

Beat Ospelt

ENTWICKLUNGS-POLITIK?

Eine philosophische Exkursion: Zu Solidarität,
Moral und Sprache der Entwicklungszusammenarbeit

Arbeitspapiere Liechtenstein-Institut Nr. 68 (2020)



LIECHTENSTEIN-INSTITUT



Beat Ospelt studierte Philosophie und Gesellschaftswissenschaften an der Universität Basel sowie politische Philosophie an der Universität Bern; vorliegendes Arbeitspapier entstand im Rahmen eines Praktikums am Liechtenstein-Institut in Bendern

Für die kritische Lektüre des Textes dankt der Autor Dr. Christian Frommelt, Direktor und Forschungsbeauftragter im Fachbereich Politik am Liechtenstein-Institut, Dr. Rudolf Batliner, ehemaliger Geschäftsführer des Liechtensteinischen Entwicklungsdienstes sowie ehemaliger Studienkoordinator und Mitarbeiter am NADEL – Center for Development and Cooperation an der ETH Zürich, und Dr. Loretta Seglias, Forschungsbeauftragte im Fachbereich Geschichte am Liechtenstein-Institut.

Arbeitspapiere Liechtenstein-Institut Nr. 68 (2020)
Fachbereich Politik
<http://dx.doi.org/10.13091/li-ap-68>

Die Verantwortung für den Inhalt liegt beim Autor.

Liechtenstein-Institut
St. Luziweg 2
9487 Bendern
Liechtenstein
T +423 / 373 30 22
info@liechtenstein-institut.li
www.liechtenstein-institut.li

ABSTRACT

Der Beitrag unternimmt eine philosophische Exkursion in das Themenfeld der Entwicklungspolitik in vier Schritten. Ausgehend von der Rede von Regierungschef Gerard Batliner anlässlich der Jungbürgerfeier im Jahr 1963 und seinem Aufruf zu Solidarität mit Menschen in Not als Anstoss des Gedankenganges, wird der entwicklungspolitische Begriff der Solidarität, wie er in dieser Rede anklingt, in einem ersten Schritt auf seine Begriffselemente hin beleuchtet. Mit Blick auf die ethische Diskussion der Weltarmut wird in einem zweiten Schritt nach möglichen Ansätzen zur moralischen Begründung entwicklungspolitischer Solidarität gefragt. Nachdem exemplarisch drei Möglichkeiten einer moralischen Grundlegung der Entwicklungszusammenarbeit analysiert worden sind (Wohltätigkeit, Hilfspflichten, Schädigung und korrelative Pflichten), wird in einem dritten Schritt der entwicklungspolitische Sprachgebrauch selbst moralisch problematisiert sowie die Sprache der «Entwicklung» im Kontext des Entwicklungsdiskurses verortet. In einem vierten und letzten Schritt wird die Entwicklungspolitik, eingedenk der gemachten Überlegungen, unter dem von Batliner vernachlässigten Gesichtspunkt der politischen Dimension des Solidaritätsbegriffs abschliessend kritisch befragt und dabei im Rekurs auf den Begriff des Rechts eine mögliche Stossrichtung für weiterführende Reflexionen aufgezeigt.

Schlagwörter: Armut, Gerard Batliner, Hauke Brunkhorst, Entwicklungshilfe, Entwicklungspolitik, Entwicklungszusammenarbeit, Ethik der Weltarmut, globale Gerechtigkeit, Gleichheit, Hilfspflichten, Kolonialismus, Liechtensteinischer Entwicklungsdienst LED, Menschenrechte, Missionsgedanke, Nächstenliebe, Philanthropie, Thomas Pogge, Peter Singer, Solidarität, Wohltätigkeit, Aram Ziai

INHALTSVERZEICHNIS

Vorbemerkungen zur Terminologie	6
I. Ein Appell an globale Verantwortung als Anstoss	7
II. Zur Solidarität der Entwicklungspolitik.....	10
III. Zur Moral der Entwicklungspolitik.....	14
III.1. Eine Perspektive der Wohltätigkeit: Unterstützung als lobenswerte Option.....	14
III.2. Eine individualethische Argumentation: Weitreichende Hilfspflichten	17
III.3. Ein institutionenethischer Ansatz: Schädigung und korrelative Pflichten.....	21
III.4. Ein Zwischenfazit: «Gerechtigkeit statt Hilfe»	27
IV. Zur Sprache der «Entwicklung»	30
V. Zur politischen Dimension der Solidarität	37
Literaturverzeichnis.....	44

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

AAA	Amt für Auswärtige Angelegenheiten
Abs.	Absatz
Art.	Artikel
bes.	besonders
bspw.	beispielsweise
BuA	Bericht und Antrag (der Regierung an den Landtag)
d.h.	das heisst
ebd.	ebenda
et al.	et alia (lat.: und andere)
EU	Europäische Union
EWR	Europäischer Wirtschaftsraum
Hrsg.	Herausgeber*innen
IHZ / IHZE	Internationale Humanitäre Zusammenarbeit / und Entwicklung
LED	Liechtensteinischer Entwicklungsdienst
LGBL	Landesgesetzblatt
LGBL. 1926 Nr. 4	Personen- und Gesellschaftsrecht (PGR) vom 20. Januar 1926, Fassung vom 1. März 2020
LGBL. 1985 Nr. 14	Gesetz vom 19. Dezember 1984 über die Förderung der Entwicklungs- und Katastrophenhilfe, aufgehoben durch Art. 14 LGBL. 149/2007
LGBL. 1990 Nr. 71	Wiener Übereinkommen über das Recht der Verträge
LGBL. 2007 Nr. 149	Gesetz vom 26. April 2007 über die Internationale Humanitäre Zusammenarbeit und Entwicklung (IHZEG)
lat.	Lateinisch
lit.	Littera (lat.: Buchstabe)
m.E.	meines Erachtens
NEZA	Netzwerk für Entwicklungszusammenarbeit
NGO	Non-governmental organization (Nichtregierungsorganisation)
o.N.	Ohne Name
ODA	Official Development Assistance (Öffentliche Entwicklungszusammenarbeit, gemäss Richtlinien der OECD)
OECD	Organization for Economic Co-Operation and Development (Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung)
UNO	United Nations Organization (Vereinte Nationen)
Vgl.	Vergleiche
VLGS / VLGST	Vereinigung Liechtensteinischer gemeinnütziger Stiftungen / und Trusts
WTO	World Trade Organization (Welthandelsorganisation)

VORBEMERKUNGEN ZUR TERMINOLOGIE

Die Begriffe ‹Entwicklung›, ‹Entwicklungsländer›, ‹entwickelte Länder›, ‹Entwicklungshilfe›, ‹Entwicklungshelfer*innen›, ‹Entwicklungsarbeit›, ‹Entwicklungszusammenarbeit› und ‹Entwicklungspolitik› ‹sind Teil stark normativ akzentuierter wissenschaftlicher und politischer Auseinandersetzungen›¹ und überdies mit fragwürdigen Konnotationen belastet. Beispielsweise wird eine mit der Begriffswahl verbundene Stigmatisierung, ‹wie sie etwa in der begrifflichen Entwicklungslinie rückständige (backward) – unterentwickelte (underdeveloped) – nicht entwickelte (undeveloped) – Entwicklungsländer (developing countries) zum Ausdruck kommt›, berechtigterweise kritisiert.² Auch der Begriff ‹Entwicklungshilfe› gilt aufgrund seiner ‹inferiorisierenden Semantik› der Hilfe weitgehend als diskreditiert.³ Auf die spezifische Problematik der Sprache des Entwicklungsdiskurses wird weiter unten ([IV.](#)) gesondert eingegangen.

Vorliegender Beitrag diskutiert philosophische Fragen zur Entwicklungspolitik ausgehend vom Kontext Liechtensteins. Die Begriffe ‹Entwicklungshilfe› und ‹Entwicklungszusammenarbeit› werden dabei bewusst *synonym* gebraucht, insofern der proklamierte Paradigmenwechsel in der seit den 1980er-Jahren geläufigen Umbenennung⁴ der ‹Hilfe› zur paritätischen ‹Zusammenarbeit› nicht einfach unkritisch übernommen werden soll. Grund hierfür ist, dass die Selbst-Bezeichnung der eigenen Tätigkeit als ‹Entwicklungszusammenarbeit› dazu beiträgt, relevante Kontinuitäten in der fortdauernden Praxis der ‹Entwicklungsarbeit› zu verschleiern, indem in der Geste eines Bruchs suggeriert wird, ‹dass vieles am Kolonialen der ‹Entwicklungshilfe›, etwa die Machtstrategien, die zivilisatorischen Heilsgewissheiten und die Durchsetzungs- und Beherrschungspraktiken, der Vergangenheit angehörten.›⁵ Stattdessen soll die Vergangenheit hier als nachwirkender Teil eines fortdauernden und unabgeschlossenen Phänomens verstanden und nicht ausgeblendet werden. Der Begriff ‹Entwicklungspolitik› wird dabei in Abgrenzung zu ‹Entwicklungshilfe› oder ‹Entwicklungszusammenarbeit› in einem umfassenderen Sinne gebraucht, welcher bspw. auch relevante Bereiche der Aussen-, Handels- und Finanzpolitik umfassen soll.⁶

Zur Zeichensetzung: Werden Worte im Folgenden in einfache Anführungszeichen gesetzt (zum Beispiel: ‹Entwicklung›), soll dies einerseits entweder hervorheben, dass von dem entsprechenden Begriff als Gegenstand gesprochen wird, oder andererseits eine kritische Distanz zur Verwendung eines bestimmten Konzeptes zum Ausdruck bringen, um eine Naturalisierung desselben zumindest sprachlich zu vermeiden (etwa im Falle von ‹Zivilisierung› oder sogenannt ‹unzivilisierten Völkern›). In übernommenen Zitaten werden keine entsprechenden Anpassungen vorgenommen. Aufgrund der Häufigkeit ihrer Verwendung als Gegenstand dieser Exkursion, werden auch die eingangs aufgezählten Entwicklungswörter (-Hilfe, -Zusammenarbeit, -Politik) der Lesbarkeit halber nicht durchgehend in einfache Anführungszeichen gesetzt, sondern nur, wenn explizit auf eine mit der Sprache der ‹Entwicklung› verbundene Problematik hingewiesen werden soll.

¹ Andersen 2000, S. 79.

² Andersen 2000, S. 79.

³ Büschel/Speich 2009, S. 15.

⁴ Vgl. Büschel/Speich 2009, S. 7: Fussnote 1.

⁵ Büschel/Speich 2009, S. 15; vgl. Bendix 2011, S. 276.

⁶ Vgl. Nuscheler 2004, S. 76.

I. EIN APPELL AN GLOBALE VERANTWORTUNG ALS ANSTOSS

In seiner Rede zur Jungbürgerfeier im Jahre 1963⁷ spricht der damalige Regierungschef Gerard Batliner über die globale Mitverantwortung Liechtensteins als Teil der «Menschheitsfamilie» und fordert auf zu Solidarität mit Menschen in Not überall auf der Welt.⁸ Als Folge von Batliners Ausführungen wird eine Kommission zur «Schaffung eines liechtensteinischen Entwicklungsdienstes» eingesetzt, welche der Regierung im Dezember 1964 ihren Tätigkeitsbericht überreicht.⁹ Kurz darauf fällt die Regierung den Beschluss, zusammen mit dem (noch zu konstituierenden) Verein «Welt und Heimat» eine privat-rechtliche Stiftung unter dem Namen «Liechtensteinischer Entwicklungsdienst» (LED) zu errichten, die schliesslich am 23. März 1965 formell gegründet wird.¹⁰ Mit der Schaffung des LED wird das Land Liechtenstein, welches bereits seit 1961 offiziell Entwicklungshilfe- und Missionsprojekte finanziell unterstützt¹¹, erstmals auch institutionell in der Entwicklungspolitik tätig. Die Gründungszeit des LED fällt in den grösseren historischen Kontext der Errichtung nationaler Institutionen der Entwicklungshilfe im Zuge des Kalten Krieges, wie etwa der US-amerikanischen *Agency for International Development* (AID)¹² oder des *Dienstes für technische Entwicklung*¹³ in der Schweiz, welche beide im Jahre 1961 geschaffen wurden.

Als Gründungsanstoss stellt die Jungbürgerrede Batliners einen wichtigen Referenzpunkt in der Geschichte der liechtensteinischen Entwicklungspolitik dar, auf welchen sich involvierte Akteure der Entwicklungszusammenarbeit bis in die Gegenwart hinein immer wieder positiv als Grundausrichtung, «Leitgedanken» oder Movers der eigenen Tätigkeit zurückbeziehen.¹⁴

Für eine philosophische Betrachtung erscheint es darum lohnenswert, einen Blick auf die fortwährend zitierten Anfänge und Beweggründe der staatlich-zivilgesellschaftlichen Entwicklungshilfe in Liechtenstein zu werfen, um die aktuelle Entwicklungspolitik aus dem Geiste ihrer Begründung betrachten und befragen zu können. Der wiederhallende Appell an ein Gefühl globaler Verantwortlichkeit, wie ihn Batliner in seiner Rede 1963 formuliert, dient der vorliegenden Exkursion also als opportuner Ausgangs- und Angelpunkt.

In einem ersten Schritt (II.) wird die einschlägige Passage der Rede Batliners im Hinblick auf den darin verwendeten Solidaritätsbegriff betrachtet. Im Rückgriff auf Hauke Brunkhorsts ideengeschichtliche Ausführungen zur Semantik des modernen Solidaritätsbegriffs wird die proklamierte

⁷ Die Jungbürgerrede von Gerard Batliner ist im Liechtensteiner Volksblatt vom 3. Dezember 1963, S. 1–2, abgedruckt und wird im Folgenden zitiert als: Batliner 1963. Aufgrund des bis 1984 fehlenden Wahl- und Stimmrechts von Frauen in Liechtenstein richtete sich der Anlass nur an die Jungbürger*innen männlichen Geschlechts, was Batliner in seiner Rede auch vorsichtig bemängelte. Dies sei erwähnt, insofern die Diskrepanz zwischen dem Mangel an Gleichstellung im eigenen Land und der gleichzeitig vorherrschenden Idee, andere Länder entwickeln zu wollen, m.E. bezeichnend ist für eine gewisse Form eurozentrischer Überheblichkeit im Kontext der Entwicklungspolitik. Vgl. Müller/Ziai 2015; zur Einführung des Frauenstimm- und -wahlrechts vgl.: Frick 2011 (eHLFL).

⁸ Batliner 1963, S. 1.

⁹ Batliner 1966, S. 2; Batliner 1967; Landtag 1984a, S. 281 (Abg. Josef Biedermann); o.N. 1985a; LED 1991, S. 10; LED 2015, S. 19.

¹⁰ Batliner 1966, S. 2; Liechtenstein 1976, S. 130; Regierung 1978, S. 322; Vogt 2011 (eHLFL); LED 2015, S. 19f.

¹¹ Platz 2011 (eHLFL); Regierung 1978, S. 322; vgl. Liechtenstein 1976, S. 129f. Seit 1948 spricht das Land Liechtenstein «Spenden» im Bereich der «internationalen humanitären Hilfe» und seit 1951 kennt die Landesrechnung einen Budgetposten für «Spenden anlässlich von Naturkatastrophen und bewaffneten Konflikten» (ebd., S. 128).

¹² Nuscheler 2004, S. 78, 618.

¹³ Elmer et al. 2014, S. 15; Hug/Mesmer 1993, S. 381.

¹⁴ Vgl. Batliner 1966, S. 2; Liechtenstein 1976, S. 130; Landtag 1984a, S. 281 (Abg. Josef Biedermann); o.N. 1985a, S. 1; LED 1991, S. 10, 16; LED 2015, S. 11 und Titel; LED 2020b, Leitspruch der Ausstellung.

Solidarität der Entwicklungshilfe dabei skizzenhaft im Hinblick auf ihre Verpflichtungsstruktur zwischen Recht und Moral verortet.

