlungszusammenhängen der „Entwicklungshilfewelt" dominieren.

LITERATUR

Abu-Lughod, Lila, 1991: „Writing against Culture". In: Richard G. Fox (Hg.): *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, 137-162.

AGEE (Arbeitsgemeinschaft Entwicklungsethnologie), 2007: *Ziele der AGEE*. Online: http://www.entwicklungsethnologie.de/ziele.htm (letzter Zugriff 10. 04.2009).

Alber, Erdmute, 2000: „Automobilismus und Kolonialherrschaft". *Paideuma* 46, 279-299.

Alexandre, Pierre, 1970: „Chiefs, Commandants and Clerks. Their Relationship from Conquest to Decolonisation in French West Africa". In: Michael Crowder und Obaro Ikime (Hrsg.): *West African Chiefs. Their Changing Status under Colonial Rule and Independence*. New York: Africana Publishing Corporation; Ile Ife: University of Ife Press, 2-13.

Angehrn, Emil, 2004: *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik.* Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Antweiler, Christoph, 1995: „Ethnologie als gesellschaftlich relevante Humanwissenschaft. Eine Systematisierung praxisorientierter Richtungen und eine Position". *Zeitschrift für Ethnologie* 123(2), 215-255.

Appadurai, Arjun, 1996: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis et al.: University of Minnesota Press.

Arce, Alberto und Norman Long, 1993: „Bridging Two Worlds. An Ethnography of Bureaucrat-Peasant Relations in Western Mexico". In: Mark Hobart (Hg.): *An Anthropological Critique of Development. The Growth of Ignorance*. London und New York: Routledge, 179-208.

Arce, Alberto und Norman Long, 2000: „Reconfiguring Modernity and Development from an Anthropological Perspective". In: Dies. (Hrsg.): *Anthropology, Development and Modernities. Exploring Discourses, Counter-Tendencies and Violence*. London und New York: Routledge, 1- 31.

Arnould, Eric, 1995: „West African Marketing Channels. Environmental Duress, Relationship Management, and Implications for Western Marketing". In: Sherry F. John (Hg.): *Contemporary Marketing and Consumer Behavior. An Anthropological Sourcebook*. Thousand Oaks et al.: Sage, 109-168.

Arnould, Eric, 2000, unpubl.: *Development Paradigms „Lost". Snapshots from Leather Marketing in Niger*. Online: http://thinktank.unl.edu/faculty/earnould/ama01.pdf (letzter Zugriff November 2005).

Asante, Molefi Kete, 2001: „Transcultural Realities and Different Ways of Knowing". In: Virginia H. Milhouse, Molefi Kete Asante und Peter O. Nwosu (Hrsg.): *Transcultural Realities. Interdisciplinary Perspectives on Cross-Cultural Relations*. Thousand Oaks et al.: Sage, 71-81.

Azam, Jean-Paul und Christian Morrisson, 1999: *Conflict and Growth in Africa. Vol. 1. The Sahel*. Paris: Organisation for Economic Co-Operation and Development OECD. (Development Centre Studies).

Azam, Jean-Paul, Catherine Bonjean, Gérard Chambas und Jacky Mathonnat, 1993: *Le Niger. La pauvreté en periode d'ajustement*. Paris: L'Harmattan. (Les cahiers de la bibliothèque du développement).

Baier, Stephen, 1980: *A Economic History of Central Niger*. Oxford: Clarendon.

Bako-Arifari, Nassirou und Pierre-Yves Le Meur, 2001: „Les dynamiques locales face aux interventions de développement". In: Gérard Winter (in Zusammenarbeit mit Jean-Pierre Chauveau, Georges Courade, Jean Coussy, Marc Le Pape und Marc Levy): *Inégalités et politiques publiques en Afrique. Pluralité des normes et jeux d'acteurs*. Paris: Karthala und IRD, 263-277.

Baré, Jean-François, 1997: „Le prêt et le résultat. Eléments d'une chronique de l'évaluation à la Banque Mondiale". In: Jean-François Baré (Hg.): *Regards interdisciplinaires sur les politiques de développement*. Paris und Montréal: L'Harmattan, 49-73.

Bateson, Gregory, Don D. Jackson, Jay Haley und John H. Weakland, 1985[1956]: „Vorstudien zu einer Theorie der Schizophrenie". In: Gregory Bateson, 1985[1972]: *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 270-301.

Bateson, Gregory, 1985[1972]: *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Beck, Alois, 1981: *Theorie und Praxis der „Animation Rurale" im frankophonen Afrika. Ländliche Entwicklung im Departement Zinder (Republik Niger) 1962-1977*. Bochum: Studienverlag Dr. N. Brockmeyer.

Beck, Kurt, 1990: „Entwicklungshilfe als Beute. Über die lokale Aneignungsweise von Entwicklungsmaßnahmen in Sudan". *Orient. Deutsche Zeitschrift für Politik und Wirtschaft des Orients* 31(4), 583-601.

Beckmann, Gabriele, 1997: *Partizipation in der Entwicklungszusammenarbeit. Mode, Methode oder politische Vision?* Hamburg: Lit. (Spektrum. Berliner Reihe zu Gesellschaft, Wirtschaft und Politik in Entwicklungsländern, 47).

Bellers, Jürgen (Hg.), 1988: *Entwicklungshelfer und deutsche Entwicklungspolitik. Eine schriftliche Umfrage und ein Beitrag zur Evaluationsforschung*. (Beiträge zur Politikwissenschaft und Verwaltungswissenschaft, 13/89).

Benedict, Ruth, 2001[1946]: *Chrysantheme und Schwert*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bennett, John W., 1996: „Applied and Action Anthropology. Ideological and Conceptual Aspects". *Current Anthropology* 37(1), 23-53.

Bennett, Milton J., 1998: „Preface". In: Ders. (Hg.): *Basic Concepts of Intercultural Communication. Selected Readings*. Yarmouth: Intercultural Press, ix-xii.

Berger, Wilhelm, Klaus Ratschiller und Ester Ruth Schmidt, 2002: „Begegnung von Fremden". In: Karin Liebhart, Elisabeth Menasse und Heinz Steinert (Hrsg.): *Fremdbilder – Feindbilder – Zerrbilder. Zur Wahrnehmung des Fremden*. Klagenfurt und Celovec: Drava, 183-198. (Publikationsreihe des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur zum Forschungsschwerpunkt Fremdenfeindlichkeit, 5).

Berreman, Gerald D., 1962: *Behind Many Masks. Ethnography and Impression Management in a Himalayan Village*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Bierschenk, Thomas, 2003: *Staat und Nation im postkolonialen Afrika. Ein Forschungsprogramm.* Mainz: Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Universität Mainz. (Arbeitspapiere des Instituts für Ethnologie und Afrikastudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 26).
Online: http://www.ifeas.uni-mainz.de/workingpapers/Staat.pdf (letzter Zugriff 10.04.2009).

Bierschenk, Thomas, Georg Elwert und Dirk Kohnert, 1993: „Einleitung: Entwicklungshilfe und ihre Folgen". In: Thomas Bierschenk und Georg Elwert (Hrsg.): *Entwicklungshilfe und ihre Folgen. Ergebnisse empirischer Untersuchungen in Afrika*. Frankfurt am Main und New York: Campus, 7-39. (Campus Forschung, 684).

Bierschenk, Thomas, Elisabeth Thioléron und Nassirou Bako-Arifari, 2002: *Institutionnaliser la stratégie de réduction de la pauvreté au Bénin*. Mainz: Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Universität Mainz. (Arbeitspapiere des Instituts für Ethnologie und Afrikastudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 3b).
Online: http://ifeas.uni-mainz.de/workingpapers/PRSPf.pdf (letzter Zugriff 10. 04.2009).

Bierschenk, Thomas und Georg Elwert (Hrsg.), 1993: *Entwicklungshilfe und ihre Folgen. Ergebnisse empirischer Untersuchungen in Afrika*. Frankfurt am Main und New York: Campus. (Campus Forschung, 684).

Bierschenk, Thomas und Jean-Pierre Olivier de Sardan, 1998: „Les arènes locales face à la décentralisation et à la démocratisation. Analyses comparatives en milieu rural béninois". In: Dies. (Hrsg.): *Les pouvoirs au village. Le Bénin entre démocratisation et décentralisation*. Paris: Karthala, 11-51.

Bierschenk, Thomas, Jean-Pierre Chauveau und Jean-Pierre Olivier de Sardan, 2000: „Introduction. Les courtiers entre développement et état". In: Dies. (Hrsg.): *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*. Mainz: APAD; Paris: Karthala, 5-42.

Bierschenk, Thomas, Jean-Pierre Chauveau und Jean-Pierre Olivier de Sardan (Hrsg.), 2000: *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*. Mainz: APAD; Paris: Karthala.