Mit Blick auf den moralischen Verpflichtungscharakter der angerufenen Solidarität der Entwicklungspolitik widmet sich das folgende Kapitel (III.) in einem zweiten Schritt der daran anschließenden Frage nach der moralischen Begründung von Entwicklungshilfe. Exemplarisch werden hierbei, gestützt auf die Ethik der Weltarmut, drei prominente Begründungsversuche oder -möglichkeiten herangezogen und einzeln diskutiert. Von einer alltäglichen Perspektive der Wohltätigkeit (III.1.) über das Bestehen weitreichender Hilfspflichten im Ansatz von Peter Singer (III.2.) bis hin zu Pflichten der Schädigungsvermeidung und Kompensation bei Thomas Pogge (III.3.) wird die Entwicklungspolitik in diesem Gedankengang durch die Linse philosophischer Positionen betrachtet und im Hinblick auf mögliche Implikationen der jeweiligen Argumentationen befragt. Im Verlauf der Ausführungen zu diesen drei Optionen moralischer Begründung verschiebt sich die Perspektive von der Frage nach möglichen individuellen Pflichten der Armutsbekämpfung hin zur strukturellen, politischen Frage nach Gerechtigkeit (III.4.).

Bevor diese politische Dimension abschliessend wieder aufgegriffen wird, widmet sich die Arbeit in einem dritten Schritt der Problematik der Sprache der «Entwicklung» (IV.). Was in der moralischen Betrachtung des Weltarmutsproblems in der Diskussion von Hilfe und Wohltätigkeit bereits teilweise aufscheint, wird in diesem Kapitel genauer angeschaut. Angesichts der Forderungen der Gleichheit wird einerseits der objektivierende und stigmatisierende Aspekt des entwicklungspolitischen Sprachgebrauchs moralisch problematisiert. Andererseits wird die im asymmetrischen Begriffsfeld der «Hilfe» augenscheinlich vollzogene Zuschreibung von Passivität und Handlungsmacht im Rückgriff auf Aram Ziais Diskursanalyse in einen grösseren Kontext eingebettet. Der koloniale Blick¹⁵, welcher sich trotz Brüchen in der dualen Struktur des Entwicklungsdiskurses fortschreibt, wird anhand eines Beispiels aus der moralphilosophischen Diskussion zur Weltarmut aufgezeigt und auf das entwicklungspolitische Motiv der «Befähigung» übertragen. Die gutgemeinte Umdeutung der Entwicklungshilfe zur egalitären Zusammenarbeit wird schliesslich als Lösungsansatz, eingedenk konstitutiver Asymmetrien, infrage gestellt, allerdings ohne dabei einem unterkomplexen Vorwurf des Neo-Kolonialismus das Wort zu reden.

Zum Schluss (V.) wird versucht, der politischen Dimension der Fragen nach Armut und ihrer Bekämpfung, welche in den vorangehenden Kapiteln bereits mitschwingt, über den Begriff der Solidarität mögliche Konturen zu geben. Wiederum gestützt auf Brunkhorsts ideengeschichtliche Ausführungen wird in Umrissen aufgezeigt, wie ein demokratischer Solidaritätsbegriff dazu beitragen könnte, den Fokus der Entwicklungspolitik auf die Frage nach Rechten und ihrer Realität zu lenken – und wie dadurch Fallstricke des Entwicklungsdenkens allenfalls vermieden werden könnten, indem Armutsbekämpfung als politische Frage und nicht als Lösung eines technischen Problems gedacht wird.

Über alle Kapitel hinweg wird versucht, Verbindungen von der philosophischen Diskussion zur liechtensteinischen Entwicklungspolitik und ihrer Geschichte als auch teilweise zum globalen Kontext zu ziehen, sodass die Reflexion zumindest anekdotisch und über Beispiele durch konkrete

¹⁵ Der Begriff «kolonialer Blick» wurde von Henning Melber geprägt. Vgl. Ziai 2013, S. 25; Melber 1992.

Bezugspunkte bereichert werden kann. Dieser Beitrag schreibt jedoch wohlgermerkt *keine* Geschichte der Entwicklungspolitik Liechtensteins, welche als solche erst über den Einbezug einer globalgeschichtlichen Perspektive zum Phänomen Entwicklungszusammenarbeit in ihrer Vielschichtigkeit ansatzweise nachgezeichnet werden könnte.

Dieses Arbeitspapier ist ein Ergebnis eines Praktikums am Liechtenstein-Institut, gedacht und erstellt als Vorarbeit zur Konzeption eines Beitrages für die Vortragsreihe: *Entwicklungspolitik und Entwicklungszusammenarbeit*. Grund- und Leitidee hierfür war es, eine philosophische Perspektive zum Thema Entwicklungspolitik in die Vortragsreihe einzubringen, ausgehend vom Kontext und der Geschichte der liechtensteinischen Entwicklungszusammenarbeit.

Vorliegender Beitrag unternimmt einen philosophischen Gedankengang in Form einer *Exkursion* mit mehreren kleinen Streifzügen. Dieser gewählte Weg der Präsentation soll nicht in einem anmassenden Sinne des Gebens eines Gesamtüberblicks verstanden werden, sondern bescheiden auf das bewusst kursorische und oberflächliche der Argumentation hinweisen. Diese zeigt zwar einige philosophische Zugänge zum Thema Entwicklungspolitik auf, kann dabei aber nicht wirklich in die Tiefe der jeweiligen Diskussionen eintauchen, wie es im Rahmen einer philosophischen Arbeit zu spezifischeren Fragen üblich und angebracht wäre. Dennoch, so zumindest die Absicht, trägt dieses Arbeitspapier einige interessante Überlegungen zum Thema in einem kohärenten Gedankengang zusammen und bietet damit hoffentlich Anregungen für weiterführende, kritische Reflexionen über Entwicklungszusammenarbeit und Solidarität.

II. ZUR SOLIDARITÄT DER ENTWICKLUNGSPOLITIK

Die Jungbürgerrede Gerard Batliners steht stark unter dem emotionalen Eindruck, welchen die Ermordung John F. Kennedys – nur acht Tage vor der Jungbürgerfeier¹⁶ – bei Batliner und wohl vielen seiner Zeitgenoss*innen hinterliess. Batliner beginnt seine Rede mit gedenkenden Worten: «Die diesjährige Feier fällt in eine Zeit, da im mächtigsten Land der Erde die Fahnen auf Halbmast wehen und an den Tod des Präsidenten erinnern. Die Trauer aber herrscht nicht nur in Amerika, sie ist allgemein.»¹⁷ Erschüttert von der Ermordung des amerikanischen Präsidenten und angesichts der sich häufenden internationalen Solidaritätsbekundungen mit den USA spricht Batliner von einer gefühlten und gelebten «Einheit» als Faktum, welches die Grundlage des erlebten Solidaritätsgefühls bilde.¹⁸

Eingedenk dieses postulierten Faktums der Verbundenheit oder Einheit als «Menschheitsfamilie»¹⁹ erwächst gemäss Batliners Ausführungen eine Verpflichtung globalen Massstabes, anderen Menschen in der Not beizustehen, welcher sich auch die Liechtensteiner*innen nicht entziehen können. Eine vielzitierte Passage aus seiner Rede lautet:

Wenn Not herrscht, ist es Not innerhalb derselben Menschheitsfamilie, wenn Krieg und Hass regieren, blutet die Gesamtheit. Und wir Liechtensteiner können nicht [sic!] tun, als ob uns die Welt nichts angehe. Wir alle haften solidarisch für die Not. Das Gesetz der Nächstenliebe gilt nicht nur unter den einzelnen Menschen, es gilt ebenso für die Völker. Es ist an der Zeit, dass auch wir diese Empfindungen noch mehr in die Tat umsetzen. (Batliner 1963, S. 1)

Neben einem Nachhall vom Kennedys berühmter Inaugurationsrede²⁰, deren Versprechen, den Armen der Welt helfen zu wollen, Batliner im Verfassen seiner Jungbürgerrede wohl noch gut im Gedächtnis war²¹, zeigt sich in dieser zentralen Stelle der Rede eine bestimmte Motivation zur Aufnahme entwicklungspolitischer Aktivitäten, welche als philosophische Grundlage auf den vielschichtigen Begriff der Solidarität Bezug nimmt.

Solidarität ist ein äusserst breiter Begriff mit unterschiedlichen Bedeutungen, je nach Kontext und Verwendung, d.h. es gibt keine einheitliche Definition desselben, wenn auch mehr oder weniger

¹⁶ Regierung 1978, S. 298.

¹⁷ Batliner 1963, S. 1.

¹⁸ Batliner 1963, S. 1: «Noch eines hat sich in den letzten Tagen, da Trauer und die Sorge um die Zukunft die ganze Welt umspannte, gezeigt: die Menschen unseres Erdballs leben und fühlen bereits als Einheit. Viele Faktoren mögen dabei mitgewirkt haben. Die technischen Verbindungsmittel und die Tatsache, dass der Mensch nun seine Zukunft in seinen sterblichen Händen hält, haben jenes Solidaritätsgefühl entstehen lassen, das dieser Tage offenkundig wurde».

¹⁹ Batliner 1963, S. 1.

²⁰ Kennedy 1961: «Den Menschen in den Hütten und Dörfern auf der halben Welt, die darum ringen, die Fesseln des Massenelends zu sprengen, geloben wir, die bestmögliche Hilfe zur Selbsthilfe zu leisten, so lange wie dies auch immer nötig sein sollte – nicht, weil es sonst vielleicht die Kommunisten tun würden, und nicht, weil wir ihre Zustimmung erheischen möchten, sondern weil es richtig ist. Wenn eine freie Gesellschaft den vielen nicht helfen kann, die arm sind, kann sie die wenigen nicht retten, die reich sind».

²¹ Batliner verweist in seiner Rede u.a. auf die «Hoffnung in den Herzen der Menschen, namentlich der notleidenden Völker», die Kennedy erweckt habe mit seinem Glauben an «die sieghafte Kraft der Freiheit» (Batliner 1963, S. 1) – was die Bezugnahme auf Kennedys Programm der Inaugurationsrede nahelegt. Vgl. auch: Batliner 2009, worin Batliner die Entstehungsgeschichte des LED im Verweis auf Kennedys Inaugurationsrede historisch verortet: «In den USA war 1961 ein neuer Präsident angetreten, John F. Kennedy. Bei seiner Inauguration artikuliert er die Verantwortung für die ganze Welt. Er sprach von der «Fackel» der Freiheit (und Gleichheit und Geschwisterlichkeit)» (ebd., S. 204).

geteilte Begriffselemente, wie bspw. der Rekurs auf eine Form der Gemeinschaft.²² Philosophisch bemerkenswert ist m.E., wie in dieser Passage der Rede zwei verschiedene Verständnisse von Solidarität anklingen und miteinander verwoben werden, welche sich im Rückgriff auf Hauke Brunkhorsts ideengeschichtliche Ausführungen zur Semantik der Solidarität in einem Begriffsfeld zwischen Recht und Moral darstellen lassen.²³

Entwicklungshilfe ist im Sinne der zitierten Passage in einer solidarischen *Haftung* für die Not in der Menschheit begründet, welche das Gesetz der *Nächstenliebe* zwischen den Völkern und den Menschen gebiete. Dieses entwicklungspolitische Solidaritätsverständnis knüpft damit an zwei prägende Quellen des modernen Solidaritätsbegriffs an, wie ihn Brunkhorst in seiner Studie nachzeichnet: nämlich, an das römische Zivilrecht und das religiöse Konzept der Nächstenliebe.

Wie Brunkhorst ausführt, geht das Wort Solidarität selbst «auf lateinische Ursprünge zurück, die es auf die zivilrechtliche Haftungsgenossenschaft beziehen»: «Der römisch-rechtliche Begriff *in solidum* meint eine Verpflichtung fürs Ganze, die Gesamthaftung, die Gesamtschuld, die Solidarobligation: *obligatio in solidum*».²⁴ Eine solche Verpflichtung, hier auf das Ganze der Menschheit bezogen, wird von Batliner in seiner Rede mit Pathos beschworen: «Wenn Not herrscht [...] blutet die Gesamtheit»²⁵. Im Unterschied aber zur Verpflichtung durch das zwangsbewehrte Medium des Rechts, wird die Solidarobligation in der Jungbürgerrede im Rekurs auf das «Gesetz der Nächstenliebe»²⁶, d.h. moralisch-religiös begründet und verankert. Das Prinzip der Nächstenliebe, und nicht das Recht, verpflichtet in diesem Begründungszusammenhang zur solidarischen Haftung für die Not in der Welt.

Das biblische Gebot der Nächstenliebe – «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst»²⁷ – erstreckt sich auf alle Menschen.²⁸ Dieser universalistische Anspruch löst die Solidarverpflichtung über die religiöse Vorstellung der Geschwisterlichkeit aller Menschen als Kinder Gottes²⁹ von ihrer Bezogenheit auf eine spezifische Haftungsgenossenschaft. Im Gegensatz etwa zur solidarischen Haftung einer bestimmten Gruppe von Personen für gemeinsam bebautes Land kennt die Solidargemeinschaft der Nächstenliebe, zumindest ideell, keine Grenzen der Mitgliedschaft. «Wir *alle* haften solidarisch für die Not»³⁰, wie Batliner proklamiert. Der Gedanke einer Solidarhaftung wird durch den Rekurs auf den umfassenden Anspruch der Nächstenliebe in seinem personalen Geltungsbereich universalisiert.

Einhergehend mit dieser Ausweitung des Geltungsbereichs auf die gesamte Menschheit verändert sich gleichzeitig aber auch der *Verpflichtungscharakter* der angerufenen Solidarität: Aus einer pri-

²² Vgl. Bayertz 1998; Mau 2008.

²³ Brunkhorst 2002, S. 7–110.

²⁴ Brunkhorst 2002, S. 10; vgl. auch: Bayertz 1998, S. 11.

²⁵ Batliner 1963, S. 1.

²⁶ Batliner 1963, S. 1.

²⁷ Levitikus 19, 18 zitiert nach Brunkhorst 2002, S. 45.

²⁸ Vgl. Brunkhorst 2002, S. 53.

²⁹ Vgl. zum universalistischen Gehalt der «biblisch-christlichen Brüderlichkeit (lat. *fraternitas*)»: Brunkhorst 2002, S. 10f., 40–78; ebenso: Bayertz 1998, S. 15–22, insbesondere S. 16, Fussnote 3.

³⁰ Batliner 1963, S. 1, Hervorhebung B.O.

mär rechtlich verfassten Haftpflicht wird eine moralische Beistandsforderung oder Verpflichtung.³¹ In diesem Sinne lässt sich die in der Rede beschworene solidarische Hilfe in der Not über ihren Verpflichtungscharakter in bezeichnender Weise von Solidarverpflichtungen im Rahmen rechtlicher Vereinbarungen abgrenzen.

Dementsprechend unterscheiden sich bspw. die Beitragszahlungen innerhalb des EWR-Finanzierungsmechanismus von Hilfsgeldern zur Bekämpfung einer Hungersnot oder zur Unterstützung von Entwicklungsprojekten in Bezug auf Freiwilligkeit und Einklagbarkeit ihrer Entrichtung.³² Dessen ungeachtet werden beide Formen von Finanzflüssen im breiteren Feld der Aussenpolitik Liechtensteins als «Internationale Solidarität» verstanden.³³ So werden EWR-Fördergelder – die sogenannten EEA-Grants – vom Ministerium für Äusseres in Analogie oder Ergänzung zu den Kohäsionszahlungen innerhalb der EU als Solidarität mit der EU und ihren Mitgliedstaaten interpretiert, d.h. als Teil eines Ausgleichs zwischen wirtschaftlich schwächeren und stärkeren Regionen in einem gemeinsamen Wirtschaftsraum.³⁴ Im Unterschied zum freiwilligen Sprechen von Hilfsgeldern sind die Geldflüsse in diesem Kontext jedoch als Teil der EWR-Abkommen vertraglich geregelt und damit von einer grundsätzlich anderen Verbindlichkeit.³⁵

Eine rechtlich bindende Festlegung eines Mindestanteils an Ausgaben für Entwicklungszusammenarbeit als Teil der Staatsausgaben, bspw. über die Verankerung einer konkreten Zielsetzung auf gesetzlicher Ebene, besteht in Liechtenstein nicht, ungeachtet entsprechender Zielerklärungen seitens der Regierung.³⁶ Im Jahr 2007 lehnt die Regierung die gesetzliche Verankerung der seit 1970 bestehenden und anerkannten UNO-Zielsetzung³⁷ eines Anteils der öffentlichen Ausgaben für Entwicklungshilfe von 0,7% des Bruttonationaleinkommens – des sogenannten ODA-Prozentsatzes³⁸ ab. Sie verweist dabei u.a. auf den politischen und damit veränderlichen Charakter dieser Zielvorgabe³⁹, trotz eigenem Bekenntnis zu diesem Ziel und entsprechenden Beschlüssen, dessen Vorgabe bis 2011⁴⁰ respektive 2015⁴¹ zu erreichen. Interessanterweise werden hierbei die Ausgaben im Rahmen des EWR-Finanzierungsmechanismus als Argument *gegen* die gesetzliche Verankerung einer ODA-Prozentsatz-Zielvorgabe angeführt. Dies mit der Begründung, dass diese Mittel gemäss dem Kriterienkatalog der OECD *nicht* zu den ODA-Ausgaben anrechenbar

³¹ Steffen Mau spricht in diesem Kontext im Rückgriff auf Brunkhorsts Überlegungen auch von «Mitgefühlssolidarität» (Mau 2008, S. 13) als eine Form der Solidarität «unter Fremden», wobei er deren konstitutive Freiwilligkeit betont.

³² Vgl. Regierung 2019b, S. 3.

³³ Vgl. Regierung 2012, S. 23f.

³⁴ Regierung 2019, S. 2; ebenso: Regierung 2012, S. 23.

³⁵ Mit Steffen Maus Typologie lassen sich solche Beitragszahlungen auch als paradox anmutende «Eigennutz-Solidarität» (Mau 2008, S. 10f.) verstehen, da sie wesentlich im rationalen Eigeninteresse derjenigen liegen, die sich als interdependente Mitglieder eines gemeinsamen Marktes solidarisch zeigen.

³⁶ Im Rahmen der Schaffung des Gesetzes über die Förderung der Entwicklungs- und Katastrophenhilfe (LGBl. 14/1985) bekundet die Regierung die rechtlich nicht-bindende Absicht, «die Mittel für die Entwicklungshilfe aus Solidarität mit den Entwicklungsländern und aus Solidarität mit den europäischen Staaten auf 1 % der Gesamtausgaben des Staates an[zuh]eben» (Regierung 1984a, S. 4f.; ebenso: Regierung 1984b, S. 5). Sie stützte sich dabei auf die Empfehlungen der Arbeitsgruppe «Der Liechtensteinische Entwicklungsdienst in den Achtzigerjahren» (vgl. Regierung 1988, S. 82). Dieses Ziel wird in den Zielsetzungen und Prioritäten der liechtensteinischen Aussenpolitik 1997 erneut explizit festgehalten (Regierung 1997, S. 58).

³⁷ Regierung 2005, S. 10; Regierung 2007, S. 10.

³⁸ Vgl. Platz 2011 (eHLFL), S. 2.

³⁹ Regierung 2007, S. 6, 8–17.

⁴⁰ Regierung 2005, S. 10.

⁴¹ Regierung 2007, S. 6.

sind, aber aus Sicht der Regierung ja ebenfalls einen Beitrag zur internationalen Solidarität Liechtensteins darstellen.⁴²

Aussenpolitische Solidaritäten unterscheiden sich im Hinblick auf die Art und Weise, wie sie Staaten verpflichten. Dass die von Batliner proklamierte solidarische Haftung für die Not in der Welt augenscheinlich weniger stark oder grundsätzlich anders verpflichtet als ein völkerrechtlicher Vertrag, hängt wohl auch damit zusammen, dass diese Art globaler Verpflichtung oft in Analogie zu Spenden als rein moralische und nicht als rechtliche oder politische Frage behandelt wird. Im Gegensatz zum Einhalten von Verträgen – *pacta sunt servanda*⁴³ – kann auf Nächstenliebe rekurrierende Solidarität aber letztlich genauso wenig auf dem Rechtswege eingefordert werden wie das Geben von Spendengeldern.⁴⁴

Die proklamierte Solidarverpflichtung, welche der Entwicklungspolitik im Sinne von Batliners Rede zugrunde liegt, verweist in ihrer begrifflichen Grundlegung vom Rechtlichen in das Feld der Moral. Die Frage, was für eine moralische Verpflichtung eigentlich zur Begründung von Entwicklungshilfe herangezogen werden könnte, erscheint daher philosophisch aufschlussreich, um die Forderung nach entwicklungspolitischer Solidarität auf ihren normativen Gehalt hin zu prüfen. Im folgenden Kapitel wird darum ebendieser Frage im Rückgriff auf die Ethik der Weltarmut nachgegangen.

⁴² Regierung 2005: «Da es sich auch [sic!] um einen Solidaritätsbeitrag handelt, dürfte es legitim sein, ihn in die allgemeinen Überlegungen und die Begründungen für die Position der Regierung mit einzubeziehen» (ebd. S. 12). «Analoge Überlegungen gelten auch für allenfalls in Zukunft anfallende Beitragsleistungen Liechtensteins im Rahmen der internationalen Solidarität, die gegebenenfalls nicht anrechenbar sein werden» (ebd., S. 13).

⁴³ Lat.: Verträge sind einzuhalten. Für den entsprechenden Grundsatz der Vertragstreue im Völkerrecht vgl. LGBl. 071/1990, Art. 26.

⁴⁴ Vgl. Schieder et al. 2008, S. 16f.

III. ZUR MORAL DER ENTWICKLUNGSPOLITIK

Im Rekurs auf das Konzept der Nächstenliebe postuliert die von Gerard Batliner angerufene Solidarität eine moralische Aufforderung zur Hilfe in der Not – keinen rechtlichen Anspruch auf Unterstützung. Doch was für eine Art moralische Verpflichtung stiftet das «Gesetz der Nächstenliebe»⁴⁵ hier eigentlich? Was für moralische Pflichten könnten dem Gedanken der Entwicklungshilfe zugrunde liegen und wie lassen sich diese philosophisch verstehen?

Im Folgenden werden drei prominente Möglichkeiten an moralischen Begründungsversuchen der Entwicklungszusammenarbeit vorgestellt und diskutiert.

III.1. Eine Perspektive der Wohltätigkeit: Unterstützung als lobenswerte Option

Gemeinhin wird Entwicklungshilfe, oft im Zusammenhang mit Spendensammlungen, als eine Form der *Wohltätigkeit* angesehen. Viele Vereine in Liechtenstein sammeln Spenden zur Unterstützung von Entwicklungsprojekten und einige gemeinnützige Stiftungen in Liechtenstein spenden Gelder für Hilfsprojekte im Ausland. Der LED selbst ist gemäss seiner Rechtsform ebenfalls eine gemeinnützige, selbstständige, privat-rechtliche Stiftung mit juristischer Persönlichkeit im Sinne des Personen- und Gesellschaftsrechts – d.h. *keine* staatliche Verwaltungseinheit, aber aufgrund der Mehrheitsbeteiligung des Staates am Stiftungskapital und der wesentlichen Finanzierung durch öffentliche Mittel auch *keine* Nicht-Regierungsorganisation (NGO) gemäss UNO-Kriterien.⁴⁶

Von staatlicher Seite wurde das Spendensammeln für humanitäre Zwecke bis zu den Sparmassnahmen im Jahr 2010⁴⁷ über den LED und das *Amt für Auswärtige Angelegenheiten* (AAA) mit sogenannten «Verdoppelungsaktionen» gefördert, in welchen private Spendensammlungen durch öffentliche Mittel aufgestockt wurden.⁴⁸ Ziel dieser Aufstockungen, welche auf einen Grundsatzbeschluss der Regierung von 1994 zurückgehen, war es, «Anreize für die Solidarität der liechtensteinischen Bevölkerung mit Menschen in der Not zu schaffen» und damit humanitäres Engagement zu fördern.⁴⁹ Auch der LED selbst erhielt und erhält immer wieder finanzielle Unterstützung

⁴⁵ Batliner 1963, S. 1.

⁴⁶ Vgl. Regierung 2005, S. 31f.; LED 2011, S. 1 (Art. 1); LED 2015, S. 20f.; LGBl. 4/1926, Art. 552 ff. bes. § 2 Abs. 2 in Verbindung mit Art. 107 Abs. 4a. Der LED wurde erst Mitte der 1980er-Jahre auf eine eigene gesetzliche Grundlage gestellt. Nachdem der Landtag die erste Vorlage eines Gesetzes «betreffend die Errichtung der Stiftung LED», das die Schaffung einer *öffentlich-rechtlichen* Stiftung vorsah, zurückgewiesen hatte (Landtag 1984a), wurde die *privatrechtliche* Rechtsform des LED in der einhelligen Annahme des Gesetzes «über die Förderung der Entwicklungs- und Katastrophenhilfe» bestätigt (Landtag 1984b, S. 1115; LGBl. 14/1985). Als Hauptargumente für die Beibehaltung des privat-rechtlichen Charakters der Stiftung, die immerhin gemäss Gesetzesauftrag die Durchführung der offiziellen staatlichen bilateralen Entwicklungszusammenarbeit übernimmt (LGBl. 14/1985, Art. 5; resp. LGBl. 149/2007, Art. 11 und Art. 10 Abs. 1 lit. c), werden deren Unabhängigkeit sowie die Bedeutung der Einbindung der Zivilgesellschaft in die Entwicklungspolitik als auch umgekehrt die Verankerung des LED in der Zivilgesellschaft angeführt. Vgl. Regierung 2005, S. 31; LED 2015, S. 66.

⁴⁷ LED 2015, S. 105f.: «2010 wurden insgesamt 126 Verdoppelungsgesuche bewilligt, die Summe der Einzahlungen belief sich auf 835 501.25 Franken, der LED unterstützte diese mit 640 333.55 Franken, was einen Gesamtbetrag von 1 475 834.80 Franken ergab.»

⁴⁸ Vgl. Regierung 2005, S. 15f.; Regierung 2007, S. 28ff. Das IHZEG (LGBl. 149/2007) hält die Möglichkeit der staatlichen Unterstützung privater Spendensammlungen für humanitäre Zwecke weiterhin in Art. 4 Abs. 3, Art. 5 Abs. 3 sowie Art. 6 Abs. 4 fest.

⁴⁹ Regierung 2007, S. 28f.; Regierung 2005, S. 16. Für den LED begann die «langjährige Tradition» öffentlichkeitsorientierter Verdoppelungsaktionen bereits 1989 mit dem Stiftungsratsbeschluss vom 12. Juli 1989, worin entschieden wurde, den Erlös einer Spendensammlung von Schüler*innen zu verdoppeln (vgl. LED 2015, S. 105).

durch andere gemeinnützige Stiftungen, wie etwa die *Medicor-Stiftung* oder die *Hilti Foundation*, für die Finanzierung von Projekten.⁵⁰ Die Regierung fördert ihrerseits das gemeinnützige Stiftungswesen als Teil ihrer Finanzplatzstrategie, zur Stärkung Liechtensteins «als Philanthropiestandort».⁵¹ Die vielgestaltige Spendenfreudigkeit der Liechtensteiner*innen wird dabei hervorgehoben, wodurch sich Liechtenstein nach aussen hin positiv profilieren soll.⁵²

Philanthropie hat offenbar einen hohen Stellenwert im Land, was sich auch an der Etablierung einer *Vereinigung liechtensteinischer gemeinnütziger Stiftungen und Trusts* (VLGST), im Jahr 2010 gegründet zwecks «Förderung der Philanthropie», als «Dachorganisation der privaten Förderstiftungen in Liechtenstein» zeigt.⁵³ Zusammen mit dem LED und dem AAA als offizielle Träger der staatlichen IHZE sowie dem *Netzwerk für Entwicklungszusammenarbeit* (NEZA)⁵⁴ repräsentieren diese Akteure gemäss ihrem Selbstverständnis die «drei Säulen der liechtensteinischen Solidarität»⁵⁵ – staatliches, zivilgesellschaftliches und privatwirtschaftliches Engagement. Aber was bedeutet solch ein wohltätigkeitsorientierter Ansatz als moralische Grundlage der Entwicklungszusammenarbeit aus philosophischer Sicht?

In der philosophischen Diskussion über das Weltarmutsproblem werden Wohltätigkeit und Philanthropie von stärkeren Formen der moralischen Verpflichtung abgegrenzt. In einem strengen Sinne lässt sich philosophisch nämlich gar nicht von einer «Pflicht» der Wohltätigkeit sprechen, da diese einen sogenannten supererogatorischen Charakter aufweist, d.h. jenseits dessen, was die Pflicht gebietet, angesiedelt wird.⁵⁶ Wohltätigkeit wird zwar generell, zumindest prima facie, als etwas moralisch Gutes erachtet, aber eine Person begeht gemäss diesem verbreiteten Verständnis keinen moralischen Fehler, d.h. keine Pflichtverletzung, wenn sie sich *nicht* wohltätig zeigt.⁵⁷ Wohltätigkeit mag demnach zwar eine Charakterzierde sein, aber das Unterlassen derselben gilt aus dieser Sichtweise noch lange nicht als moralisch verwerflich. Hugh LaFollette bezeichnet diese im Alltag oft anzutreffende Position als «charity view»; «Hilfe gegenüber Notleidenden» wird dabei als «lobenswert», nicht aber als eine «verpflichtende Handlung» aufgefasst.⁵⁸

Diese Perspektive auf Armutsbekämpfung als Akt der Wohltätigkeit wird in der philosophischen Diskussion kritisch betrachtet und problematisiert. Denn genau diesem lobenswerten, über das

⁵⁰ LED 2015, S. 141ff., S. 197; LED 2017, S. 7f.; LED 2019, S. 3, 9f., 16; Eberle et al. 2020.

⁵¹ Vgl. Regierung 2019, S. 15; ebenso: Regierung 2008a, S. 10, 36.

⁵² Die internationale Wahrnehmung von Liechtensteins «überproportionale[m] Einsatz für die internationale Solidarität» wird im Rahmen der Prioritäten der Aussenpolitik explizit als Gegenstand eines «Reputationsmanagement» verstanden (Regierung 2012, S. 8). Ebenso hebt bereits Prinz Nikolaus 1976 «die positive Beeinflussung unseres Image im Ausland» als aussenpolitischen Nebeneffekt der humanitären Hilfe hervor (Liechtenstein 1976, S. 137). Gleichwohl weist Gerard Batliner auf die Brüchigkeit der reinen Imagepolitik hin, wenn «das Lied von der Humanität des kleinen Staates» gesungen, den Forderungen der Solidarität aber nicht wirklich nachgekommen wird (Batliner 2009, S. 205).

⁵³ VLGS 2014, S. 1; VLGST 2019 (Präambel und Art. 2); LED 2020b.

⁵⁴ Das 2017 gegründete Netzwerk für Entwicklungszusammenarbeit (NEZA) steht als Sammelbecken und Lobbyorganisation von rund vierzig gemeinnützigen Vereinen aus Liechtenstein stellvertretend für das zivilgesellschaftliche Engagement im Bereich der Entwicklungspolitik Liechtensteins. Vgl. Tellerrand 2018, S. 1; NEZA 2020a; NEZA 2020b; LED 2020b.

⁵⁵ LED 2020a, S. 11.

⁵⁶ Regenbogen/Meyer 2013, S. 643: «In der Ethik bezeichnet man solche Handlungen als [supererogatorisch], die als moralisch gut bewertet werden, ohne, dass man zu ihnen verpflichtet wäre, die in diesem Sinne also über das moralisch Gebotene hinausgehen». Vgl. auch: Mieth 2011, S. 225, 227; Bayertz 1998, S. 14.

⁵⁷ Mieth 2011, S. 226; Singer 2009, S. 43; Pogge 2015, S. 49.

⁵⁸ Bleisch/Schaber 2009, S. 14; LaFollette 2003, S. 238.