Bliss, Frank (Hg.), 1986: *Sozio-kulturelle Faktoren der Entwicklungszusammenarbeit und der Beitrag der Ethnologie*. Bonn: Politischer Arbeitskreis Schulen e.V. (Beiträge zur Kulturkunde, 4).

Blundo, Giorgio und Jean-Pierre Olivier de Sardan, 2003: *La corruption au quotidien en Afrique de l'Ouest. Approche socio-anthropologique comparative. Bénin, Niger, et Sénégal.* Mainz: Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Universität Mainz. (Arbeitspapiere des Instituts für Ethnologie und Afrikastudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 17).
Online: http://www.ifeas.uni-mainz.de/workingpapers/corruption.pdf (letzter Zugriff 10.04.2009).

BMZ (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit), o.J.: *Glossar: "Partizipation"*.
Online: http://www.bmz.de/de/service/glossar/partizipation.html (letzter Zugriff 10.04.2009).

BMZ (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit) (Hg.), 1992: *Soziokulturelle Fragen in der Entwicklungspolitik*. Bonn: BMZ Presse und Information. (Entwicklungspolitik Materialien, 83).

BMZ (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung) (Hg.), 2001: *Armutsbekämpfung. Eine globale Aufgabe. Aktionsprogramm 2015. Der Beitrag der Bundesregierung zur weltweiten Halbierung extremer Armut.* Bonn: BMZ, Referat Entwicklungspolitische Informations- und Bildungsarbeit. (BMZ-Materialien, 106).

BMZ (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung) (Hg.), 2002: *Partizipation in der Entwicklungszusammenarbeit*. Bonn: BMZ, Referat Entwicklungspolitische Informations- und Bildungsarbeit.

BMZ (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung) (Hg.), 2004: *Neue politische Dynamik in Afrika. Positionspapier zur Entwicklungszusammenarbeit mit Sub-Sahara-Afrika*. Bonn: BMZ, Referat Entwicklungspolitische Informations- und Bildungsarbeit.

Bochner, Stephen, 1982: „The Social Psychology of Cross-Cultural Relations". In: Ders. (Hg.): *Cultures in Contact. Studies in Cross-Cultural Interaction*. Oxford et al.: Pergamon, 5-44. (International Series in Experimental Social Psychology, 1).

Böckelmann, Frank, 1999: *Die Gelben, die Schwarzen, die Weißen*. Frankfurt am Main: Eichborn.

Boesen, Elisabeth, 2004: „Identität und Pluralität. Die Fulbe in Zentralniger". *Paideuma* 50, 101-126.

Braun, Gerald, 1992: „Die hilflose Überlegenheit des Experten". In: Dirk Kohnert, Hans-Joachim A. Preuß und Peter Sauer (Hrsg.): *Perspektiven zielorientierter Projektplanung in der Entwicklungszusammenarbeit*. München et al.: Weltforum, 133-139. (IFO-Studien zur Entwicklungsforschung, 22).

Braun, Gerald, 1993: „Entwicklungsexperten. Zwischen Bauern und Bonzen". In: Michael Fremerey (Hg.): *Kultur der Entwicklung. Zur Fragwürdigkeit von Entwicklungsparadigmen*. Frankfurt am Main: IKO, 53-68.

Brenner, Peter J., 2003: *Kultur als Wissenschaft*. Münster et al.: Lit.

Brinkerhoff, Jennifer M., 2002: *Partnership for International Development. Rhetoric or Results?* Boulder und London: Lynne Rienner.

Bronfen, Elisabeth, Benjamin Marius und Therese Steffen (Hrsg.), 1997: *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen: Stauffenburg. (Stauffenburg Diskussion, 4).

Bujra, Janet, 2000: *Serving Class. Masculinity and the Feminisation of Domestic Service in Tanzania*. Edinburgh: Edinburgh University Press. (International African Library, 24).

Carrier, James G., 1999: „People who can be Friends. Selves and Social Relationships". In: Sandra Bell und Simon Coleman (Hrsg.): *The Anthropology of Friendship*. Oxford et al.: Berg, 21-38.

Chambers, Robert, 1983: *Rural Development. Putting the Last First*. London et al.: Longman.

Chambers, Robert, 1995: *NGOs and Development. The Primacy of the Personal*. Brighton: IDS. (Institute of Development Studies, Working Paper, 14).

Chambers, Robert, 1997: *Whose Reality Counts? Putting the First Last*. London: IT.

Chambers, Robert, 2002: „Thinking About NGO's Priorities. Additionality and Spread". In: Ders.: *Challenging the Professions. Frontiers for Rural Development*, London: ITDG, 89-105.

Charlick, Robert B., 1991: *Niger. Personal Rule and Survival in the Sahel*. Boulder et al.: Westview.

Charsley, S. R., 1981: „The Social Anthropology of Development. An Alternative Perspective". In: Charles Frantz (Hg.): *Ideas and Trends in World Anthropology*. New Delhi: Concept Publishing Company, 37-56. (Xth ICAES Series, 4).

Chauveau, Jean-Pierre, 1985: „Mise en valeur coloniale et développement. Perspective historique sur deux exemples ouest-africains". In: Pierre Boiral, Jean-Francois Lanteri und Jean-Pierre Olivier de Sardan (Hrsg.): *Paysans, experts et chercheurs en Afrique Noire. Sciences sociales et développement rural*. Paris: Karthala, 143-166.

Chauveau, Jean-Pierre, Marc Le Pape und Jean-Pierre Olivier de Sardan, 2001: „La pluralité des normes et leurs dynamiques en Afrique". In: Gérard Winter (in Zusammenarbeit mit Jean-Pierre Chauveau, Georges Courade, Jean Coussy, Marc Le Pape und Marc Levy): *Inégalités et politiques publiques en Afrique. Pluralité des normes et jeux d'acteurs*. Paris: Karthala und IRD, 145-162.

Claus, Burghard, 2001: „Kultur und Entwicklung in den Partnerländern als Element der Entwicklungszusammenarbeit". In: Steffen Wippel und Inse Cornelssen (Hrsg.): *Entwicklungspolitische Perspektiven im Kontext wachsender Komplexität. Festschrift für Prof. Dr. Dieter Weiss*. München, Bonn et al: Weltforum, 301-324.

Cleaver, Frances, 2001: „Institutions, Agency and the Limitations of Participatory Approaches to Development". In: Bill Cooke und Uma Kothari (Hrsg.): *Participation. The new Tyranny?* London und New York: Zed Books, 36-55.

Cohen, Abner, 1974: *Custom and Politics in Urban Africa. A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*. London: Routledge und Kegan Paul.

Cohen, Abner, 1977: „The Social Organization of Credit in a West African Cattle Market". In: Steffen W. Schmidt, Laura Guasti, Carl. H. Landé und James C. Scott (Hrsg.): *Friends, Followers, and Factions. A Reader in Political Clientelism*. Berkeley et al.: University of California Press, 233-241.

Cohen, Erik, 1977: „Expatriate Communities". *Current Sociology* 24(3), 5-133.

Colin, Roland, 1990: „Dynamiques populistes et cristalisations institutionelles (1960-1990)". *Politique Africaine* 38, 30-39. (Sonderband: *Le Niger. Chroniques d'un État*).

Cooke, Bill und Uma Kothari, 2001: „The Case for Participation as Tyranny". In: Dies. (Hrsg.): *Participation. The New Tyranny?* London und New York: Zed Books, 1-15.

Cooper, Frederick, 1997: „Modernizing Bureaucrats, Backward Africans, and the Development Concept". In: Frederick Cooper und Randall Packard (Hrsg.): *International Development and the Social Sciences. Essays on the History and Politics of Knowledge*. Berkeley et al.: University of California Press, 64-92.

Cooper, Frederick und Randall Packard, 1997: „Introduction". In: Dies. (Hrsg.). *International Development and the Social Sciences. Essays on the History and Politics of Knowledge*. Berkeley et al.: University of California Press, 1-41.

Cowen, M. P. und R. W. Shenton, 1996: *Doctrines of Development*. London und New York: Routledge.

Crapanzano, Vincent, 1986: „Hermes' Dilemma. The Masking of Subversion in Ethnographic Description". In: James Clifford und George E. Marcus (Hrsg.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley et al.: University of California Press, 51-76.

Crewe, Emma und Elizabeth Harrison, 1998: *Whose Development? An Ethnography of Aid*. London und New York: Zed Books.

Därmann, Iris, 1996: „Der Fremde zwischen den Fronten von Ethnologie und Philosophie". *Philosophische Rundschau* 43(1), 46-63.

Dahlén, Tommy, 1997: *Among the Interculturalists. An Emergent Profession and its Packaging of Knowledge*. Stockholm: Almquist und Wiksell International. (Stockholm Studies in Social Anthropology, 38).

Decalo, Samuel, 1989: *Historical Dictionary of Niger*. Metuchen et al.: The Scarecrow Press. (African Historical Dictionaries, 20).

Decoudras, Pierre-Marie, 1990: „L'aide international". *Politique Africaine* 38, 87-96. (Sonderband: *Le Niger. Chroniques d'un État*).

Deutscher, Eckhard (Hg.), 1995: *Welche bewußten oder unbewußten Normen des Nordens prägen die Nord-Süd-Beziehungen?* Bonn: Deutsche Stiftung für internationale Entwicklung.

Diawara, Mamadou, 1994: „Der Blick vom anderen Ufer. Oder: Die Entdeckung der Weißen". In: Jörg Schlumberger und Peter Segl (Hrsg.): *Europa - aber was ist es? Aspekte seiner Identität in interdisziplinärer Sicht*. Köln: Böhlau, 255-283.

Dichter, Thomas W., 2003: *Despite Good Intentions. Why Development Assistance to the Third World has Failed.* Amherst und Boston: University of Massachusetts Press.

Donath, Elke, 2004: *Zwischen Rahmenbedingungen und Erfahrungen. Experten in der Entwicklungszusammenarbeit*. Gießen.
Online: http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2004/1662/ (letzter Zugriff 10.04.2009).

Dünki, Marianne, 1987: *Ins Feld, in die Freiheit gezogen? Gespräche mit Entwicklungshelfern*. Zürich: Limmat.

Eckert, Andreas, 2005: „Die Verheißung der Bürokratie. Verwaltung als Zivilisierungsagentur im kolonialen Westafrika". In: Boris Barth und Jürgen Osterhammel (Hrsg.): *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhunder*t. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 269-283.

Elwert, Georg, 1992a: „Abschottung und Integration. Zum Umfeld der Expertenarbeit in Entwicklungsländern". In: Dirk Kohnert, Hans-Joachim A. Preuß und Peter Sauer (Hrsg.): *Perspektiven zielorientierter Projektplanung in der Entwicklungszusammenarbeit*. München et al.: Weltforum Verlag, 141-150. (IFO-Studien zur Entwicklungsforschung, 22).

Elwert, Georg, 1992b: „Die Unterschätzung des Sprachproblems". In: BMZ (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit) (Hg.): *Soziokulturelle Fragen in der Entwicklungspolitik*. Bonn: BMZ, Presse und Information. (Entwicklungspolitik: Materialien, 83).

Elwert, Georg, 1996: „Kulturbegriffe und Entwicklungspolitik. Über ‚soziokulturelle Bedingungen der Entwicklung'". In: Georg Elwert, Jürgen Jensen und Ivan R. Kortt (Hrsg.): *Kulturen und Innovationen. Festschrift für Wolfgang Rudolph*. Berlin: Duncker und Humblot, 51-87. (Sozialwissenschaftliche Schriften, 30).

Elwert, Georg und Karola Elwert-Kretschmer, 1991: *Mit den Augen der Béniner. Eine andere Evaluation von 25 Jahren DED in Bénin*. Berlin: DED.

Escobar, Arturo, 1991: „Anthropology and the Development Encounter. The Making and Marketing of Development Anthropology". *American Ethnologist* 18(4), 658-682.

Escobar, Arturo, 1995: *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

Faschingeder, Gerald, 2001: *Kultur und Entwicklung. Zur Relevanz soziokultureller Faktoren in hundert Jahren Entwicklungstheorie*. Frankfurt am Main: Brandes und Apsel; Wien: Südwind.

Faschingeder, Gerald, 2003: „Themenverfehlung Kultur? Zur Relevanz der Kulturdebatte in den Entwicklungstheorien". In: Gerald Faschingeder und Franz Kolland (Hrsg.): *Kultur als umkämpftes Terrain. Paradigmenwechsel in der Entwicklungspolitik?* Wien: Promedia und Südwind, 9-32.

Ferguson, James, 1990: *The Anti-Politics Machine. „Development", Depolitization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.

Ferguson, James, 1997: „Anthropology and Its Evil Twin. ‚Development' in the Constitution of a Discipline". In: Frederick Cooper und Randall Packard (Hrsg.): *International Development and the Social Sciences. Essays on the History and Politics of Knowledge*. Berkeley: University of California Press, 150-175.

Fluchard, Claude, 1995: *Le PPN/RDA et la décolonisation du Niger 1946-1960*. Paris: L'Harmattan.

Foureau, Fernand, 1990[1902]: *D'Alger au Congo par le Tchad*. Paris: Harmattan.

Fuchs, Martin, 1997: „Universalität der Kultur. Reflexion, Interaktion und das Identitätsdenken: Eine ethnologische Perspektive". In: Manfred Brocker und Heino Nau (Hrsg.): *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt: Primus, 141-152.

Fuchs, Martin, 2001: „Der Verlust der Totalität. Die Anthropologie der Kultur". In: Heide Appelsmeyer und Elfriede Billmann-Mahecha (Hrsg.): *Kulturwissenschaft. Felder einer prozeßorientierten wissenschaftlichen Praxis*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 18-53.

Fuglestad, Finn, 1983: *A History of Niger, 1850-1960*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.

Gardner, Katy und David Lewis, 1996: *Anthropology, Development and the Post-Modern Challenge*. London et al.: Pluto Press.

Geertz, Clifford, 1975[1966]: „Religion as a Cultural System". In: Ders., 1975: *The Interpretation of Cultures*: *Selected Essays*. London: Hutchinson und Co., 87-125.

Geertz, Clifford, 1975[1973]: „Thick Description. Toward an Interpretative Theory of Culture". In: Ders., 1975: *The Interpretation of Cultures*. *Selected Essays*. London: Hutchinson und Co., 3-30.

George, Susan und Fabrizio Sabelli, 1994: *Faith and Credit. The World Bank's Secular Empire*. Boulder, Col.: Westview Press.

George, Shanti, 1997: *Third World Professionals and Development Education in Europe. Personal Narratives, Global Conversations*. New Delhi et al.: Sage Publications.

Ghai, Dharam, 1989: „Participatory Development. Some Perspectives from Grass-Roots Experiences". *Journal of Development Planning* 19, 215-246. (Herausgegeben von Keith Griffin und John Knight: *Human Development in the 1980s and Beyond*. New York: United Nations Publications).

Glew, Robert S., 2000/2001: „A Discourse-Centered Approach Toward Understanding Muslim Identities in Zinder, Niger". *Islam et sociétés au sud du Sahara* 14-15, 99-119.

Gluckman, Max, 1966[1947]: „Malinowskis ‚Functional' Analysis of Social Change". In: Immanuel Wallerstein (Hg.): *Social Change. The Colonial Situation*. New York und London et al.: John Wiley and Sons, 25-33.

Gluckman, Max, 1979[1958]: *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Material Resources Centre, University of Zambia. (The Rhodes-Livingstone Papers, 28).

Gonzalez, Nancie L., 1972: „Patron-Client Relationships at the International Level". In: Arnold Strickon und Sidney M. Greenfield (Hrsg.): *Structure and Process in Latin America. Patronage, Clientage and Power Systems*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 179-209.

Gottowik, Volker, 2004: „Clifford Geertz und der Verstehensbegriff der interpretativen Anthropologie". In: Hans-Martin Gerlach und Andreas Hütig (Hrsg.): *Symbol, Existenz, Lebenswelt. Kulturphilosophische Zugänge zur Interkulturalität*. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang, 155-167. (Daedalus, 16).

Gouraud, Henri Joseph Eugène (Général), 1944: *Zinder-Tchad. Souvenirs d'un Africain*. Paris: Plon.

Grätz, Tilo, Barbara Meier, und Michaela Pelican, 2003: *Zur sozialen Konstruktion von Freundschaft. Überlegungen zu einem vernachlässigten Thema der Sozialanthropologie*. Halle, Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology. (Max Planck Institute for Social Anthropology, Working Papers, 53).

Grillo, Ralph D., 1985: „Applied Anthropology in the 1980s. Retrospect and Prospect". In: Ralph D. Grillo und Alan Rew (Hrsg.): *Social Anthropology and Development Policy*. London und New York: Travistock, 1-36. (ASA Monographs, 23).

Grillo, Ralph D., 1997: „Discourses of Development. The View from Anthropology". In: Ralph D. Grillo und Roderick L. Stirrat (Hrsg.): *Discourses of Development. Anthropological Perspectives*. Oxford und New York: Berg, 1-33.

Grillo, Ralph D. und Roderick L. Stirrat (Hrsg.), 1997: *Discourses of Development. Anthropological Perspectives*. Oxford und New York: Berg.

Gudykunst, William B., 2002: „Intercultural Communication Theories". In: William B. Gudykunst und Bella Mody (Hrsg.): *International and Intercultural Communication*. Thousand Oaks et al.: Sage, 183-205.

Guérivière, Jean de la, 2001: *Les fous d'Afrique. Histoire d'une passion française.* Paris: Éditions du Seuil.