Gebotene hinausgehenden Charakter der Wohltätigkeit verdankt sich auch die *Freiwilligkeit* wohlthätiger Handlungen. Wohltätigkeit ist eine lobenswerte Option, kein verpflichtendes Gebot. Im Zusammenhang mit dieser grundsätzlichen Beliebigkeit werden gemäss Corinna Mieth drei Kritikpunkte am Wohltätigkeitsansatz laut:

«Erstens ist das Konzept der Wohltätigkeit unterbestimmt. Es macht keinen Unterschied zwischen dringenden und weniger dringenden Bedürfnissen» – Wohltätigkeit kann sich auf die Unterstützung eines «lokalen Kleintierzüchtervereins», einer «Kunstgalerie» oder eben eines Entwicklungshilfeprojektes beziehen.⁵⁹ Wie Alan Gewirth gemäss Mieth darüber hinaus feststellt, eröffnet sich aus diesem Blickwinkel gar «ein Konkurrenzverhältnis zwischen verschiedenen Wohltätigkeitsoptionen [...]: Es scheint den Präferenzen des Spenders überlassen zu sein», was für eine Art von Unterfangen wohlthätig gefördert werden soll.⁶⁰

Zweitens ist «Wohltätigkeit als Option der Reichen [...] von den potentiellen Empfängern nicht einforderbar»⁶¹. Wie im vorhergehenden Kapitel (II) angesprochen, unterscheidet sich der Bindungscharakter der Solidarverpflichtung, je nachdem, auf welche normative Grundlage diese sich abstützt, sei dies das Recht, die Nächstenliebe oder soziale Bindungen, um nur einige Beispiele zu nennen. Wohltätigkeit vermag keine moralischen Rechte zu begründen, geschweige denn eine rechtliche Verbindlichkeit, weil sie gemeinhin im Sinne des *charity views* nicht als moralisch verpflichtend verstanden wird.

Diese moralische Rechtslosigkeit, so der dritte Kritikpunkt an der Wohltätigkeitsperspektive, hat etwas Demütigendes an sich, weil sie Armutsbetroffene zu Bittsteller*innen macht, die dem arbiträren Wohlwollen und Mitleid der potenziellen Spender*innen ausgeliefert sind. Solange in einer Gesellschaft kein Anspruch auf gewisse soziale Rechte, wie bspw. auf Nahrung und Obdach, etabliert ist, bleibt diese gemäss Avishai Margalits Entwurf einer anständigen Gesellschaft *demütigend*⁶², was sich mit Blick auf die Frage nach der Armut in dieser Welt womöglich auch auf eine globale Ebene übertragen lässt.

Zur Verteidigung der Idee einer allfälligen Pflicht zur Wohltätigkeit gilt es festzuhalten, dass diese im Zusammenhang mit Wohlstand und im Rekurs auf weitere normative Gründe durchaus auch radikaler interpretiert werden kann und wurde.⁶³ So argumentiert bspw. Thomas von Aquin, dass der Überfluss an materiellen Dingen aufgrund des «Naturrechts» den Armen geschuldet sei.⁶⁴ Hilfe angesichts materieller Not wäre demnach für Wohlhabende nicht bloss verdienstvoll, sondern moralisch geboten. Ähnliche Überlegungen, wenn auch ohne Naturrechtsrekurs, finden sich auch im liechtensteinischen Kontext im Sinne des Slogans «Wohlstand verpflichtet»⁶⁵ an vielen Stellen als Argumente für Entwicklungshilfe.⁶⁶

⁵⁹ Mieth 2011, S. 226f.

⁶⁰ Mieth 2011, S. 227.

⁶¹ Mieth 2011, S. 227.

⁶² Margalit 1997; Mieth 2011, S. 227.

⁶³ Mieth 2011, S. 227.

⁶⁴ Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, II-II, Quaestio 66, Articulus 7; Aquin 1953, S. 211f.

⁶⁵ LED 1991, S. 2.

⁶⁶ Vgl. exemplarisch: Batliner 1966, S. 2; Landtag 2007, S. 325 (Abg. Pepo Frick); LED 2015, S. 11; Regierung 2016, S. 34: «Seinen Beitrag zur Linderung von Not und Armut in [...] der Welt zu leisten, entspricht dem Selbstverständnis Liechtensteins als wohlhabendes Land».

Dennoch: Obwohl prinzipiell stärkere Interpretationen möglich sind, impliziert zumindest die alltägliche, optionale Wohltätigkeitsperspektive bei genauerer Betrachtung, dass die potenziellen Wohltäter*innen den Bedürftigen, moralisch gesehen, eigentlich gar nichts schulden. Damit deckt sich die gängige *charity view* interessanterweise mit einer zentralen Grundprämisse der politischen Philosophie des *Libertarianism*, welche die Existenz genereller Hilfspflichten bezweifelt und sich darum gegen unfreiwillige Formen der Umverteilung, bspw. durch progressive Steuerätze oder eben in Form von Ausgaben für Entwicklungszusammenarbeit, stark macht.⁶⁷ Notleidenden zu helfen, deren Not man nicht verursacht hat, ist aus dieser Sicht, genauso wie Spenden aus dem Blickwinkel der Wohltätigkeitsperspektive, zwar immer eine Option, aber niemals eine Pflicht. Die gängige Art, im Sinne von Wohltätigkeit für Entwicklungshilfe zu plädieren, steht damit auf einem ähnlichen moralischen Fundament der freien Willkür wie die grundsätzliche philosophische Ablehnung staatlicher Entwicklungszusammenarbeit.

III.2. Eine individuelle ethische Argumentation: Weitreichende Hilfspflichten

Ganz anders – geradezu diametral entgegengesetzt – sieht dies Peter Singer, der mit seinem berühmten Artikel *Famine, Affluence, and Morality*⁶⁸ die ethische «Debatte um Weltarmut» im Jahr 1972 für viele überhaupt erst angestossen hat.⁶⁹ Für ihn ist es keine Frage der Wohltätigkeit («charity»⁷⁰), ob die Reichen den Armen helfen sollen oder nicht. In klarer Abgrenzung zur Wohltätigkeitsperspektive argumentiert er für das Bestehen einer weitreichenden moralischen Hilfs-Pflicht gegenüber notleidenden Menschen in aller Welt. Nicht für das Lindern der Not zu spenden, entspricht gemäss seinem Ansatz im Hinblick auf die Verpflichtungsstruktur einem «Fall von unterlassener Hilfeleistung»⁷¹ und ist demnach – entgegen der gängigen Vorstellung – moralisch falsch. Die kontroverse Konklusion seines Arguments lautet dementsprechend: «[W]ir sind dazu verpflichtet Geld zu spenden, und es ist moralisch falsch, es nicht zu tun.»⁷² Singers umstrittene Position bietet damit eine interessante, alternative Interpretation der Verpflichtung, welche der Entwicklungshilfe als moralische Begründung allenfalls zugrunde gelegt werden könnte.

Singers Ansatz stützt sich auf folgendes moralisches Prinzip: «Wenn es in unserer Macht steht, etwas sehr Schlechtes zu verhindern, ohne dabei etwas anderes von moralischer Bedeutung zu opfern, so sollten wir dies, moralisch gesehen, tun.»⁷³ Obwohl er selbst eine stärkere Version dieses Prinzips – wonach es Schlechtes zu verhindern gilt, solange nichts von *vergleichbarer* moralischer Bedeutung auf dem Spiel steht⁷⁴ – vertrete, genüge für sein Argument bereits diese moderatere Form, welche das Vergleichbarkeitskriterium weglässt. In dieser schwächeren Form scheint das Prinzip auf den ersten Blick wenig kontrovers zu sein und kann, so Singer, vor dem

⁶⁷ Vgl. Bleisch/Schaber 2009, S. 16f.: Gemäss der Position des *Libertarianism* (deutsch: Libertarismus oder Libertarismus), welcher sich auf eine starke, negative Konzeption von Freiheit verstanden als Abwesenheit von Eingriffen stützt, ist lediglich gefordert, «dass wir einander nicht schädigen, jedoch nicht, dass wir anderen Personen helfen, die Opfer eines Unglücks geworden sind oder durch Dritte Schaden erlitten haben» (ebd., S. 17).

⁶⁸ Singer 1972; in deutscher Übersetzung: Singer 2009.

⁶⁹ Vgl. Bleisch/Schaber 2009, S. 11f.

⁷⁰ Singer 1972, S. 235.

⁷¹ Mieth 2011, S. 227.

⁷² Singer 2009, S. 43.

⁷³ Singer 2009, S. 39.

⁷⁴ Singer 2009, S. 39, 43, 49; Bleisch/Schaber 2009, S. 12f.: Fussnoten 16 und 20.

Hintergrund verschiedener, nicht nur konsequentialistischer Moraltheorien wie der seinigen, akzeptiert werden.⁷⁵

Singers «principle of preventing bad occurrences»⁷⁶ formuliert zwei Bedingungen, unter denen wir verpflichtet sind, Schlechtes zu verhindern: «1. Es steht in unserer Macht. 2. Wir müssen nichts von moralischer Bedeutung opfern.»⁷⁷ Die Anwendung dieses Prinzips erläutert Singer an seinem in der moralphilosophischen Diskussion berühmt gewordenen sogenannten Teichbeispiel⁷⁸:

[W]enn ich an einem seichten Teich vorbeikomme und ein Kind darin ertrinken sehe, so sollte ich hineinwaten und das Kind herausziehen. Das bringt zwar mit sich, dass meine Kleider schmutzig und nass werden, aber das ist bedeutungslos, wohingegen der Tod des Kindes vermutlich etwas sehr Schlechtes wäre. (Singer 2009, S. 39)

Für die meisten scheint intuitiv klar zu sein, dass wir in einer solchen Notlage moralisch verpflichtet sind, dem ertrinkenden Kind zu helfen. «In vielen Rechtsordnungen ist eine Unterlassung solcher Hilfestellungen sogar strafbar.»⁷⁹ Singers Argument schöpft von der starken Suggestivkraft dieses Beispiels, wenn er die These aufstellt, dass sich das Problem der Weltarmut, moralisch betrachtet, *analog* zum Teichbeispiel begreifen lässt.⁸⁰ Übertragen auf globale Armut und Hungersnöte sind die Menschen in wohlhabenden Ländern gemäss Singers Prinzip darum genauso wie der Passant im Teichbeispiel *verpflichtet*, den von Armut und Hunger betroffenen Menschen in dieser Welt beizustehen, bspw. durch das Geben von Spenden.

Unter der verbreiteten «Annahme, dass Leiden und Tod aufgrund von Nahrungsmittelmangel, Obdachlosigkeit und medizinischer Unterversorgung etwas Schlechtes sind»⁸¹, entsteht angesichts des Elendes in der Welt gemäss Singers Argument eine Hilfspflicht für all jene, in deren Macht es steht, etwas dagegen zu unternehmen, sofern sie dabei nichts von moralischer Bedeutung aufgeben müssen. Anstatt sich also als wohlhabende Person bspw. neue Kleider zu kaufen oder nach Paris zu fliegen, gelte es demnach, moralisch gesehen, das dafür benötigte Geld zur Linderung der Not in der Welt zur Verfügung zu stellen.

Diese Konklusion mag für Vertreter*innen der Wohltätigkeitsperspektive radikal erscheinen. Angesichts der intuitiven Plausibilität des Teichbeispiels liegt die Beweislast jedoch bei jenen, «die meinen, dass sich die beiden Fälle ›Kind im Teich‹ und ›Opfer einer Hungerkatastrophe‹ in *moralischer* Hinsicht unterscheiden»⁸², sodass Singers Analogieschluss nicht funktioniere und deswegen auch *keine* Hilfspflicht bestehe. Die darum entscheidende Frage nach der Übertragbarkeit von

⁷⁵ Vgl. Bleisch/Schaber 2009, S. 12. Peter Singer vertritt selbst eine konsequentialistische Moraltheorie (eine Variante des Präferenz-Utilitarismus), wonach wesentlich die Konsequenzen einer Handlung für deren moralische Beurteilung ausschlaggebend sind. Vgl. Singer 2013.

⁷⁶ Singer 1972, S. 241.

⁷⁷ Vieth 2011, S. 181.

⁷⁸ Vgl. Bleisch/Schaber 2009, S. 12, 18; Vieth 2011, S. 181.

⁷⁹ Bleisch/Schaber 2009, S. 20.

⁸⁰ Vieth 2011, S. 181; Mieth 2011, S. 228.

⁸¹ Singer 2009, S. 39.

⁸² Bleisch/Schaber 2009, S. 18.

Singers Teichbeispiel auf den Kontext globaler Armut ist in der Philosophie breit rezipiert und kontrovers diskutiert worden.⁸³

Zwei mögliche Einwände zu Singers Analogieschluss werden bereits von ihm selbst in seinem Aufsatz diskutiert und zurückgewiesen.⁸⁴ Erstens vernachlässige sein Prinzip den Aspekt der räumlichen *Distanz*. Das Kind im Teich befinde sich in unmittelbarer Nähe, wohingegen Armutsbetroffene im globalen Süden von potenziellen Hilfspflichtigen weit entfernt sind, sofern diese nicht gerade auf Auslandsreisen unterwegs sind. Moralisch gesehen, argumentiert Singer, macht es allerdings keinen Unterschied, ob sich die in Not geratene Person in unserer Nähe oder weit weg befindet: «Wenn wir irgendein Prinzip der Unparteilichkeit, Universalisierung, Gleichheit oder dergleichen akzeptieren, können wir einen Menschen nicht benachteiligen, nur weil er sich weit weg von uns befindet (oder wir uns weit weg von ihm).»⁸⁵ Zweitens unterscheide Singers Prinzip nicht «zwischen Fällen, in denen ich die einzige Person bin, die helfen kann, und solchen, in denen Millionen von anderen ebenso gut helfen könnten.»⁸⁶ Dass viele andere Menschen auch in der Lage seien, das Kind aus dem Teich zu ziehen, entgegnet Singer, mache aber keinen Unterschied für die moralische Verpflichtung der Einzelnen, dem Kind zu helfen.⁸⁷ Psychologisch betrachtet mag dieses «*Bystander*»-Problem⁸⁸ zwar verständlich sein, doch es entbindet das Individuum nicht von seiner je eigenen Hilfspflicht. Oder wie Andreas Vieth diesen Punkt zusammenfasst: «Individuen können sich nicht durch den Verweis auf die Unterlassung anderer [...] aus der Verantwortung ziehen.»⁸⁹

Weder der Verweis auf Distanz noch das Involviert-Sein anderer potenzieller Helfer*innen rechtfertigen demnach die anhaltende Tatenlosigkeit, welche das Weltarmutsproblem für Singer zu einem Fall moralischen Versagens macht. Wenn wir Singers Prinzip akzeptieren, so folgt daraus, dass die gängige konzeptionelle Unterscheidung zwischen Wohltätigkeit und Pflicht, wie sie der Wohltätigkeitsperspektive (III.1.) zugrunde liegt, nicht aufrechterhalten werden kann.⁹⁰ Spenden wäre demnach «weder wohltätig noch grosszügig»⁹¹, sondern eine moralische Pflicht – und nicht nur eine freiwillige, lobenswerte Option.

Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch entgegen Singers Argument dennoch ein wesentlicher Unterschied zwischen der Situation im Teichbeispiel und der Weltarmut. Im Teichbeispiel scheint klar zu sein, was die Moral fordert: Es gilt, das Kind zu retten. Mit Blick auf das Elend in der Welt ist jedoch ziemlich offen, was genau Singers Hilfspflicht eigentlich fordert: «Ganz anders als im Teichbeispiel scheint im Fall der Hungersnot nämlich völlig unklar, *wem wir was schulden.*»⁹²

⁸³ Vgl. hierzu die ausführlichen Quellenverweise bei Bleisch/Schaber 2009, S. 18. Singers Aufsatz führte u.a. zu einer «Debatte um moralische Distanz» sowie um «spezielle» und «generelle Pflichten» (ebd., S. 18f.).

⁸⁴ Bleisch/Schaber 2009, 12f., 18f.

⁸⁵ Singer 2009, S. 40.

⁸⁶ Bleisch/Schaber 2009, S. 12; Singer 2009, S. 40.

⁸⁷ Singer 2009, 40f.

⁸⁸ Die Bezeichnung als «*Bystander*-Problem» lehnt sich an den sozialpsychologischen *Bystander*-Effekt an, welcher das Phänomen umschreibt, dass die Wahrscheinlichkeit zur direkten Hilfeleistung durch ein Individuum (zum Beispiel angesichts eines Unfalles) abnimmt, je mehr Personen vor Ort anwesend sind (und daher ebenfalls eingreifen könnten). Vgl. Gilovich et al. 2013, S. 536–540, 542–543.

⁸⁹ Vieth 2011, S. 181.

⁹⁰ Singer 2009, S. 43.

⁹¹ Singer 2009, S. 43.

⁹² Bleisch/Schaber 2009, S. 19.