Guèye, Bara, 1999. *Où va la participation? Expériences de l'Afrique de l'Ouest francophone*. London: IIED. (Drylands Proggramme Issue Paper, 87).

Guichaoua, André und Jean Majeres, 1982: „Usages de la sociologie dans les organismes de la coopération et du développement". *Revue Tiers Monde* 23(90), 423-443.

Hahn, Alois und Norbert Platz, 1999: „Vorwort". In: Dies. (Hrsg.): *Interkulturalität als neues Paradigma.* Trier: Universität Trier. (Trierer Beiträge. Aus Forschung und Lehre an der Universität Trier, 27).

Hall, Edward T., 1973[1959]: *The Silent Language*. New York: Anchor.

Hall, Edward T. und Mildred R. Hall, 1994: *Understanding Cultural Differences. Germans, French and Americans*. Yarmouth: Intercultural Press.

Hall, Edward T. und William Foote Whyte, 1960: „Intercultural Communication. A Guide to Men of Action". *Human Organization* 19(1), 5-12.

Hansen, Karen T., 1986: „Household Work as a Man's Job. Sex and Gender in Domestic Service in Zambia". *Anthropology Today* 2(3), 18-23.

Hawes, Frank und Daniel J. Kealey, 1981: „An Empirical Study of Canadian Technical Assistance". *International Journal of Intercultural Relations* 5, 239-258.

Hemedinger, Fritz, 1995: *Idealisten – Abenteurer – Weltverbesserer? Einsatzmotive, -vorbereitung und -probleme österreichischer EntwicklungshelferInnen*. Frankfurt am Main: Brandes und Apsel. (Wissen und Praxis, 61).

Henkel, Heiko und Roderick L. Stirrat, 2001: „Participation as a Spiritual Duty. Empowerment as a Secular Subjection". In: Bill Cooke und Uma Kothari (Hrsg.): *Participation. The New Tyranny?* London und New York: Zed Books, 168-184.

Hill, Polly, 1972: *Rural Hausa. A Village and a Setting*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hinnenkamp, Volker, 1994: *Interkulturelle Kommunikation. Studienbibliographie*. Heidelberg: Groos. (Studienbibliographien Sprachwissenschaft, 11, Sonderband).

Hobart, Mark (Hg.), 1995: *An Anthropological Critique of Development. The Growth of Ignorance*. London und New York: Routledge.

Hoben, Allan, 1982: „Anthropologists and Development". *Annual Review of Anthropology* 11, 349-375.

Hofstede, Geert, 1993: „Organisationsentwicklung in verschiedenen Kulturen". In: Gerhard Fatzer (Hg.): *Organisationsentwicklung für die Zukunft. Ein Handbuch.* Köln: Edition Humanistische Psychologie, 325-348.

Horowitz, Michael M., 1996: „Development Anthropology". In: David Levinson und Melvin Ember (Hrsg.): *Encyclopedia of Cultural Anthropology. Vol. 1*. New York: Holt, 328-333.

Horowitz, Michael M. und Thomas Painter, 1986: „Introduction. Anthropology and Development". In: Dies. (Hrsg.): *Anthropology and Rural Development in West Africa.* Boulder: Westview, 1-8.

Hüsken, Thomas, 2001: „Überlegungen zur interkulturellen Kommunikation und zum interkulturellen Management in Projekten der deutschen staatlichen Entwicklungszusammenarbeit". In: Steffen Wippel und Inse Cornelssen (Hrsg.): *Entwicklungspolitische Perspektiven im Kontext wachsender Komplexität. Festschrift für Prof. Dr. Dieter Weiss*. München und Bonn et al.: Weltforum, 379-417. (Forschungsbericht des BMZ, 128).

Hüsken, Thomas, 2006: *Der Stamm der Experten. Rhetorik und Praxis des interkulturellen Managements in der deutschen staatlichen Entwicklungszusammenarbeit*. Bielefeld: Transcript.

Ibrahim, Jibrin, 1996: „The Weakness of ‚Strong States'. The Case of Niger Republic". In: Adebayo O. Olukoshi und Liisa Laakso (Hrsg.): *Challenges to the Nation-State in Africa*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 50-73.

Idrissa, Kimba, 2002: „Lutte contre la pauvreté au Niger. Considérations ethnolinguistiques, historiques et stratégies actuelles". In: UNESCO (Hg.): *La pauvreté une fatalité? Promouvoir l'autonomie et la sécurité humaine des groupes défavorisés. Bénin, Burkina Faso, Mali, Niger*. Paris: UNESCO und Karthala, 177-267. (Futurs Africains).

Jahoda, Gustav, 1961: *White Man. A Study of the Attitudes of Africans to Europeans in Ghana before Independence*. London et al.: Oxford University Press.

Jamme, Christoph, 2002: „Gibt es eine Wissenschaft des Fremden? Zur aktuellen Theoriedebatte zwischen Philosophie und Ethnologie". In: Iris Därmann und Christoph Jamme (Hrsg.): *Fremderfahrung und Repräsentation*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 183-208.

Kämpf, Heike, 2000: „Anthropologische Implikationen der Hermeneutik und die Frage nach dem ‚radikal Fremden' im Kontext der Ethnologie". *Paideuma* 46, 149-160.

Kämpf, Heike, 2003: *Die Exzentrität des Verstehens. Zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hermeneutik und Ethnologie*. Berlin: Parerga. (Edition Humblot) (Sophist. Sozialphilosophische Studien, 5).

Kane, Ousmane, 2003: *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria. A Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition*. Leiden et al.: Brill. (Islam in Africa, 1).

Kaufmann, Georgia, 1997: „Watching Developers. A Partial Ethnography". In: Ralph D. Grillo und Roderick L. Stirrat (Hrsg.): *Discourses of Develpoment. Anthropological Perspectives*. Oxford und New York: Berg, 107-131.

Kievelitz, Uwe und Klaus Tilmes, 1992: „Die interkulturelle Problematik von ZOPP". In: Dirk Kohnert, Hans-Joachim A. Preuß und Peter Sauer (Hrsg.): *Perspektiven zielorientierter Projektplanung in der Entwicklungszusammenarbeit*. München et al.: Weltforum, 155-167. (IFO-Studien zur Entwicklungsforschung, 22).

Kirk-Greene, A. H., 1974: *Mutumin Kirki. The Concept of the Good Man in Hausa*. Bloomington: The African Studies Program.

Klineberg, Otto, 1982: „Contact Between Ethnic Groups. A Historical Perspective of Some Aspects of Theory and Research". In: Stephen Bochner (Hg.): *Cultures in Contact. Studies in Cross-Cultural Interaction*. Oxford et al.: Pergamon, 45-55.

Klineberg, Otto und Marisa Zavalloni, 1969: *Nationalism and Tribalism among African Students. A Study of Social Identity*. Paris: Mouton.

Klitgaard, Robert, 1992: „Taking Culture into Account. From ‚Let's' to ‚How'". In: Ismail Serageldin und June Taboroff (Hrsg.): *Culture and Development in Africa*. Washington, D.C.: International Bank for Reconstruction and Development, 1-37. (World Bank Conference Proceedings, April 1992).

Kogge, Werner, 2002: *Die Grenzen des Verstehens. Kultur, Differenz, Diskretion*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Kohl, Eva, 1999: *Partizipation als Anspruch von Bildung. Zwischen Ideologie und Illusion in der Entwicklungszusammenarbeit*. Wien: Südwind. (ÖFSE-Forum, 11).

Kohl, Karl-Heinz, 1993: *Ethnologie. Die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*. München: Beck.

Kohl, Karl-Heinz, 2002: „Dialogische Anthropologie. Eine Illusion?". In: Iris Därmann und Christoph Jamme (Hrsg.): *Fremderfahrung und Repräsentation*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 209-225.

Kramer, Fritz W., 1987: *Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*. Frankfurt am Main: Athenäum.

Krings, Matthias, 1997: *Geister des Feuers. Zur Imagination des Fremden im Bori-Kult der Hausa*. Hamburg: Lit. (Mainzer Beiträge zur Afrika-Forschung, 4).

Krings, Matthias, 2004: *Siedler am Tschadsee. Hausa-Migranten und die Aneignung lokaler Ressourcen im ländlichen Nigeria*. Köln: Köppe. (Studien zur Kulturkunde, 123).

Kuper, Adam, 1996[1973]: *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*. London et al.: Routledge.

Kuper, Adam, 1999: „South African Anthropology. An Inside Job". *Paideuma* 45, 83-101.

Lachenmann, Gudrun, 1994: „Systeme des Nichtwissens. Alltagsverstand und Expertenbewusstsein im Kulturvergleich". In: Ronald Hitzler, Anne Honer und Christoph Maeder (Hrsg.): *Expertenwissen. Die institutionalisierte Kompetenz zur Konstruktion von Wirklichkeit*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 285-305.

Landé, Carl H., 1977: „Introduction. The Dyadic Basis of Clientelism". In: Steffen W. Schmidt, Laura Guasti, Carl H. Landé und James C. Scott (Hrsg.): *Friends, Followers, and Factions. A Reader in Political Clientelism*. Berkeley et al.: University of California Press, xiii-xxxvii.

Laurent, Pierre-Joseph, 1997: *Une association de développement en pays mossi. Le don comme ruse*. Paris: Karthala.

Lentz, Carola, 1989: „Feldforschung als Interaktionsprozeß. Erfahrungen in indianischen Dörfern in Ecuador". *Sociologus* 39, 123-151.

Lentz, Carola, 1995: „‚Tribalismus' und Ethnizität in Afrika. Ein Forschungsüberblick". In: Peter J. Bräunlein und Andrea Lauser (Hrsg.): *Krieg und Frieden. Ethnologische Perspektiven*. Bremen: kea-edition, 79-108. (Zeitschrift für Kulturwissenschaften, Sonderband 2).

Linton, Ralph, 1945: „Present World Conditions in Cultural Perspective". In: Ders. (Hg.): *The Science of Man in the World Crisis*. New York: Columbia University Press, 201-221.

Loimeier, Roman, 1997: *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*. Evanston: Northwestern University Press.

Loimeier, Roman, Dieter Neubert und Cordula Weißköppel, 2005: „Einleitung. Globalisierung im lokalen Kontext. Perspektiven und Konzepte von Handeln in Afrika". In: Dies. (Hrsg.): *Globalisierung im lokalen Kontext. Perspektiven und Konzepte von Handeln in Afrika*. Münster: Lit, 1-27. (Beiträge zur Afrikaforschung, 20).

Long, Carolyn, 2001: *Participation of the Poor in Development Initiatives. Taking their Rightful Place*. London et al.: Earthscan.

Long, Norman, 1993: „Handlung, Struktur und Schnittstelle. Theoretische Reflexionen". In: Thomas Bierschenk und Georg Elwert (Hrsg.): *Entwicklungshilfe und ihre Folgen. Ergebnisse empirischer Untersuchungen in Afrika*. Frankfurt am Main und New York: Campus, 217-248. (Campus Forschung, 684).

Long, Norman, 2001: *Development Sociology. Actor Perspectives*. London und New York: Routledge.

Long, Norman, 2004: „Contesting Policy Ideas From Below". In: Morten Bøås und Desmond McNeill (Hrsg.): *Global Institutions and Development. Framing the World?* London und New York: Routledge, 24-40.

Long, Norman und Ann Long (Hrsg.), 1992: *Battlefields of Knowledge. The Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development*. London: Routledge.

Longreen, Hanne, 2001: „The Development Gaze. Visual Representation of Development in Information Material from Danida." In: Mai Palmberg (Hg.): *Encounter Images in the Meetings between Africa and Europe*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 221-232.

Louvel, Roland, 1996: *L'Afrique noir et la difference culturelle*. Paris: L'Harmattan.

Lüsebrink, Hans-Jürgen, 2003: „Kulturraumstudien und Interkulturelle Kommunikation". In: Ansgar Nünning und Vera Nünning (Hrsg.): *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen, Ansätze, Perspektiven*. Stuttgart et al.: Metzler, 307-328.

Lüsebrink, Hans-Jürgen, 2005: *Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer*. Stuttgart et al.: Metzler.

Lutterer, Wolfram, 2000: *Auf den Spuren ökologischen Bewusstseins. Eine Analyse des Gesamtwerks von Gregory Bateson*. Freiburg i.Br.: Libri Books on Demand.

Maïnassara Baré, Ibrahim, 1997: *Mon ambition pour le Niger. Entretiens avec Sennen Andriamirador*. Paris: Jeune Afrique. (Jeune Afrique Livres).

Mair, Lucy P., 1934: „The Study of Culture Contact as a Practical Problem". *Africa. Journal of the International Institute of African Languages and Cultures* 7(4), 415-422.

Malinowski, Bronislaw, 1929: „Practical Anthropology". *Africa* 2, 22-38.

Malinowski, Bronislaw, 1938: „Introductory Essay on the Anthropology of Changing African Cultures". In: International Institute of African Languages and Cultures (Hg.): *Methods of Study of Culture Contact in Africa*. London et al.: Oxford University Press, vii-xxxviii. (Memorandum, 15).

Malinowski, Bronislaw, 1961[1945]: *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry Into Race Relations in Africa.* New Haven: Yale University Press. (Herausgegeben von Phyllis M. Kaberry).

Mamadou, Dagra, 2001: „L'état et la coopération internationale. De quelques aspects de la coopération bilatérale du Niger". In: Kimba Idrissa (Hg.): *Le Niger. État et démocratie*. Paris et al.: L'Harmattan, 173-221. (Collection Sociétés Africaines et Diaspora).

Manguelle, Daniel Etounga, 1991: *L´Afrique a-t-elle besoin d´un programme d´ajustement culturel?* Ivry-Sur-Seine: Nouvelles du Sud.

Maranz, David, 2001: *African Friends and Money Matters. Observations From Africa*. Dallas: SIL International and International Museum of Cultures. (SIL International, International Museum of Cultures Publications in Ethnography, 37).

Marcus, George E., 1995: „Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography". *Annual Review of Anthropology* 24, 95-117.

Martin, Sigrid, 1998: *Palabres à l'ombre du gao. De la présence d'un assistant technique français dans l'Ecole Normale Askia Mohamed de Zinder au Niger*. Université Lumière Lyon 2, Département des Sciences de l'Education. (unveröffentlichte Diplomarbeit).

Martinkus-Zemp, Ada, 1975: *Le blanc et le noir. Essai d'une description de la vision du noir par le blanc dans la littérature francaise de l'entre-deux-guerres*. Paris: A. G. Nizet.

Masquelier, Adeline, 2000: „Of Headhunters and Cannibals. Migrancy, Labor and Consumption in the Mawri Imagination". *Cultural Anthropology* 15(1), 84-126.

Masujima, Ken, 2004: „‚Good Governance' and the Development Assistance Committee. Ideas and Organizational Constraints". In: Morten Bøås und Desmond McNeill (Hrsg.): *Global Institutions and Development. Framing the World?* London und New York: Routledge, 151-163.

Maunier, Renée, 1949: *The Sociology of Colonies. An Introduction to the Study of Race Contact*. London: Routledge und Kegan Paul.

McGee, Rosemary, Josh Levene und Alexandra Hughes, 2002: *Assessing Participation in Poverty Reduction Strategy Papers. A Desk-Based Synthesis of Experience in Sub-Saharan Africa*. Brighton: Institute of Development Studies.

Mead, Margaret, 1965[1942]: *And Keep your Powder Dry. An Anthropologist Looks at America*. New York: Morrow Quill.

Mead, Margaret, 1979: „Anthropological Contributions to National Policies during and immediately after World War II". In: Walter Goldschmidt (Hg.): *The Uses of Anthropology*. Washington: American Anthropological Association, 145-157.

Mead, Margaret und Rhoda Métraux (Hrsg.), 1971[1953]: *The Study of Culture at a Distance*. Chicago und London: The University of Chicago Press.

Mersch, Dieter, 1997: „Vom Anderen reden. Das Paradox der Alterität". In: Manfred Brocker und Heino Nau (Hrsg.): *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt: Primus, 27-45.

Mijinguini, Abdou, 2002: *Karamin Kamus na Hausa Zuwa Faransanci. Dictionnaire élémentaire Hausa-Français*. Niamey: Gama-Gari.

Miles, William F. S., 1987: „Partitioned Royalty. The Evolution of Hausa Chiefs in Nigeria and Niger". *The Journal of Modern African Studies* 25(2), 233-258.

Miles, William F. S., 1993: „Colonial Hausa Idioms. Towards a West African Ethno-Ethnohistory". *African Studies Review* 36(2), 11-30.

Miles, William F. S., 1994: *Hausaland Divided. Colonialism and Independence in Nigeria and Niger*. Ithaca et al.: Cornell University Press.

Mohan, Giles, 2007: „Participatory Development. From Epistemological Reversals to Active Citizenship". *Geography Compass* 1(4), 779-796.

Moosmüller, Alois, 2000: „Die Schwierigkeit mit dem Kulturbegriff in der Interkulturellen Kommunikation". In: Rainer Alsheimer, Alois Moosmüller und Klaus Roth (Hrsg.): *Lokale Kulturen in einer globalisierenden Welt. Perspektiven auf interkulturelle Spannungsfelder*. Münster et al.: Waxmann, 15-31. (Münchner Beiträge zur Interkulturellen Kommunikation, 9).

Mosse, David, 2001: „‚Peoples Knowledge', Participation and Patronage. Operations and Representations in Rural Development". In: Bill Cooke und Uma Kothari (Hrsg.): *Participation. The new Tyranny?* London et al.: Zed Books, 16-35.