Diese *Unbestimmtheit* ist eine generelle Eigenschaft von Hilfspflichten, welche nur im Fall von «Nothilfe-Szenarien»⁹³, wie eben im Beispiel eines ertrinkenden Kindes, nicht gegeben ist. Es besteht also ein moralisch relevanter Unterschied zwischen Nothilfe-Hilfspflichten und generellen Hilfspflichten «hinsichtlich ihrer Pflichtstruktur» – und damit «in den Augen vieler auch hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit oder Stärke». Daraus folgt nun nicht etwa, dass es keine *vagen* Hilfspflichten geben kann, sondern nur, dass das Teichbeispiel und das Weltarmutproblem moralisch betrachtet nicht «identisch» sind – womit Singers Analogie-Argument substantiell an Überzeugungskraft verliert.⁹⁴

Eine solche vage oder – mit Immanuel Kant gesprochen – eine solche *unvollkommene* Pflicht, anderen zu helfen, lässt sich bspw. innerhalb der Kantischen Ethik als «Tugendpflicht» begründen.⁹⁵

Nach Kant sind wir dazu aufgerufen, einander Gutes zu tun, im Wissen darum, dass wir alle endliche und verletzbare Wesen sind; doch sind wir in der Erfüllung dieser Tugendpflichten frei, wem wir was an Hilfe zukommen lassen (wenn wir auch keineswegs frei sind, überhaupt zu helfen, denn dazu sind wir gemäss Kant sehr wohl verpflichtet). (Bleisch/Schaber 2009, S. 20)

Diese abgeschwächte Form einer unbestimmten Hilfspflicht steht in ihrer *Beliebigkeit* oder freien Willkür wiederum der oben diskutierten Wohltätigkeitsperspektive (III.1.) nahe, obwohl sie, anders als die *charity view*, vom Bestehen einer *Verpflichtung*⁹⁶ ausgeht, wenn auch nicht in einem so umfassenden Sinne, wie Singer dies in Analogie zum Teichbeispiel zu begründen versucht.

Singers Argumentation birgt die radikale Implikation, dass die Wohlhabenden «angesichts des Ausmasses von Wohlstand und Armut»⁹⁷ so viel von ihrem Wohlstand aufgeben müssten, bis «etwas von moralischer Bedeutung auf dem Spiel steht.»⁹⁸ Der gewichtige Einwand der *moralischen Überforderung*⁹⁹ wird im Zusammenhang mit dieser Forderung eines radikalen Lebenswandels gegenüber Singers Position stark gemacht:

Eine Moraltheorie, die so umfangreiche Opfer von uns verlange, gefährde das, was menschliches Leben ausmache, nämlich die Fähigkeit, Pläne autonom zu verfolgen, ohne jede einzelne Handlung daraufhin überprüfen zu müssen, ob sie nicht mit der Möglichkeit konfligiere, jemandem, der dringend Hilfe benötigt, unter die Arme zu greifen. (Bleisch/Schaber 2009, S. 15)

Einer derart umfangreichen Hilfspflicht, wie Singer sie formuliert, nachzukommen, sei schlicht zu anspruchsvoll für die in die Pflicht genommenen Individuen.¹⁰⁰

⁹³ Bleisch/Schaber 2009, S. 20: «Nothilfe muss geleistet werden, wenn eine Person auf unmittelbare Hilfe angewiesen ist, die eine andere anwesende Person ohne grösseres Risiko für sich selber erbringen kann.»

⁹⁴ Bleisch/Schaber 2009, S. 20.

⁹⁵ Vgl. Mieth 2011, S. 228; Kant 1977, S. 520ff. (A 20 – A 28), bes. ebd., S. 524 (A 27): Unvollkommene Pflichten zeichnen sich gegenüber Rechtspflichten nach Kant in ihrer *weit* statt eng gefassten Verbindlichkeit aus: «Je weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung [...]» (ebd., S. 520 (A 21)).

⁹⁶ Kant 1977, S. 524 (A 27), S. 588ff. (A 123 – A 126).

⁹⁷ Singer 2009, S. 44.

⁹⁸ Bleisch/Schaber 2009, S. 13; Singer 2009, S. 48f.

⁹⁹ Vieth 2011, S. 181; Mieth 2011, S. 228; Bleisch/Schaber 2009, S. 15.

¹⁰⁰ Für eine Replik zu diesem Einwand vgl. Singer 2009, S. 46f.

Der Vorwurf einer moralischen Überforderung des Individuums, welcher generell gegen utilitaristische Positionen wie diejenige Singers vorgebracht wird¹⁰¹, verweist auf die wichtige Frage, *wer* angesichts des Weltarmutsproblems überhaupt in der moralischen Verantwortung steht.

Singers Argumentation sieht einzig die (wohlhabenden) Individuen als Träger*innen einer umfangreichen Hilfspflicht.¹⁰² Im Gegensatz zur einmaligen Hilfsaktion im Teichbeispiel setzt globale Armutsbekämpfung intuitiv wohl aber längerfristig ausgerichtete Massnahmen und ein koordiniertes Vorgehen voraus.¹⁰³ Deswegen argumentiert zum Beispiel Andrew Kuper dafür, Singers individualethischen durch einen institutionenethischen Ansatz zu ersetzen, welcher kollektive Akteure wie Unternehmen, Staaten oder internationale Organisationen als Verantwortliche in den Blick nimmt.¹⁰⁴ Im nachfolgenden Unterkapitel wird mit Thomas Pogge ein prominenter institutionenethischer Ansatz als Alternative zu Singers Position angeschaut und im Hinblick auf seine Implikationen als eine mögliche moralische Grundlegung der Entwicklungspolitik diskutiert.

III.3. Ein institutionenethischer Ansatz: Schädigung und korrelative Pflichten

Armut ist ein komplexes und multikausales soziales Phänomen, das sich schwierig fassen oder auf einen Nenner bringen lässt.¹⁰⁵ Singers Beispiel eines ertrinkenden Kindes mag zwar die moralische Dimension unterlassener Hilfeleistung veranschaulichen, in der Übertragung auf globale Armutsprobleme erscheint die Analogie (ungeachtet der Differenzen hinsichtlich der Verpflichtungsstruktur) allerdings als zu simplifizierend, um der Sache wirklich gerecht zu werden. Denn Singers Argumentation vernachlässigt wichtige *empirische* Fragen mit *moralischer* Tragweite. In der Sprache des Beispiels gesprochen, stellt sich etwa die moralisch relevante Frage, warum und wie das Kind überhaupt erst im Teich gelandet ist. Oder anders gefragt: Was sind eigentlich die *Ursachen* von Armut sowie deren Fortbestehen, gerade auch angesichts fortwährender globaler Entwicklungshilfeinterventionen seit den 1960er-Jahren¹⁰⁶ mit unterschiedlichsten Ansätzen und Massnahmen?

Die Philosophie als solche kann natürlich keine Antwort auf diese empirischen Fragen geben. Aber sie kann in ihrem Unterfangen einer moralischen Verortung des Weltarmutsproblems auf sozialwissenschaftliche Erklärungsversuche Bezug nehmen und ihre eigenen Begründungszusammenhänge damit mehr oder weniger empirisch fundieren. Thomas Pogge widmet sich dem Armutproblem in diesem Sinne explizit ausgehend von einer *empirischen* Grundprämisse und bekommt

¹⁰¹ Vgl. Bleisch/Schaber 2009, S. 15: Fussnote 27; Williams 1979; Lichtenberg 2010, S. 558.

¹⁰² Vieth 2011, S. 181.

¹⁰³ Hierin liegt auch ein pragmatischer Einwand der Ineffizienz gegenüber Singers Ansatz begründet. Vgl. Bleisch/Schaber 2009, S. 14: «Da ein individueller Kampf gegen die Weltarmut einem Kampf gegen Windmühlen gleichkommt, der zudem Gefahr läuft, als unkoordinierte Einzelaktionen wenig effizient zu sein, liegt es nahe, die Hilfe zu koordinieren und die Lasten gerecht zu verteilen.»

¹⁰⁴ Vgl. Bleisch/Schaber 2009, S. 23; Kuper 2005.

¹⁰⁵ Vgl. exemplarisch Sen 2011.

¹⁰⁶ Nuscheler 2004, S. 77–85; Büschel 2010, S. 4ff. Ab den 1960er-Jahren beginnt in der gängigen Erzählweise die erste entwicklungspolitische Dekade im Zeichen der Modernisierungstheorien. Der Beginn der Entwicklungspolitik lässt sich allerdings historisch betrachtet bereits im Spätkolonialismus der 1930er-Jahre und in der Krise der grossen Kolonialreiche Englands und Frankreichs verorten (vgl.: Büschel 2010, S. 4; Büschel/Speich 2009, S. 13; Eckert 2015, S. 5). Die Periodisierung entlang verschiedener Entwicklungsdekaden und dominanter Paradigmen bietet zwar «hilfreiche Orientierung», wird in der historischen Forschung aber als «vereinfachendes Fortschrittsnarrativ» kritisiert, «das einerseits ein täuschendes Bild über die Konstanz der Grundproblematiken hinweg entwirft und das andererseits die vielfache Diskrepanz zwischen entwicklungspolitischen Debatten und alltäglichen Praxiserfahrungen zum Verschwinden bringt» (Speich et al. 2014, S. 12f.).

daher – im Gegensatz etwa zu Singers Fokus auf den «Kapazitäten möglicher Helfer»¹⁰⁷ – die Frage nach den Ursachen von Armut in den Blick.

Pogges Hauptkritikpunkt an Hilfsansätzen wie demjenigen Singers ebenso wie an der Wohltätigkeitsperspektive¹⁰⁸ besteht darin, dass diese Herangehensweisen auf der impliziten, empirischen Annahme beruhen, dass Armut im globalen Süden *ausschliesslich* endogen verursacht und aufrechterhalten werde, d.h. «ausschliesslich lokalen Ursachen geschuldet» sei.¹⁰⁹ So liesse sich Armut gemäss dieser von Pogge «Purely Domestic Poverty Thesis (PDPT)»¹¹⁰ genannten Ansicht bspw. auf geografisch-klimatische Besonderheiten (Dürren, extremes Klima), unzureichende Infrastruktur oder korrupte Eliten zurückführen. Das Problem dieser Sichtweise liegt für Pogge nun allerdings darin, dass damit ein Bild vermittelt und bekräftigt wird, welches die wohlhabenden Länder analog zum Passanten in Singers Teichbeispiel als «mere bystanders» darstellt, d.h. als kausal unbeteiligte und damit prima facie als moralisch unschuldige Zeug*innen des Elends in anderen Ländern.¹¹¹ Moralisch betrachtet, kommen sie daher nur als potenzielle Helfer*innen, nicht aber auch als potenzielle Täter*innen infrage.¹¹²

Im Gegensatz dazu argumentiert Pogge, gestützt auf empirische und historische Studien, dass Armut auch *exogene* Ursachen habe, womit ein kausaler Link zwischen den wohlhabenden Ländern und dem Weltarmutsproblem behauptet wird. Durch die Behauptung einer «kausalen Beteiligung»¹¹³ der wohlhabenden Länder am Weltarmutsproblem verändere sich in Konsequenz aber auch dessen moralische Verortung, da die wohlhabenden Staaten und ihre Bürger*innen dadurch von «hilfsfähige[n] Zeugen des Elends»¹¹⁴ zu auf direktere Weise involvierten Akteuren werden. In der Logik des Teichbeispiels, etwas plakativ formuliert, verändert sich die moralische Beurteilung der Situation, wenn das Kind auf Einwirken des Passanten hin im Teich gelandet ist, statt aufgrund eigenen Verschuldens oder äusserer Umstände.

Pogge bezieht sich in seiner Kritik an der PDPT im Wesentlichen auf drei Aspekte, welche als exogene Faktoren mitverantwortlich seien für Armut und deren Persistenz in der Welt. Dabei behauptet Pogge nicht, dass endogene «nationale und regionale Faktoren» irrelevant seien. Sein Argument richtet sich nur gegen die Annahme, dass *ausschliesslich* endogene Faktoren das Weltarmutsproblem hinreichend erklären können. «Globale Faktoren spielen jedoch eine ebenso große Rolle bei andauernder gravierender Armut in einem Land», so die empirische Grundprämisse von Pogges Argument.¹¹⁵

¹⁰⁷ Mieth 2011, S. 228.

¹⁰⁸ Auch Thomas Pogge bestreitet, wie Peter Singer, dass es sich beim Armutsproblem, moralisch betrachtet, um eine Frage der Wohltätigkeit oder Grosszügigkeit handelt. Vgl. Pogge 2015, S. 49; Mieth 2011, S. 229.

¹⁰⁹ Pogge 2015, S. 49.

¹¹⁰ Pogge 2004, S. 265; vgl. Pogge 2009, S. 102–105; ebenso: Pogge 2011, S. 177–183.

¹¹¹ Pogge 2004, S. 265.

¹¹² Pogge 2004, S. 262.

¹¹³ Pogge 2015, S. 49.

¹¹⁴ Thomas Pogge zitiert nach Mieth 2011, S. 225. [= Pogge, Thomas (2006): Globale Armut. Erklärung und Verantwortung, in: Peter Koller (Hrsg.): Die globale Frage. Empirische Befunde und ethische Herausforderungen. Wien: Passagen Verlag, S. 95–130; hier S. 101f.]

¹¹⁵ Pogge 2015, S. 52f.

Erstens gelte es den *historischen Prozess* zu berücksichtigen, welcher zur gegenwärtigen Verteilung von Wohlstand und Armut führte: «By seeing the problem of poverty merely in terms of assistance, we overlook that our enormous economic advantage is deeply tainted by how it accumulated over the course of *one* historical process that has devastated the societies and cultures of four continents.»¹¹⁶ Der Kolonialismus hat die sozialen Realitäten im globalen Süden durch Invasion, Sklaverei und Ausbeutung wesentlich mitgeprägt, und sein Vermächtnis der Ungleichheiten und Benachteiligungen ist auch in postkolonialen Zeiten weiterhin wirksam und wirkmächtig.¹¹⁷ Zweitens erhalte und reproduziere die gegenwärtige globale Ordnung und ihr entsprechendes «Institutionengefüge» sozioökonomische Ungleichheiten zwischen den Ländern:¹¹⁸

There is considerable international economic interaction regulated by an elaborate system of treaties and conventions about trade, investments, loans, patents, copyrights, trademarks, double taxation, labor standards, environmental protection, use of seabed resources and much else. In many ways, such rules can be shaped to be more or less favorable to various affected parties such as, for instance, the poor or the rich societies. (Pogge 2004, S. 263)

Konkreter nennt Pogge in diesem Kontext etwa die internationalen rechtlichen Bestimmungen zu geistigem Eigentum in Bezug auf ihre Wirkung hinsichtlich des Zugangs zu Medikamenten und Saatgut oder die Welthandelsorganisation WTO, in deren Rahmen wohlhabende Länder «auf asymmetrische Schutzvorkehrungen wie Antidumpingzölle, Exportkredite und Subvention einheimischer Produkte für ihre Märkte» bestehen, gleichzeitig aber fordern, «dass ihre eigenen Exporte mit offenen Märkten empfangen werden.»¹¹⁹ Auch die Auswirkungen oder Kosten der globalen Umweltverschmutzung werden innerhalb des internationalen Systems gemäss Pogge nicht verursachergerecht getragen, oft zum Nachteil ärmerer Regionen.¹²⁰

Drittens, und für den liechtensteinischen Kontext als Finanzplatz wohl besonders bedeutsam, werden bestimmte *endogene* Faktoren, wie etwa Korruption, Misswirtschaft oder bewaffnete Konflikte um Ressourcen, selbst wiederum durch *externe* Faktoren mit beeinflusst, angetrieben und aufrechterhalten.¹²¹ Zu nennen wären etwa der Faktor Steuerflucht, welcher Staaten des globalen Südens finanzielle Mittel zur Armutsbekämpfung entzieht, oder auch Kreditvergaben an despotische Regime zur Aufrechterhaltung ihrer Herrschaft, bspw. durch die Anschaffung von Waffen. Für Pogge spielt die internationale Anerkennung diktatorischer Regime durch wohlhabende Staaten, welche sich so Handelsbeziehungen sichern oder eine regionale Interessenpolitik verfolgen, eine wichtige Rolle als exogener Faktor in der Zementierung von globaler Armut.¹²² Denn, so argumentiert Pogge, durch die externe Anerkennung werden machthabenden Eliten in

¹¹⁶ Pogge 2004, S. 262.