Mosse, David, 2003: „The Making and Marketing of Participatory Development". In: Quarels Philip van Ufford und Ananta Kumar Giri (Hrsg.): *A Moral Critique of Development. In Search of Global Responsibilities*. London et al.: Routledge, 43-75.

Nelson, Nici und Susan Wright, 1997[1995]: „Participation and Power". In: Dies. (Hrsg.): *Power and Participatory Development. Theory and Practice*. London: Intermediate Technology Publications, 1-18.

Neubert, Dieter, 1995: „Afrikanische Nichtregierungsorganisationen zwischen gesellschaftlicher Selbstorganisation und professionalisierter Dienstleistungserbringung". In: Achim von Oppen und Richard Rottenburg (Hrsg.): *Organisationswandel in Afrika. Kollektive Praxis und Kulturelle Aneignung*. Berlin: Das Arabische Buch, 145-170.

Neubert, Dieter und Elísio Macamo, 2002: „Entwicklungsstrategie zwischen lokalem Wissen und globaler Wissenschaft". *Geographische Rundschau* 54(10), 12-17.

Neubert, Dieter und Elísio Macamo, 2005: „Wer weiß hier was? Lokales Wissen und der Globalitätsanspruch der Wissenschaft". In: Roman Loimeier, Dieter Neubert und Cordula Weißköppel (Hrsg.): *Globalisierung im lokalen Kontext. Perspektiven und Konzepte von Handeln in Afrika*. Münster: Lit, 237-275. (Beiträge zur Afrikaforschung, 20).

Nicodemus, Cornelia, 2000: *Indigene Vorratshaltung und koloniale Krisenpräventionspolitik. Zwangsspeicher und* Sociétés Indigènes de Prévoyance *in der Kolonie Niger nach 1932*. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang. (Europäische Hochschulschriften, 19/57).

Nicolas, Guy, 1975a: *Dynamique Sociale et Appréhension du Monde au Sein d' une Societé Hausa*. Paris: Institut d'Ethnologie.

Nicolas, Guy, 1975b: „Les catégories d'ethnie et de fraction ethnique au sein du système social hausa". *Cahiers d'études africaines* 59(15/3), 399-441.

Nicolas, Guy, 1986: *Don rituel et échange marchand dans une société sahélienne*. Paris: Institut d'Ethnologie.

Nuscheler, Franz, 1995: „Normen in der Nord-Süd-Beziehung". In: Eckhard Deutscher (Hg.): *Welche bewußten oder unbewußten Normen des Nordens prägen die Nord-Süd-Beziehungen?* Bonn: Deutsche Stiftung für internationale Entwicklung, 13-18.

Nustad, Knut G., 2004: „The Development Discourse in the Multilateral System". In: Morten Bøås und Desmond McNeill (Hrsg.): *Global Institutions and Development. Framing the World?* London und New York: Routledge, 13- 23.

Nyamnjoh, Francis B. und Ben Page, 2002: „*Whiteman Kontri* and the Enduring Allure of Modernity Among Cameroonian Youth". *African Affairs* 101, 607-634.

O'Brien, Rita Cruise, 1972: *White Society in Black Africa. The French of Senegal*. London: Faber und Faber.

O'Brien, Rita Cruise, 1974: „Some Problems in the Consolidation of National Independence in Africa. The Case of the French Expatriates in Senegal". *African Affairs* 73(290), 85-94.

Oberg, Kalervo, 1960: „Cultural Shock. Adjustment to New Cultural Environments". *Practical Anthropology* 7, 177-182.

Odhiambo, E. S. Atieno, 2002: „The Cultural Dimension of Development in Africa". *African Studies Review* 45(3), 1-16.

Oevermann, Ulrich, 2001: „Das Verstehen des Fremden als Scheideweg hermeneutischer Methoden in den Erfahrungswissenschaften". *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratung- und Sozialforschung* 1, 67-92.

Ogay, Tania, 2000: *De la compétence à la dynamique interculturelles. Des théories de la communication interculturelle à l'épreuve d'un échange de jeunes entre Suisse romande et alémanique*. Bern et al.: Peter Lang (Transversales, 1).

Ogay, Tania, 2001: „Les modeles nord-americains de la communication interculturelle à l'épreuve d'un contexte européen". In: Colette Sabatier und Jorge Palacio (Hrsg.): *Savoirs et enjeux de l'interculturel. Nouvelles approche. Nouvelles perspectives*. Paris: L'Harmattan, 105-122.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre, 1993: „La surinterprétation politique. Les cultes de possession *hawka* du Niger". In: Jean-François Bayart (Hg.): *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*. Paris: Karthala, 163-213.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre, 1995a: „La politique du terrain". *Enquête* 1, 71-109.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre, 1995b: *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Marseille: APAD; Paris: Karthala.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre, 1999: „African Corruption in the Context of Globalization". In: Richard Fardon, Wim van Binsbergen und Rijk van Dijk (Hrsg.): *Modernity on a Shoestring. Dimensions of Globalization, Consumption and Development in Africa and Beyond*. Leiden und London: EIDOS, 247-268.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre, 2001a: „Les trois approches en anthropologie du développement". *Revue Tiers Monde* 42(168), 729-754.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre, 2001b: „Le ‚développement participatif'. Ni solution miracle, ni complot néolibéral". *Afrique contemporaine* 199(3), 148-156. (Sonderausgabe: *L'Etat en Afrique. Entre le global et le local*).

Oppen, Achim von und Richard Rottenburg (Hrsg.), 1995: *Organisationswandel in Afrika. Kollektive Praxis und kulturelle Aneignung*. Berlin: Das Arabische Buch.

Osterhammel, Jürgen, 1995: *Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen*. München: Beck. (Beck'sche Reihe, 2002: Wissen).

Osterhammel, Jürgen, 2005: „‚The Great Work of Uplifting Mankind'. Zivilisierungsmission und Moderne". In: Boris Barth und Jürgen Osterhammel (Hrsg.): *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert.* Konstanz: UVK Verlag, 363-425.

Oyono, Ferdinand, 1956: *Une vie de boy*. Paris: Presses Pocket.

Painter, Thomas, 1986: „In Search of the Peasant Connection. Spontaneous Cooperation, Introduced Cooperatives, and Agricultural Development in Southwestern Niger". In: Michael M. Horowitz und Thomas Painter (Hrsg.): *Anthropology and Rural Development in West Africa*. Boulder et al.: Westview Press, 197-219.

Parker, Gabrielle, 2002: „The Fifth Republic and the Francophone Project". In: Kamal Salhi (Hg.): *French in and out of France. Language Policies, Intercultural Antagonisms, and Dialogue*. Oxford et al.: Peter Lang, 11-33.

Pellow, Deborah, 2002: *Landlords and Lodgers. Socio-Spatial Organization in an Accra Community*. Westport et al.: Praeger.

Povinelli, Elizabeth A., 2001: „Radical Worlds. The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability". *Annual Review of Anthropology* 30, 319-334.

Presse- und Informationsamt der Bundesregierung (Hrsg.), 2003: *Partner für die Zukunft. Deutsche Entwicklungspolitik im 21. Jahrhundert*. Wiesbaden: Universum.

Probst, Peter, Jan-Georg Deutsch und Heike Schmidt, 2002: „Cherished Visions und Entangled Meanings". In: Jan-Georg Deutsch, Peter Probst und Heike Schmidt (Hrsg.): *African Modernities*. Portsmouth, N.H.: Heinemann; Oxford: James Currey, 1-17.

Rakelmann, Georgia A., 1991: „Experten-Kultur". In: Dietmar Dirmoser, Reimer Gronemeyer und Georgia A. Rakelmann (Hrsg.): *Mythos Entwicklungshilfe. Entwicklungsruinen. Analysen und Dossiers zu einem Irrweg*. Gießen: Focus, 157-174. (Ökozidextra).

Raynaut, Claude, 1989: „L'operation de développement et les logiques de changement. La nécessité d'une approche holistique, l'exemple d'un cas nigérien." *Gèneve-Afrique* 27(2), 9-38.

Raynaut, Claude, 1990: „Trente ans d'independance. Repéres et tendances". *Politique Africaine* 38, 3-29. (Sonderband: *Le Niger. Chroniques d'un État*).

Republique du Niger, 2001: *3ème Recensement Général de la Population et de l'Habitat du Niger 2001. Résultats définitifs. Les données globales*. Tableau n°2.g. Ministère de l'Economie et des Finances, Bureau Central du Recensement.
Online: http://www.stat-niger.org/bcrsite/donneglobal/tab9_donglo.pdf (letzter Zugriff: 10.04.2009).

Republique du Niger, 2002: *Poverty Reduction Strategy. Full Poverty Reduction Strategy. Prepared by the Government of Niger*. Niamey.
Online: http://www.imf.org/external/np/prsp/2002/ner/01/010102.pdf (letzter Zugriff 10.04.2009)

Richardson, James, 1970[1853]: *Narrative of a Mission to Central Africa 1850-1851, Vol. II*. London: Frank Cass und Co. (Cass Library of African Studies, Travels and Narratives, 61).