¹¹⁷ Acemoglu et al. 2001 konnten bspw. vergleichend nachweisen, wie das durch den Kolonialismus «exportierte» Institutionengefüge die wirtschaftliche Entwicklung in Ländern des globalen Südens auf lange Sicht unterschiedlich geprägt hat. Vgl. überdies: Acemoglu/Robinson 2012, S. 7–44, 96–123, 245–273.

¹¹⁸ Pogge 2015, S. 51, 53; Pogge 2004, S. 263f., S. 277; vgl. auch: Bleisch/Schaber 2009, S. 27.

¹¹⁹ Pogge 2015, S. 53; vgl. auch: Pogge 2004, S. 264, 277.

¹²⁰ Pogge 2015, S. 53.

¹²¹ Pogge 2004, S. 268f., 272, hier insbesondere: «Yes, domestic factors contribute to the persistence of severe poverty in many countries. But these contributions often depend on features of the global institutional order, which sustain some of those factors and exacerbate the impact of others.»

¹²² Pogge 2004, S. 269f. Vgl. auch: Mieth 2011, S. 230; Bleisch/Schaber 2009, S. 27.

Ländern des globalen Südens bestimmte Privilegien verliehen, welche als endogene Faktoren wiederum ihren Beitrag zur Fortdauer von Armut und Elend leisten: Nämlich einerseits das Privileg, über die natürlichen Ressourcen eines Landes relativ frei zu verfügen («*resource privilege*»¹²³), sowie andererseits das Privileg, Schulden im Namen des Landes aufnehmen zu können («*borrowing privilege*»¹²⁴). Das Ressourcenprivileg ermöglicht es zum Beispiel geschützte Eigentumsrechte an natürlichen Rohstoffen an transnational agierende Unternehmen zu vermitteln, um mit dem Erlös aus dem Verkauf von Ressourcen die eigene Macht zu erhalten. Das Schuldenprivileg kann dazu führen, dass Länder sich bspw. für Militärausgaben verschulden und nachfolgende Regierungen, welche an die Verpflichtung zur Schuldentilgung gebunden sind, auf diesen Schulden sitzen bleiben und so weniger Mittel zur Armutsbekämpfung zur Verfügung haben.¹²⁵

Nicht alle teilen Pogges empirische Annahme exogener Faktoren. Es werden Zweifel an deren Einfluss und dessen Signifikanz geäußert.¹²⁶ Überdies stellt sich die zentrale Abgrenzungsfrage zwischen sogenannten «Ermöglichungsbedingungen und [effektiven] Ursachen.»¹²⁷ Denn, wie Peter Schaber in seiner Kritik an Pogges Ressourcen- und Kreditprivileg schlüssig ausführt, etwas zu ermöglichen oder zu erleichtern, ist nicht das Gleiche, wie es erklärend zu verursachen.

An dieser Stelle kann und soll kein Urteil hinsichtlich der empirischen Frage nach den relevanten Ursachen von Armut gefällt werden. Eingedenk der Bedeutung, welche der Gestaltung von Institutionen in der wirtschaftlichen Entwicklung von Ländern zugeschrieben wird, erscheint es m.E. zumindest plausibel anzunehmen, dass exogene Faktoren eine Rolle in der Erklärung von Armut spielen. Sobald aber die Relevanz exogener Faktoren empirisch festgestellt wird, hat dies nach Pogge folgenschwere moralische Implikationen, welche Teil eines grundsätzlichen Perspektivenwechsels in der philosophischen Reflexion über Weltarmut und Entwicklungspolitik sind.

Wenn die Weltarmut durch wohlhabende Länder, welche die globale institutionelle Ordnung stützen, mit verursacht wird, so lässt sich das Armutproblem, moralisch betrachtet, als ein Fall von *Schädigung* begreifen. «Bei der Weltarmut handelt es sich [dem]zufolge um ein Unrecht, das wir Reicheren den Ärmeren zufügen [...]», lautet Pogges provokative These.¹²⁸ Das Weltarmutproblem involviert darum für Pogge sogenannte *negative* Pflichten, andere nicht zu schädigen:

If the global economic order plays a major role in the persistence of severe poverty worldwide and if our governments, acting in our name, are prominently involved in shaping and upholding this order, then the deprivation of the distant needy may well engage not merely positive duties to assist but also more stringent negative duties not to harm. (Pogge 2004, S. 265)

¹²³ Pogge 2004, S. 270f.

¹²⁴ Pogge 2004, S. 271f.

¹²⁵ Vgl. auch: Pogge 2009, S. 124–129; Pogge 2011, S. 143–147, 194–210; Pogge 2015, S. 53.

¹²⁶ Vgl. Schaber 2009, S. 146–149; Gosepath 2009, S. 225. Neben der Begründungsschwierigkeit «konkreter Kausalzusammenhänge» verweist Stefan Gosepath auch auf das normativ-konzeptuelle Problem der historischen Dimension des Kolonialismus, nämlich dass «Opfer und Täter [...] mit deren Nachfahren nicht identisch» sind, was die konkrete Zuschreibung von Pflichten zur Wiedergutmachung oder Reparation erschwert (ebd.).

¹²⁷ Schaber 2009, S. 147.

¹²⁸ Bleisch/Schaber 2009, S. 27, 29; Pogge 2004, S. 276: « [I]f this order is unjust, then it follows [...] that we are harming the global poor.»

Pogge argumentiert nicht dagegen, dass wir sogenannte *positive* Pflichten haben können, anderen zu helfen.¹²⁹ Unabhängig davon verweist sein Ansatz aber auf die *prima facie* weitaus stärkere Verpflichtung, andere nicht zu schädigen: «[A]s affluent people and countries, we surely have positive moral duties to assist persons mired in life-threatening poverty whom we can help at little cost. But the label detracts from weightier, negative duties that also apply to us».¹³⁰ Mit seinem Fokus auf *negativen* Pflichten werde Pogges Ansatz, im Unterschied zu Singers Position, damit sogar für Verfechter*innen des *Libertarianism*, welche die Existenz positiver, nicht aber negativer Verpflichtungen leugnen – und damit «für alle Moraltheorien» –, prinzipiell akzeptabel.¹³¹

Das Vorhandensein möglicher negativer Pflichten bedeutet in Konsequenz aber auch, dass ein individualethischer Hilfsansatz, wie er im vorangehenden Unterkapitel (III.2.) anhand von Singers Argumentation diskutiert wurde, allein genommen nach Pogge zu kurz greift, um die moralische Dimension der Weltarmut adäquat fassen zu können. Wie oben bereits erwähnt, führt die empirische These endogener Verursachung von Armut für Pogge moralisch gesehen zu einer Fehlkonzeption des Problems, da sie die Bürger*innen reicher Staaten einzig als «potential helpers»¹³² adressiert, nicht aber auch als potenziell *schädigende* Akteure in die Pflicht nimmt, welche auf einer institutionellen Ebene selbst zu einer ungerechten Ordnung *beitragen* und/oder von dieser *profitieren*.¹³³

Pogge hingegen argumentiert, dass die Bürger*innen der reichen Länder als Schädigende in zweifacher Hinsicht gegenüber den Armutsbetroffenen dieser Welt negativ verpflichtet sind.¹³⁴ Erstens bestehe eine Pflicht, nicht zur Aufrechterhaltung einer ungerechten Ordnung, welche andere schädigt, beizutragen oder diese Ordnung zu unterstützen: «We should reduce severe harms we will have caused.»¹³⁵ Zweitens bestehe eine Pflicht, nicht von einer ungerechten Ordnung auf Kosten der Benachteiligten zu profitieren: «[W]e should not take advantage of injustice at the expense of its victims.»¹³⁶ Auf ihre Konsequenzen hin befragt, führen diese zwei Verpflichtungen gemäss Pogge zusammengenommen zu zwei möglichen Implikationen.

Einerseits erfordere Schädigung, moralisch gesehen, Kompensation als eine *korrektive* Pflicht. Wenn wir eine globale Ordnung erhalten, von deren Unfairness wir profitieren, währenddem diese gleichzeitig zu Armut beiträgt, müssten wir die Benachteiligten dieser Ordnung, moralisch betrachtet, mindestens dafür *kompensieren*. Entwicklungshilfe liesse sich in diesem Sinne nicht

¹²⁹ Vgl. Pogge 2015, S. 52.

¹³⁰ Pogge 2004, S. 278.

¹³¹ Pogge 2009, S. 99; Bleisch/Schaber 2009, S. 17: Fussnote 33.

¹³² Pogge 2004, S. 262.

¹³³ Pogge 2004, S. 273: «If the PDPT were true, the moral issues the distant needy raise for us might plausibly be considered under the assistance label alone. But since the PDPT is seriously mistaken, this label may be misleading insofar as we may also be *contributing to, or profiting from, social factors that exacerbate severe poverty abroad.*»

¹³⁴ Vgl. Bleisch/Schaber 2009, S. 28

¹³⁵ Pogge 2004, S. 278. Pogge argumentiert hier mit dem Beispiel eines Fahrers auf einer Landstrasse, welcher ein Kind anfährt (d.h. die Schädigung aktiv verursacht) und diesem nicht hilft, im Kontrast zu einem passiven Passanten im Teichbeispiel. Der Fahrer im Landstrassenbeispiel werde aufgrund seines eigenen Beitrages zum Unrecht stärker moralisch verurteilt als die unterlassene Hilfeleistung im Falle eines am Unglück unbeteiligten Passanten.

¹³⁶ Pogge 2004, S. 278f. Pogge argumentiert hier mit einem Diskriminierungsbeispiel. Unabhängig von den moralischen Gründen zur Bekämpfung der Diskriminierung gegenüber einer indigenen Minderheit erhöhe sich die moralische Last und unser entsprechendes Urteil, sobald ein involvierter Akteur von ebendieser Diskriminierung profitiere.

wie mit Singer als Unterstützung, sondern als Teil einer *Wiedergutmachung* für fortwährend verursachten Schaden verstehen:

[I]nsofar as we do compensate, we are not merely «assisting» the poor abroad, but reducing the impact of unfair rules that bring us unjust gains at their expense. We are not «redistributing» from the rich to the poor, but offsetting an unjust institutional redistribution from the poor to the rich – re-redistributing, if you like. (Pogge 2004, S. 278)

Die erste, moderatere Konsequenz von Pogges Schädigungsargumentation lässt sich demnach als eine moralische Forderung nach Kompensationsleistungen beschreiben.¹³⁷

Andererseits, radikaler gelesen, fordert Pogges Argumentation auch, die ungerechte Weltordnung als solche zu *verändern*, sodass diese aufhört, die Menschen im globalen Süden systematisch zu benachteiligen.¹³⁸ Während die Forderung der Kompensationspflicht auf die Bekämpfung von Armut als *Wirkung* abzielt, richtet sich die Reformforderung in diesem Sinne primär auf die Frage nach den strukturellen *Ursachen* von Armut.¹³⁹ Die Aufmerksamkeit der Entwicklungszusammenarbeit müsste sich gemäss dieser zweiten Lesart von Pogges Argumentation wohl vornehmlich auf die sogenannten «entwickelten» Staaten selbst richten. Anstatt im Sinne des Gebotes einer Hilfspflicht Projekte im globalen Süden zu unterhalten, fordert die korrektive Verpflichtung in dieser reformistischen Interpretation dazu auf, an der Umgestaltung der Institutionen im globalen Norden mitzuwirken – dahingehend, dass das Institutionengefüge nicht mehr aktiv zur Verbreitung von Armut beiträgt. Zivilgesellschaftliche Initiativen wie das Engagement für fairen Handel oder damit einhergehende politische Forderungen nach gerechteren Handelsbeziehungen, wie sie auch im Kontext von Liechtenstein existieren,¹⁴⁰ lassen sich in dieser Stossrichtung der negativen Verpflichtung einordnen.

Pogges moderatere Konsequenz einer Forderung von kompensatorischen Transferleistungen (*Re-Redistribution*) ist in ihrem *Ergebnis* der Implikation einer umfangreichen positiven Hilfspflicht ähnlich, welche Begüterte nach Singer zum Spenden verpflichtet. Beide fordern, dass Mittel von den Reichen zu den Armen fließen, ob nun als Hilfs- oder als Kompensationsleistung. Bei Singer wird das Individuum als Nothelfer*in direkt verpflichtet, während bei Pogge ein (zu begründender¹⁴¹) Umweg über die gewählten Regierungen demokratischer Staaten gemacht wird, welche die Bürger*innen der jeweiligen wohlhabenden Länder durch ihr Handeln indirekt in die

¹³⁷ Corinna Mieth kritisiert, dass Pogges «Kompensationsidee» die relevante Schädigung in ihrer Ganzheit nicht zu fassen vermag, da «bestimmte Arten aktiver Beteiligung» von der Kompensation ausgenommen zu sein scheinen. Gleichzeitig findet Mieth die Begründung einer negativen Pflicht über das *Profitieren* von einer ungerechten Ordnung vielversprechend, denn wir «können von Ungerechtigkeiten profitieren, ohne daran aktiv Mitschuld zu haben» (Mieth 2011, S. 23).

¹³⁸ Vgl. Pogge 2009, S. 131–136; Pogge 2004, S. 279: «Clearly, we could eradicate severe poverty – through a reform of the global order or through other initiatives designed to compensate for its effects on the global poor».

¹³⁹ Vgl. Vieth 2011, S. 182.

¹⁴⁰ Vgl. exemplarisch LED 2013.

¹⁴¹ Pogge ist sich der Begründungslast bewusst, welche die Etablierung einer Verantwortlichkeit der Individuen über das Handeln kollektiver Akteure mit sich bringt. Vgl. Pogge 2015, S. 52.

Pflicht nehmen. Die daran anschliessende Frage nach der «Rolle des Individuums» und den Implikationen seiner «Verstrickung» in eine ungerechte Ordnung wird in der Ethik der Weltarmut eingehend diskutiert, soll hier aber nicht weiter vertieft werden.¹⁴²

Stattdessen ist es für die philosophische Reflexion über Entwicklungspolitik an diesem Punkt m.E. aufschlussreicher festzustellen, wie die zweite, radikalere Lesart von Pogges institutionenethischem Ansatz in ihrem Kern auf die Frage nach *Gerechtigkeit* verweist.

III.4. Ein Zwischenfazit: «Gerechtigkeit statt Hilfe»

Thomas Pogge konzipiert die relevante Schädigung im Falle der Weltarmut im Rückgriff auf eine davon unabhängige Theorie sozialer Gerechtigkeit als eine Menschenrechtsverletzung.¹⁴³ Eine globale Ordnung ist demnach ungerecht, «falls und soweit sie vorhersehbar grosse Menschenrechtsdefizite aufrechterhält, die sich vernünftigerweise, also ohne andere Schäden vergleichbaren Ausmaßes zu verursachen, mittels praktikabler institutioneller Änderungen vermeiden ließen.»¹⁴⁴ Pogges These institutioneller Schädigung (III.3.) wird so in eine soziale Gerechtigkeits-theorie eingebettet und die relevante Pflichtverletzung über die Menschenrechte und deren Schutz inhaltlich präzisiert und ausbuchstabiert.¹⁴⁵

Pogges Blick auf globale Zusammenhänge und die Rolle, welche Institutionen in der Aufrechterhaltung und Bekämpfung von Armut spielen, sowie seine Abkehr vom Hilfslabel stehen stellvertretend für die jüngere Hinwendung zu einer Perspektive *globaler Gerechtigkeit* und deren Prominenz innerhalb der Ethik der Weltarmut, welche Barbara Bleisch und Peter Schaber unter dem Titel «Gerechtigkeit statt Hilfe» skizzieren.¹⁴⁶ Angesichts der enormen Ungleichheiten in dieser Welt erscheint der Ansatz, die Armutproblematik «als Gegenstand der Gerechtigkeit» zu diskutieren, ein plausibles Vorgehen zu sein, obwohl auch dies nicht völlig unangefochten bleibt.¹⁴⁷

Anstatt zu fragen, was Individuen moralisch gesehen leisten sollten, tritt damit vermehrt die «institutionelle Frage», wie eine gerechtere Weltordnung zu gestalten sei, in den Vordergrund der Debatte.¹⁴⁸ Damit zusammenhängend stellt sich die grundlegendere Frage, *was* die Weltarmut überhaupt zu einem Gerechtigkeitsproblem macht: «Die grosse Ungleichheit? Oder der Umstand, dass viele in extremer Armut leben? Anders gesagt: Geht es um relative oder um absolute Armut, die als ungerecht bezeichnet wird?»¹⁴⁹ Auch auf diesen weiterführenden Fragenkomplex sei als

¹⁴² Vgl. Bleisch/Schaber 2009, S. 28; Anwander/Bleisch 2009: Norbert Anwander und Barbara Bleisch entwickeln bspw. ein «Konzept der *ungerechtfertigten Bereicherung*» (ebd. S. 186) und entsprechender «Restitutionspflichten», «Gewinne, auf die wir keinen Anspruch haben, an die Opfer des Unrechts zurückzugeben bzw. diese Gewinne zur Behebung des Unrechts einzusetzen» (ebd., S. 193).

¹⁴³ Vgl. Pogge 2009; Pogge 2011, S. 61–69.

¹⁴⁴ Pogge 2015, S. 52.

¹⁴⁵ Vgl. Mieth 2011, S. 230: «Ob die bestehende globale Ordnung den Armen schadet, bemisst sich nach Pogge daran, ob sie ungerecht ist. Er schlägt folgende Kriterien zur Bewertung der Gerechtigkeit einer Zwangsordnung vor, die vom Schadensbegriff unabhängig sind: a) werden die Menschenrechte erfüllt oder bleiben einige Rechte unerfüllt: Sind absolute Ansprüche der Rechtsträger hinsichtlich (sozialer) Sicherheit, Eigentum, Bedarfsgütern erfüllt? b) sind relative Ansprüche erfüllt: Liegt Gleichbehandlung oder Diskriminierung vor? Pogges Pointe ist nun, dass die bestehende Weltwirtschaftsordnung diese menschenrechtlichen moralischen Ansprüche nicht erfüllt, obwohl deren Erfüllung eine leicht realisierbare Alternative wäre. Daraus, dass die Ordnung in diesem Sinn ungerecht ist, folgt, dass sie die Armen, die ihr unterworfen sind, schädigt.»

¹⁴⁶ Vgl. Bleisch/Schaber 2009, S. 22–29.

¹⁴⁷ Bleisch/Schaber 2009, S. 22; vgl. auch: Pogge 2015, S. 49.

¹⁴⁸ Bleisch/Schaber 2009, S. 22, 27.

¹⁴⁹ Bleisch/Schaber 2009, S. 23.

mögliche Vertiefung an dieser Stelle bloss hingewiesen, ohne dass im Rahmen dieser Exkursion weiter darauf eingegangen werden kann.

Gerard Batliner spricht in seiner Rede davon, dass das «Gesetz der Nächstenliebe [...] nicht nur unter den einzelnen Menschen», sondern «ebenso für die Völker» Geltung verlange.¹⁵⁰ In seiner Formulierung werden sowohl Individuen als auch kollektive Akteure wie bspw. Staaten als Adressaten in die solidarische Pflicht genommen. Im Lichte des unternommenen Gedankenganges in diesem Kapitel lässt sich bemerken, wie hierbei individual- und institutionenethische Motive zusammen anklingen. Die Nächstenliebe, welche Individuen zur gegenseitigen Hilfe anleite, verpflichtet angesichts der Not in der Welt auch die Staaten auf internationaler Ebene zur gegenseitigen Unterstützung in der Armutsbekämpfung. Obwohl damit im Hinblick auf die Adressaten der Pflicht prinzipiell auch Institutionen in den Blick kommen, verbleibt die proklamierte Verpflichtung aber im Schema einer positiven Hilfspflicht. Der Gedanke einer negativen Verpflichtung im Sinne Pogges steht der moralischen Begründung der Entwicklungs-Hilfe allein schon vom Wortlaut her fern.

Negative Pflichten, andere nicht zu schädigen respektive allfällige Schädigungen zu korrigieren, sind aber nicht nur philosophisch gesehen weniger kontrovers als positive Pflichten, anderen zu helfen, sondern auch intuitiv *stärker*¹⁵¹ und nach gängigen Regeln *vorrangig* gegenüber allfälligen Hilfspflichten.¹⁵² Kontraintuitiverweise hat «Singers ertrinkendes Kind, dem wir alle zu Hilfe eilen würden», wie Corinna Mieth im Vergleich von Pogges mit Singers Ansatz festhält, darum «einen weit schwächeren Anspruch auf unsere Hilfe» als die Armen dieser Welt, gerade weil «seine Notlage nicht durch ungerechte, menschenrechtsverletzende Regeln verursacht ist.»¹⁵³

Gegenüber dem Kind haben wir keine Kompensationspflicht, sondern bloß eine stricte positive Hilfspflicht, die auf jeden Fall schwächer ist als die Pflicht, ein Kind zu retten, das wir selber, wenn auch unabsichtlich, in den Teich gestoßen haben.
(Mieth 2011, S. 230f.)

Pogges Ansatz erscheint darum zumindest als Figur zur moralischen Begründung entwicklungspolitischen Engagements vielversprechender zu sein als ein Rekurs auf globale Hilfspflichten. Dennoch ist die Konzeptualisierung der Entwicklungszusammenarbeit als lobenswerte Hilfe oder eben als Akt der Solidarität aus Nächstenliebe verständlicherweise verbreiteter anzutreffen, als das unangenehme Verständnis von Entwicklungspolitik als einem moralisch geschuldeten Transfer als Kompensationsleistung für (fortwährend) begangenes Unrecht. Pogges Ansatz setzt bei den reichen Staaten respektive ihren Bürger*innen ein Selbstverständnis als mitverantwortliche

¹⁵⁰ Batliner 1963, S. 1.

¹⁵¹ Pogge 2004, S. 279: «Negative duties not to support and not to pocket gains from an unfair institutional order that foreseeably contributes to severe deprivations are not only weightier than the positive duty to help relieve such deprivations. They are also much less sensitive to variations in community and distance.»

¹⁵² Vgl. Mieth 2011, S. 229; Bayertz 1998, S. 14; siehe aber auch: Lichtenberg 2010: «The moral contrast between not harming people and helping them may once have seemed sharp, but it no longer does» (ebd., S. 558). Die Möglichkeit einer klaren Abgrenzung von positiven und negativen Pflichten wird, wie Judith Lichtenberg ausführt, angesichts globaler Verstrickungen zusehends infrage gestellt, insofern das Schädigungsprinzip, welches der Idee negativer Pflichten zugrunde liegt – «discrete, individual actions with observable and measurable consequences for particular individuals» (ebd., S. 558f.) – nicht mehr ausreicht, die Auswirkungen unseres Handelns auf andere Menschen adäquat zu fassen.

¹⁵³ Mieth 2011, S. 230.

Verursachende von Armut voraus, wohingegen Hilfs- wie Wohltätigkeitsansätze im Zeichen freiwilliger oder geschuldeter Hilfeleistungen eher dazu dienen können, eine durchaus auch selbstgefällige «Samariter-Identität»¹⁵⁴ zu bestätigen.

Unabhängig davon, ob in der Frage nach der Moral der Entwicklungspolitik für das Bestehen einer negativen, einer positiven oder gar keiner Verpflichtung argumentiert wird, ist die Darstellung des Weltarmutsproblems anhand eines Kindes in Not wie im vieldiskutierten Teichbeispiel, ob als selbst- oder fremdverschuldete Situation, bezeichnend für einige moralisch problematische Aspekte des Sprechens über Entwicklungspolitik, welche im folgenden Kapitel beleuchtet werden.

¹⁵⁴ Ziai 2006, S. 37.

IV. ZUR SPRACHE DER ‹ENTWICKLUNG›

In der moralischen sowie auch in der allgemeinen Diskussion über Entwicklungspolitik werden Armutsbetroffene als Gegenstand der Debatte in einem gewissem Sinne *objektiviert*, d.h. zu Objekten der Politik gemacht.¹⁵⁵ Zumeist wird, wie auch in dieser Arbeit, *über* Armutsbetroffene und selten *mit* ihnen gesprochen – noch seltener kommen sie selber in diesen Diskussionen zu Wort.¹⁵⁶ Aus moralischer Sicht ist dabei, neben dem Ausschluss von der Diskussion und Mitbestimmung, problematisch, dass in und durch diese objektivierende Art und Weise zu sprechen der gleiche Status der betroffenen Menschen als autonome Subjekte und Akteure mit eigener Handlungsmacht untergraben, wenn nicht gar abgesprochen oder mindestens unterschlagen wird.¹⁵⁷

Andere in sozialen Beziehungen als Subjekte zu adressieren und anzuerkennen, ist eine grundsätzliche moralische Forderung der Gleichheit¹⁵⁸, welche in geläufigen Schlagwörtern wie ‹auf Augenhöhe›, ‹Partnerschaft› oder ‹Zusammenarbeit› auch im Kontext der Entwicklungspolitik zum Ausdruck kommt und als Wert proklamiert wird. Einander als Gleiche zu behandeln, bedeutet jedoch auch, sich gegenseitig als handlungsfähige Subjekte wahrzunehmen und zu verstehen. Die Konzeptualisierung von Armutsbetroffenen als Hilfsbedürftige steht in einem Spannungsverhältnis zu dieser elementaren Forderung der Gleichheit, weil über die Logik des Helfens die Gefahr entsteht, Menschen als Empfangende von Hilfe sprachlich in einer Position der *Passivität* festzuschreiben. Es lässt sich in diesem Sinne argumentieren, dass die Rede von ‹Entwicklungshilfe› genauso wie Hilfsansätze in der Ethik der Weltarmut Armutsbetroffene in die stigmatisierende Rolle passiver ‹Opfer› drängen¹⁵⁹ – was im Konflikt steht mit der Gleichheitsforderung, andere als Subjekte mit eigener Handlungsmacht zu verstehen. Diese Form der (Selbst-)Kritik zeigt sich auch in der Motivation zur Umbenennung der eigenen Aktivität von Entwicklungs-Hilfe zu Entwicklungs-Zusammenarbeit, womit versucht wird, von der inegalitären Semantik des Hilfsbegriffs ein Stück weit in egalitäres Vokabular auszuweichen.¹⁶⁰

Es scheint in diesem Kontext wichtig festzustellen, dass die sprachliche Abbildung und Zuschreibung von Passivität und Aktivität nicht der historischen und sozialen Realität entspricht, insofern Handlungsmacht vielschichtig ist und sich wohl nie einseitig realisiert.¹⁶¹ Entwicklungspolitik ist, wie Hubertus Büschel festhält, «immer auch ein Austauschprozess vor Ort [...], der getragen ist

¹⁵⁵ Vgl. Glocal 2013, S. 16.

¹⁵⁶ Wenn Armutsbetroffene mitreden und gehört werden, so geschieht dies oft in der Rolle von lokalen Expert*innen, deren Wissen ‹vor Ort› zwar in der Umsetzung von Projekten wertvoll, deren Stimmen in der strategischen Ausrichtung der Entwicklungspolitik des sogenannten ‹Geberlandes› hingegen wenig bis gar kein Gehör bekommt.

¹⁵⁷ Vgl. Büschel/Speich 2009, S. 14f.: «Wiederholt ist aufgezeigt worden, wie sich aus den Interessen der politischen Einvernahme und der Blockbildung zivilisationsmissionarische, wirtschaftliche und machtpolitische Beherrschungsapparaturen über die Empfängerländer ergaben, welche die Menschen vor Ort als handelnde Subjekte weder erkennen noch zulassen konnten.»

¹⁵⁸ Vgl. Dworkin 1978, S. 227, sowie Hellman 2008, S. 6, für egalitaristische Positionen, welche Respekt und Anerkennung zur Ausbuchstabierung des Wertes der Gleichheit im Kontext der moralischen Diskussion über Diskriminierung betonen. Als Gleiche behandelt zu werden, bedeutet nach Ronald Dworkin «to be treated with the same respect and concern as anyone else» (Dworkin 1978, S. 227).

¹⁵⁹ Bleisch/Schaber 2009, S. 22: «[H]ilfsbasierte Ansätze [drängen] die Notleidenden in eine passive Opferrolle, in der sie auf das karitative Engagement der reichen Bevölkerung angewiesen sind und keinerlei Ansprüche an die Wohlhabenderen geltend machen können.»

¹⁶⁰ Büschel/Speich 2009, S. 14f.; siehe: Vorbemerkungen zur Terminologie.

¹⁶¹ Vgl. Elmer et al. 2014, S. 9.

von Mitmachen und Vorantreiben, aber auch von Verweigern und Konterkarieren.»¹⁶² Gerade in diesem widerständigen Potenzial innerhalb wechselseitiger Beziehungen zeigt sich die Brüchigkeit und analytische Unzulänglichkeit einer allzu simplen Logik des Gegensatzes von aktivem Geben/Handeln und passivem Empfangen/Hinnehmen.

Wie in der Kritik an der alltäglichen Wohltätigkeitsperspektive im vorhergehenden Kapitel ([III.1.](#)) bereits aufgezeigt wurde, stehen der Hilfsoption der Wohlhabenden im Paradigma der Wohltätigkeit keine moralischen oder rechtlichen Ansprüche gegenüber, auf welche sich Armutsbetroffene berufen könnten. Diese Form des *Ausgeliefertseins* im Verhältnis von Gebenden und Empfangenden hat mit Avishai Margalit gesprochen etwas Demütigendes an sich, welches sich auch in der Konzeptualisierung von Armutsbetroffenen als passiven Notleidenden in der Rede von Entwicklungs-*Hilfe* wiederfindet.

Gerechtigkeits- oder rechtsbasierte Ansätze, wie bspw. derjenige Thomas Pogges, adressieren Armutsbetroffene demgegenüber prinzipiell als Träger*innen von moralischen und rechtlichen Ansprüchen auf unterschiedliche Güter und Freiheiten ([III.3.](#) ; [III.4.](#)). Im Vergleich zu Hilfs- und Wohltätigkeitsansätzen kommen notleidende Menschen damit qua ihres Rechtsstatus eher als eigenständige Subjekte in den Blick, wie es die Gleichheitsforderung gebietet. Doch selbst solche rechtsbasierten Ansätze, sofern sie zur Begründung von *Entwicklungs*-Politik herangezogen werden, entkommen nicht einer gewissen begrifflich eingeschriebenen Asymmetrie, welche die Sprache der *«Entwicklung»* im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit grundsätzlich mit sich trägt.¹⁶³

Das Sprechen über *«Entwicklung»* folgt gewissen Regeln und hat eine eigene Geschichte, welche das Geschehen namens Entwicklungspolitik wesentlich prägt und mitbestimmt, wenn auch nicht immer bewusst oder offensichtlich. Gerade darum erscheint es aus philosophischer Sicht wichtig, sich mit der vorherrschenden Art und Weise des Sprechens über *«Entwicklung»* auseinanderzusetzen und zu fragen, was deren Logik für das Unterfangen der Entwicklungspolitik bedeuten könnte. Anders ausgedrückt, gilt es, die Entwicklungspolitik als Teil eines Diskurses der *«Entwicklung»* zu denken, um diese Politik aus ihrer historisch-sozialen Einbettung heraus besser verstehen zu können.

Entwicklungspolitik wird gemeinhin als Engagement in Regionen verstanden, *«die als «unterentwickelt» und damit als bedürftig eingestuft werden.»*¹⁶⁴ Entwicklungspolitik, -Hilfe oder -Zusammenarbeit setzen also eine gewisse Vorstellung eines defizitären Zustandes der *«Unterentwicklung»*, einen *«Mangel an Entwicklung»*¹⁶⁵ als Grundlage der eigenen Tätigkeit voraus.¹⁶⁶

¹⁶² Büschel 2010, S. 12.

¹⁶³ Vgl. BER 2012, S. 46; ebenso: Bendix 2011.

¹⁶⁴ Büschel 2010, S. 1: *«Unter Entwicklungspolitik wird gemeinhin das wirtschaftliche, soziale, politische und auch kulturelle Engagement von Staaten und ihren Institutionen, von internationalen oder nichtstaatlichen Organisationen (NGOs) in Regionen verstanden, die als «unterentwickelt» und damit bedürftig eingestuft werden»*; ebenso: Nuscheler 2004.

¹⁶⁵ Ziai 2006, S. 50f., 91.

¹⁶⁶ Vgl. Ferguson 1990, S. xiii.