Riedel, Jürgen und Klaus V. Beck (Hrsg.), 1990: *Soziokulturelle Herausforderungen für die Entwicklungspolitik. Die Republik Niger*. München et al.: Weltforum. (Afrika Studien, 118).

Riesz, Janós, 2003: *Blick in den schwarzen Spiegel*. Wuppertal: Peter Hammer.

Risseeuw, Carla, 2003: „On Family, Friendship and the Need for ‚Cultural Fuss'. Changing Trajectories of Family and Friendship in the Netherlands. *Sozialer Sinn. Zeitschrift für hermeneutische Sozialforschung* 1, 81-93.

Rogers, Everett M. und William B. Hart, 2002: „The Histories of Intercultural, International and Development Communication". In: William B. Gudykunst und Bella Mody (Hrsg.): *International and Intercultural Communication*. Thousand Oaks, London et al.: Sage, 1-18.

Rottenburg, Richard, 2002: *Weit hergeholte Fakten. Eine Parabel der Entwicklungshilfe*. Stuttgart: Lucius und Lucius. (Qualitative Soziologie, 2).

Rottenburg, Richard, 2005: „Code-Switching, or why a Metacode is Good to Have". In: Barbara Czarniawska und Guje Sevon (Hrsg.): *Global Ideas. How Ideas, Objects and Practices Travel in the Global Economy*. Malmö, Schweden et al.: Författarna och Liber, 259-274 .

Rottenburg, Richard, 2006: „Von der Bewahrung des Rätsels im Fremden". In: Dirk Tänzler, Hubert Knoblauch und Hans-Georg Soeffner (Hrsg.): *Neue Perspektiven der Wissenssoziologie. Festschrift für Thomas Luckmann*. Konstanz: Universitätsverlag, 119-136.

Röttgers, Kurt, 1997: *Sozialphilosophie. Macht, Seele, Fremdheit*. Essen: Blaue Eule.

Sahlins, Marshall, 1993: „Goodbye to Tristes Tropes. Ethnography in the Context of Modern World History". *The Journal of Modern History* 65(1), 1-25.

Salamone, Frank A., 1975: „Becoming Hausa. Ethnic Identity Change and its Implications for the Study of Ethnic Pluralism and Stratification". *Africa. Journal of the International African Institute* 45(4), 410-424.

Salamone, Frank A., 1978: „Early Expatriate Society in Northern Nigeria. Contributions to a Refinement of a Theory of Pluralism". *African Studies Review* 21(2), 39-54.

Salifou, André, 1971: *Le Damagaram ou Sultanat de Zinder au XIX° Siècle*. Niamey: Centre Nigérien de Recherches en Sciences Humaines. (Etudes Nigeriennes, 27).

Salifou, André, 2003: *Le Niger*. Paris et al.: L'Harmattan.

Schacter, Mark, 2000. „*Capacity Building*“. *A New Way of Doing Business for Development Assistance Organizations*. Ottawa: Institute on Governance. (Institute on Governance, Policy Brief, 6).
Online: http://www.iog.ca/publications/policybrief6.pdf (letzter Zugriff 10. 04.2009).

Schäffter, Ortfried, 1991: „Modi des Fremderlebens: Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit“. In: Ortfried Schäffter (Hg.): *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 11-42.

Schareika, Nikolaus, 2004: „Lokales Wissen. Ethnologische Perspektiven“. In: Nikolaus Schareika und Thomas Bierschenk (Hrsg.): *Lokales Wissen. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Münster: Lit, 9-39. (Mainzer Beiträge zur Afrika-Forschung, 11).

Schiffauer, Werner, 2002: „Grenzen des ethnologischen Verstehens“. In: Gudrun Kühne-Bertram und Gunter Scholtz (Hrsg.): *Grenzen des Verstehens. Philosophische und humanwissenschaftliche Perspektiven*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 231-246.

Schmechel Wagner, Almut, 1996: „Vom ‚Botschafter des guten Willens‘ über den ‚Macher‘ zum Berater“. *DED-Brief. Zeitschrift des Deutschen Entwicklungsdienstes* 4(96), 40-41. (Themenheft: *Kultur und Entwicklung*).

Schmid, Bernd, 2003: *Systemische Professionalität und Transaktionsanalyse*. Bergisch Gladbach: Edition Humanistische Psychologie.

Schmid, Bernd, 1986: „Zwickmühlen oder Wege aus dem Dilemmazirkel“. *Zeitschrift für Transaktionsanalyse in Theorie und Praxis* 1(3), ohne Angabe von Seitenzahlen. (unter Mitarbeit von Klaus Jäger).
Online: http://www.systemische-professionalitaet.de/download/isbweb/component/ option.com_docman/task,doc_view/gid,553/ (letzter Zugriff 10.04.2009).

Schmidt, Steffen W., Laura Guasti, Carl. H. Landé und James C. Scott (Hrsg.), 1977: *Friends, Followers, and Factions. A Reader in Political Clientelism*. Berkeley et al.: University of California Press.

Simson, Uwe, 1993: „Die sozio-kulturellen Faktoren in der Praxis der Entwicklungszusammenarbeit“. In: Michael Fremerey (Hg.): *Kultur der Entwicklung. Zur Fragwürdigkeit von Entwicklungsparadigmen*. Frankfurt am Main: IKO, 25-36.

Skinner, Neil, 1996: *Hausa Comparative Dictionary*. Köln: Köppe.

Smith, Mary, 1964: *Baba of Karo. A Woman of the Moslem Hausa*. New York: Praeger.

Smith, Michael G., 1959: „The Hausa System of Social Status“. *Africa. Journal of the International African Institute* 29(3), 239-252.

Smith, Michael G., 1964: „Historical and Cultural Conditions of Political Corruption among the Hausa“. *Comparative Studies in Society and History* 6, 164-194.

Smith, Michael G., 1971[1955]: *The Economy of Hausa Communities of Zaria. A Report to the Colonial Social Science Research Council*. New York et al.: Johnson Reprint Corporation [Colonial Office, Her Majesty’s Stationery Office]. (Colonial Research Studies, 16).

Smith, Michael G., 1978: *The Affairs of Daura*. Berkeley et al.: University of California Press.

Sodeik, Eva, 1999: *Ungleiche Partner. Handlungsoptionen von lokalen Selbsthilfeorganisationen und Forstprojekten im Norden Benins*. Weikersheim: Margraf. (Kommunikation und Beratung, 28).

Sofer, Cyril und Rhona Ross, 1951: „Some Characteristics of an East African European Population". *British Journal of Sociology* 2, 315-327.
Sperling J. B., 1969: *The Human Dimension of Technical Assistance. The German Experience at Rourkela, India*. Ithaca: Cornell University Press.
Spittler, Gerd, 1981: *Verwaltung in einem afrikanischen Bauernstaat. Das koloniale Französisch-Westafrika 1919-1939*. Wiesbaden: F. Steiner; Freiburg: Atlantis.
Spittler, Gerd, 2003: „Work. Transformation of Objects or Interaction between Subjects?". In: Brigitta Benzing und Bernd Herrmann (Hrsg.): *Exploitation and Overexploitation in Societies Past and Present*. Münster: Lit, 327-338. (IUAES-Series, 1).
Spittler Gerd, Hans Hahn und Markus Verne, 2008: „How Many Things Does Man Need? Material Possessions and Consumption in Three West African Villages (Hausa, Kasena and Tuareg) Compared to German Students". In: Hans Peter Hahn (Hg.): *Consumption in Africa. Anthropological Approaches*. Berlin: Lit, 173-200.
Stocking, George W. Jr., 1979: „Anthropology as Kulturkampf. Science and Politics in the Career of Franz Boas". In: Walter Goldschmidt (Hg.): *The Uses of Anthropology*. Washington: American Anthropological Association, 33-50.
Stocking, George W. Jr., 1995: *After Tylor. British Social Anthropology 1888-1951*. Madison: University of Wisconsin Press.
Stoller, Paul, 1995: *Embodying Colonial Memories. Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa*. New York: Routledge.
Streck, Bernhard, 2004: „Vom Grund der Ethnologie als Übersetzungswissenschaft (Frobenius-Vorlesung 2003)". *Paideuma* 50, 39-58.
Taguieff, Pierre-André, 1988: *La force du préjugé. Essai sur le rassisme et ses doubles*. Paris: Éditions la découverte.
Taussig, Michael, 1993: *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. New York und London: Routledge.
Taylor Huber, Mary, 2001: „Irony and Paradox in the ‚Contact Zone'. Missionary Discourse in Northern Papua New Guinea". In: James W. Fernandez und Mary Taylor Huber (Hrsg.): *Irony in Action. Anthropology, Practice and the Moral Imagination*. Chicago et al.: University of Chicago Press, 188-208.
Taylor, Charles, 1994[1992]: „The Politics of Recognition". In: David Theo Goldberg (Hg.): *Multiculturalism. A Critical Reader*. Oxford et al.: Blackwell, 75-106.
Taylor, Ian, 2004: „Hegemony, Neoliberal ‚Good Governance' and the International Monetary Fund. A Gramscian Perspective". In: Morten Bøås und Desmond McNeill (Hrsg.): *Global Institutions and Development. Framing the World?* London und New York: Routledge,124-136.
Teunissen, Ellie und Bob Waisfisz, 1993: *Intercultural Cooperation between Germans and Tanzanians*. The Hague: GTZ und ITIM.
Thomas, Alexander, 1979: „Der ‚Faktor Mensch' als zentrales Problem in der Entwicklungshilfe". *Die Dritte Welt* 7(4,) 497-521.
Thomas, Alexander, 1996a: „Einleitung". In: Ders. (Hg.): *Psychologie interkulturellen Handelns.* Göttingen et al.: Hogrefe, 15-32.
Thomas, Alexander, 1996b: „Analyse der Handlungswirksamkeit von Kulturstandards". In: Ders. (Hg.): *Psychologie interkulturellen Handelns*. Göttingen et al.: Hogrefe, 107-135

Thomas, Alexander, 2003[1993]: „Psychologie interkulturellen Lernens und Handelns“. In: Ders. (Hg.): *Kulturvergleichende Psychologie. Eine Einführung*. Überarbeitete und erweiterte Auflage. Göttingen et al.: Hogrefe, 433-485.

Thurnwald, Richard, 1931: „Soziale Wandlungen in Ostafrika“. *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie* 7(2), 148-168.

Thurnwald, Richard, 1932: „The Psychology of Acculturation“. *American Anthropologist* 34(4), 557-569.

Thurnwald, Richard, 1973[1935]: *Black and White in East Africa. The Fabric of a New Civilization*. Nendeln: Kraus; London: Routledge.

Tibenderana, Peter K., 1989: „British Administration and the Decline of the Patronage-Clientage System in Northern Nigeria, 1900-34“. *African Studies Review* 32(1), 71-95.

Tidjani Alou, Mahman, 2001a: „La dynamique de l'état post colonial au Niger“. In: Kimba Idrissa (Hg.): *Le Niger. Etat et Démocratie*. Paris et al.: L'Harmattan, 85-126. (Collection Sociétés Africaines et Diaspora).

Tidjani Alou, Mahman, 2001b: „Globalisation. L'Etat africain en question“. *Afrique contemporaine* 199(3), 11-24. (Sonderausgabe: *L'Etat en Afrique. Entre le global et le local*).

Tinguri, Kiari Liman, 1990: „Crise économique et ajustement structurel (1982-1988)“. *Politique Africaine* 38, 76-86. (Sonderausgabe: *Le Niger. Chroniques d'un État*).

Todorov, Tzvetan, 1985: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Turner, Ted, 1994: „Anthropology and Multiculturalism. What is Anthropology that Multiculturalists Should be Mindful of it?“. In: David Theo Goldberg (Hg.): *Multiculturalism. A Critical Reader*. Oxford et al.: Blackwell, 406-425.

Ufford, Quarels Philip van, 1993: „Die verborgene Krise der Entwicklungshilfe: Entwicklungsbürokratien zwischen Absichten und Ergebnissen“. In: Thomas Bierschenk und Georg Elwert (Hrsg.): *Entwicklungshilfe und ihre Folgen. Ergebnisse empirischer Untersuchungen in Afrika*. Frankfurt am Main und New York: Campus, 121-142. (Campus Forschung, 684).

UNDP (United Nations Development Program), 2008: *Human Development Report Niger 2007/2008.*
Online: http://hdrstats.undp.org/countries/country_fact_sheets/cty_fs_NER.html (letzter Zugriff: 20.04.2009).

Useem, John und Ruth Useem, 1967: „The Interfaces of a Binational Third Culture. A Study of the American Community in India“. *Journal of Social Issues* 23(1), 130-143.

Van Beusekom, Monica, 2002: *Negotiating Development. African Farmers and Colonial Experts at the Office du Niger, 1920-1960*. Portsmouth, NH, et al.: Heineman et al.

Verne, Markus, 1999: *Alltägliche Zauberei. Über Sinn und Symbolik magischen Handelns bei den Hausa in Niger*. Köln: Köppe.

Verne, Markus, 2004: „Das provozierte Geschenk. Rhetoriken des Schnorrens in einem nigrischen Hausadorf. Formen, Folgen und theoretische Implikationen“. In: Kurt Beck, Till Förster und Hans Peter Hahn (Hrsg.): *Blick nach vorn. Festgabe für Gerd Spittler zum 65. Geburtstag*. Köln: Köppe, 171-185.

Verne, Markus, 2007: *Der Mangel an Mitteln. Konsum, Kultur und Knappheit in einem Hausadorf in Niger*. Berlin: Lit. (Beiträge zur Afrikaforschung, 29).

Vögele, Hannelore, 1987: „Probleme im interkulturellen Umgang. Austausch von Bildern. Wie eine Situation sich entwickelt und wie man sie entwickeln könnte". In: Christoph Antweiler, Thomas Bargatzky und Frank Bliss (Hrsg.): *Ethnologische Beiträge zur Entwicklungspolitik.* Bonn: PAS, 29-39. (Beiträge zur Kulturkunde, 7).

Waibel, Gabi, 1998: *Seßhaftwerdung und sozialer Wandel bei den Tuareg Zinders (Niger)*. Hamburg: Institut für Afrika-Kunde. (Hamburger Beiträge zur Afrika-Kunde, 58).

Waldenfels, Bernhard, 1990: „Fremderfahrung zwischen Aneignung und Enteignung". In: Ders.: *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 57-79.

Waldenfels, Bernhard, 1997: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ward, Colleen, Stephen Bochner und Adrian Furnham, 2001: *The Psychology of Culture Shock*. Hove: Routledge.

Weber Pazmiño, Gioia, 1991: *Klientelismus. Annäherungen an das Konzept*. Zürich: Administration und Druck.

Weiker, Martin, 1991: „Niger". In: Klaus von Freyhold und Rainer Tetzlaff (Hrsg.): *Die „afrikanische Krise" und die Krise der Entwicklungspolitik*. Münster et al.: Lit, 223-228. (Schriften der VAD, 11).

Weischedel, Wilhelm, 1975[1966]: *Die philosophische Hintertreppe*. München: dtv.

Weltbank (The International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank), 2001: *Weltentwicklungsbericht 2000/2001. Bekämpfung der Armut*. Bonn: UNO-Verlag.

Weltbank (The International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank), 2002[2001]: *Weltentwicklungsbericht 2002. Institutionen für Märkte schaffen*. Bonn: UNO-Verlag.

Weltbank (The International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank), 2004[2003]: *Weltentwicklungsbericht 2004. Funktionierende Dienstleistungen für arme Menschen*. Bonn: UNO-Verlag.

Wendl, Tobias, 1991: *Mami Wata oder ein Kult zwischen den Kulturen*. Münster: Lit. (Kulturanthropologische Studien, 19).

Werthmann, Katja, 1997: *Nachbarinnen. Die Alltagswelt muslimischer Frauen in einer nigerianischen Großstadt*. Frankfurt am Main: Brandes und Apsel. (Wissen und Praxis, 75).

Wheeler, Joseph C., 1989: *Development Cooperation in the 1990s. Efforts and Policies of the Members of the Development Assistance Committee (report)*. Paris: OECD.

White, Caroline, 1980: *Patrons and Partisans. A Study of Politics in two Southern* comuni. Cambridge et al.: Cambridge University Press.

Wierlacher, Alois, 2003: „Interkulturalität". In: Alois Wierlacher und Andrea Bogner (Hrsg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart et al.: Metzler, 257-264.

Wieslander, Anna, 2001: „I Often Tell People I Have Been to Africa ... Swedish-African Encounters Through the Aid Relationship". In: Mai Palmberg (Hg.): *Encounter Images in the Meetings between Africa and Europe*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 233-247.

Wright, Susan, 1995: „Anthropology. Still the Uncomfortable Discipline?“. In: Akbar S. Ahmed und Cris N. Shore (Hrsg.): *The Future of Anthropology. Its Relevance to the Contemporary World*. London und Atlantic Highlands: Athlone, 65-93.

Informationsbroschüren

Deutscher Entwicklungsdienst DED, 2001: *Programme de promotion des organisations locales. Antenne de Zinder*.
Eden Foundation, 2000: *Rapport Annuel*.
SNV Niger, 2001: *Plus de vingt ans nous partageons connaissance et expertise au Niger*.
SOS Sahel International GB au Niger, 2001: [ohne Titel].