Die Sprache des Entwicklungsdiskurses¹⁶⁷ ist geprägt von solchen abgrenzenden Gegensatzpaaren, wie <entwickelt/unterentwickelt>, <rückständig/fortschrittlich> oder <modern/traditionell>, welche eine (ab-)wertende und hierarchisierende und damit problematische Einteilung der Welt zum Ausdruck bringen.¹⁶⁸ Auch in Liechtenstein ist im Kontext der Ausrichtung des frisch gegründeten LED 1966 bspw. programmatisch die Rede von Entwicklungshilfe als «Vermittlung von praktischen Kenntnissen und Erfahrungen an technisch, wirtschaftlich und gesellschaftlich zurückgebliebene Völker, [...] zusammengefasst unter dem Slogan <Hilfe zur Selbsthilfe>».¹⁶⁹

In dieser Zweiteilung – <entwickelt/zurückgeblieben> – finden sich gemäss der Diskursanalyse von Aram Ziai Kontinuitäten und Transformationen kolonialer Denkmuster und Sichtweisen – ebenso wie Brüche mit dem kolonialen Diskurs –, welche sich in der entwicklungspolitischen Sprache als «koloniale[r] Blick» fortsetzen.¹⁷⁰ Aufgrund der konstitutiven Verbindung von Rassismus und Kolonialismus gilt es, die entwicklungspolitische Sprache und Tätigkeit deswegen auch rassistischkritisch zu reflektieren, um das koloniale Erbe in der Entwicklungszusammenarbeit aufzuarbeiten.¹⁷¹

Kolonialismus wurde wesentlich über das Narrativ einer Verbreitung von <Zivilisation> gerechtfertigt, als ein Unterfangen, sogenannte <unzivilisierte Völker> zu <zivilisieren>.¹⁷² Bezeichnend für diese «<zivilisatorische Mission> der europäischen Völker»¹⁷³ steht der Wortlaut von Artikel 22 des Versailler Friedensvertrages von 1919, welcher die Grundsätze zur Neuaufteilung kolonialer Herrschafts- oder sodann <Mandatsgebiete>¹⁷⁴ im Völkerbund nach dem Ersten Weltkrieg betrifft:

Auf die Kolonien und Gebiete, die infolge des Krieges aufgehört haben, unter der Souveränität der Staaten zu stehen, die sie vorher beherrschten, und die von solchen Völkern bewohnt sind, die noch nicht imstande sind, sich [...] selbst zu leiten, finden die nachstehenden Grundsätze Anwendung: Das Wohlergehen und *die Entwicklung dieser Völker* bilden eine *heilige Aufgabe der Zivilisation* [...]. Der beste Weg, diesen Grundsatz durch die Tat zu verwirklichen, ist die Übertragung der Vormundschaft über diese Völker an die fortgeschrittenen Nationen, die auf Grund ihrer Hilfsmittel, ihrer Erfahrungen oder ihrer geographischen Lage am besten imstande sind, eine solche Verantwortung auf sich zu nehmen, und die hierzu bereit sind.

(Friedensvertrag von Versailles, Art. 22, zitiert nach: Ziai 2013, S. 23, 25; Hervorhebung B.O.; vgl. auch: Büschel 2010, S. 4)

¹⁶⁷ Der verwendete Begriff <Entwicklungsdiskurs> bezeichnet hier im Sinne Aram Ziais «die nach bestimmten Regeln funktionierende Art und Weise des Sprechens über einen bestimmten Gegenstand»; hier über <Entwicklung> im Kontext der Entwicklungspolitik (vgl. Ziai 2013, S. 25).

¹⁶⁸ Ziai 2013, bes. S. 26; Ziai 2006, S. 39, 89f.; Glocal 2013, S. 16f.; Bendix 2011, S. 275.

¹⁶⁹ Batliner 1966, S. 2, Hervorhebung B.O.

¹⁷⁰ Ziai 2013, S. 25f.; Ziai 2006, S. 33–41; ebenso: Bendix 2011 und Nuscheler 2004, S. 77: «Die entwicklungspolitische Sprache schleppt noch immer auf mehr oder weniger subtile Weise das koloniale Gegenüber von Geber- und Nehmerländern, von belehrenden und belehrten Gesellschaften fort.»

¹⁷¹ Ziai 2013; vgl. auch: Bendix 2011; BER 2012; BER 2013; Glocal 2013.

¹⁷² Ziai 2006, S. 33; Dietrich/Strohschein 2011, S. 117; Bendix 2011, S. 273f.

¹⁷³ Ziai 2013, S. 25.

¹⁷⁴ Vgl. Ziai 2006, S. 35: In Ziais Analyse stellt das Mandatssystem des Völkerbundes bereits einen «Zwischenschritt» auf dem Weg der Transformation des kolonialen zum Entwicklungsdiskurs dar, insofern nun «die Rechtfertigung der Vormundschaft [...] an das Wohlergehen der Bevölkerung» und nicht mehr an die Vorstellung <natürlicher> Ungleichheiten geknüpft wurde.

Das im neunzehnten Jahrhundert prägende Motiv der ‹Zivilisierung› wird gemäss Ziais Analyse im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts zusehends durch ein ‹Motiv der ‹Entwicklung››¹⁷⁵ verdrängt, was den kolonialen Diskurs transformierte. Im Versailler Friedensvertrag zeigt sich dieser Übergang beispielhaft als ein ‹Zwischenschritt› auf diesem Weg in der paradigmatischen Formulierung von der ‹Entwicklung dieser Völker› als einer ‹heiligen Aufgabe der Zivilisation›.¹⁷⁶ ‹Der Aufstieg des Konzepts ‹Entwicklung›› vollzieht sich sodann ‹im Kontext der globalen Neuordnung nach dem Zweiten Weltkrieg›, wie Andreas Eckert festhält, worin ehemalige Kolonien ‹im Zuge der Dekolonisation zu unterentwickelten Gebieten oder zur Dritten Welt› uminterpretiert wurden.¹⁷⁷

Entscheidend für eine philosophische Befragung der Sprache der ‹Entwicklung› ist dabei, dass die ‹dualistische Grundstruktur des kolonialen Diskurses› im Entwicklungsdiskurs, trotz Transformation und Brüchen, im Wesentlichen *erhalten* bleibt: ‹Die Zweiteilung ‹zivilisiert/unzivilisiert› wird ersetzt durch den Dualismus ‹entwickelt/unterentwickelt› (oder ‹weniger entwickelt›)›, so die Analyse.¹⁷⁸ ‹Die grundlegende Struktur beider Diskurse ist die Zweiteilung der Welt in einen fortgeschrittenen, überlegenen Teil und einen zurückgebliebenen, minderwertigen Teil.›¹⁷⁹ Der ‹Gegenstandsbereich› des Diskurses verschiebt sich dabei zugleich von ‹unzivilisierten›, respektive ‹unterentwickelten› Völkern hin zu ‹‹unterentwickelten› Gebieten, Regionen und Ländern.›¹⁸⁰

Die Beschreibung und das Nachzeichnen kolonialer Spuren im Entwicklungsdiskurs sind nicht gleichbedeutend mit der Reduktion von Entwicklungspolitik auf eine Fortsetzung des Kolonialismus, wie etwa unter dem Schlagwort Neokolonialismus.¹⁸¹ Das Narrativ der Entwicklungshilfe als neokoloniales Unterfangen, so berechtigt und wichtig der Blick auf strukturelle Machtasymmetrien ist, vernachlässigt die konkreten Machtwirkungen vor Ort, welche sich nicht auf eine einfache Logik der globalen Unterdrückung reduzieren lassen.¹⁸² In einer strikten Dichotomie von ‹Herrschern und Beherrschten der Hilfe›¹⁸³ lässt sich das komplexe Geschehen in Entwicklungsprojekten nicht adäquat fassen, sondern es gilt die Beziehungen und Konflikte der Akteur*innen vor Ort zu untersuchen, um der ‹Mehrdimensionalität des Phänomens Entwicklungszusammenarbeit›¹⁸⁴ in der Analyse gerecht werden zu können. Gleichzeitig reproduziert die Perspektive des Neokolonialismus-Vorwurfes selbst eine problematisch-starre und einseitige Zuschreibung von Macht und Ohnmacht, welche im Gegensatz von Aktivität und Passivität am Begriff der Entwicklungshilfe

¹⁷⁵ Ziai 2013, S. 25; Ziai 2006, S. 33.

¹⁷⁶ Vgl. Ziai 2013, S. 23, 25; Fussnote 174.

¹⁷⁷ Eckert 2009, S. 311. Das Konzept ‹Entwicklung› übernahm in diesem Kontext ebenfalls eine legitimierende Funktion. Vgl. Eckert 2015, S. 5: ‹In der Zeit während und unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg betrachteten die französischen und britischen Kolonialregierungen ‹Entwicklung› als ein Konzept, welches die koloniale Herrschaft angesichts aufkommender nationalistischer Bewegungen und militanter Arbeitskämpfe wieder kräftigen und neu legitimieren sollte.›

¹⁷⁸ Ziai 2013, S. 26; Ziai 2006, S. 37, 39, 89f.; ebenso: Bendix 2011.

¹⁷⁹ Ziai 2006, S. 39.

¹⁸⁰ Ziai 2013, S. 26; Ziai 2006, S. 37.

¹⁸¹ Vgl. bspw. Escobar 2010; vgl. dazu: Büschel/Speich 2009, S. 12; Ziai 2006, S. 19–21.

¹⁸² Vgl. Elmer et al. 2014, S. 9; Büschel/Speich 2009, S. 18; Büschel 2010, S. 10.

¹⁸³ Büschel 2010, S. 10.

¹⁸⁴ Büschel/Speich 2009, S. 18.

oben kritisiert wurde.¹⁸⁵ Nichtsdestotrotz müssen nicht nur die Frage nach strukturellen Ungleichheiten, sondern auch koloniale Kontinuitäten und eurozentrische Überlegenheitsphantasien¹⁸⁶ in der Entwicklungspolitik aus philosophischer und politischer Sicht ernst genommen werden, um zu verstehen, was diese Politik prägt und kennzeichnet. Ein Bruch mit oder gar die Überwindung der kolonialen Vergangenheit lässt sich auf alle Fälle nicht durch eine terminologische Umbenennung allein bewerkstelligen. Stattdessen müsste dieses immer noch präsente Erbe selbstkritisch und reflexiv bedacht werden – auch in Liechtenstein.

An Peter Singers Teichbeispiel, welches im vorangegangenen Kapitel ([III.2.](#)) diskutiert wurde, lassen sich wesentliche koloniale Elemente des Entwicklungsdiskurses veranschaulichen. Nicht nur finden sich im Bild eines hilflosen Kindes in Not eine Tendenz zur Viktimisierung und die Zuschreibung von objektivierender Passivität – welche auch einen Teil der Problematik entsprechender Spendenaufrufe¹⁸⁷ ausmachen –, sondern gerade in der Figur des Kindes als solcher zeigt sich eine spezifische Form der Rechtfertigung kolonialer Interventionen: Nämlich die Zuschreibung von Unmündigkeit und Naivität und darüber gerechtfertigtes, paternalistisches Eingreifen «zum Wohle» der Kolonialiserten.¹⁸⁸ Ein Kind, das in einen Teich gefallen ist und zu ertrinken droht, gilt es herauszufischen. Die Intervention scheint im Interesse des Kindes, das sich nicht von selbst aus seiner misslichen Lage befreien kann, gerechtfertigt und angezeigt. Im Kolonialismus wurde, wie Artikel 22 des Versailler Friedensvertrages eindrücklich vor Augen führt, die «Verantwortung» für und damit die «Vormundschaft über» sogenannte «unzivilisierte Völker», «die nicht imstande sind, sich selbst zu regieren», «an die fortgeschrittenen Nationen» übertragen.¹⁸⁹ Menschen und Völkern die Fähigkeit abzusprechen, über sich selbst bestimmen zu können, war Teil der Rechtfertigung kolonialer Herrschaft und Expansion.

Obwohl der Entwicklungsdiskurs darauf verzichtet, andere Länder als unfähig zur Selbstregierung darzustellen,¹⁹⁰ findet sich darin dennoch eine ähnliche Struktur der Argumentation, etwa im Bild der sogenannten «Armutsfalle»¹⁹¹ oder in der Logik der «Unterentwicklung» als eines vorausgesetzten Gegenstandsbereichs. Arme Länder, so lautet die Diagnose der Armutsfalle, seien aufgrund ihrer sozioökonomischen Situation *unfähig*, sich selbst aus ihrer misslichen Lage zu befreien, und bedürften deshalb der externen Hilfe, eines sogenannten *big push* Richtung Industrialisierung und «Modernisierung»,¹⁹² bspw. durch Kapitalzufuhr und Kredite. Analog zum Bild der

¹⁸⁵ Elmer et al. 2014, S. 9.

¹⁸⁶ Ziai 2013, S. 26; vgl. Müller/Ziai 2015.

¹⁸⁷ Vgl. Philipp/Kiesel 2013.

¹⁸⁸ Der bevormundende Zugriff auf Menschen mit dem Verweis auf deren zugeschriebene kindliche Naivität oder Unmündigkeit als Legitimation wird im Kontext postkolonialer Studien unter dem Stichwort der *Infantilisierung* diskutiert. Vgl. Bendix 2011, S. 274, 276: «Wie Kinder [...] werden die Menschen des globalen Südens als bedürftig und unmündig dargestellt» (ebd., S. 276). Vgl. für ein Beispiel im Kontext des Strafvollzugs in Apartheid-Südafrika: Hellman 2008, S. 27f.

¹⁸⁹ Ziai 2013, S. 25.

¹⁹⁰ Vgl. Ziai 2006, S. 36, 90. In der Zustimmung zum Selbstbestimmungsrecht der Völker nach dem Zweiten Weltkrieg findet sich gemäss Ziai ein grundlegender Bruch zwischen Entwicklungs- und Kolonialdiskurs.

¹⁹¹ Vgl. Eckert 2009, S. 313; Sachs 2005, S. 75, 69–96.

¹⁹² Vgl. hierzu als Klassiker der Modernisierungstheorie: Rosenstein-Rodan 2010; Rostow 2010.

Armutsfalle definiert Franz Nuscheler ‹Unterentwicklung› in seinem einschlägigen *Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik*¹⁹³ als ‹unzureichende Fähigkeit von Gesellschaften›, ‹Armut zu überwinden›, und plädiert dabei für die Beibehaltung der entsprechenden Terminologie trotz ‹abwertendem und verletzenden Beigeschmack›.¹⁹⁴ Unabhängig von der empirischen Frage, ob diese Beschreibungen zutreffend sind oder nicht, zeigt sich in beiden Problemdefinitionen eine bezeichnende Zuschreibung einer *Unfähigkeit* zur eigenständigen Problemlösung aufseiten der armutsbetroffenen Länder, welche in Reminiszenz an eine koloniale Rechtfertigungsfigur zur Intervention einlädt.

Auch die liechtensteinische Regierung spricht in ihrer aktuellen Broschüre *solidarisch 2020* – ganz im Sinne des Slogans ‹Hilfe zur Selbsthilfe›¹⁹⁵ – bezeichnenderweise von der Befähigung von Menschen zu einem eigenständigen Leben als übergeordnetem Ziel der Entwicklungspolitik.¹⁹⁶ Im Motiv der Befähigung, welches das Gegenüber begriffsnotwendig als *unfähig* zeichnet und voraussetzt, spiegelt sich nicht nur die Absprache von Eigenmacht und Handlungsfähigkeit der Hilfssemantik, sondern es zeigt sich mit Ziai auch die problematische Kontinuität kolonialer Denkmuster im entwicklungspolitischen Diskurs: ‹Die Repräsentation des Südens als passiv und unfähig, selbst aus seinem elenden Zustand zu entkommen, und als angewiesen auf die helfende Hand aus dem Norden, steht in nahezu unmittelbarer Kontinuität zu kolonialen Sichtweisen [...]›¹⁹⁷

Die Umdeutung der Entwicklungshilfe zur Entwicklungszusammenarbeit, in den 1990er-Jahren im internationalen Vergleich zeitlich verzögert auch im Kontext von Liechtenstein,¹⁹⁸ mag vielleicht der Einsicht des Bestehens problematischer Machtverhältnisse geschuldet sein – als Reaktion auf Paternalismusvorwürfe, (Selbst-)Kritik am entmündigenden und stigmatisierenden Hilfskonzept und (An-)Erkennen kolonialer Spuren in der eigenen Tätigkeit und Sprechweise –, vermag diese als solche wohl aber nicht zu überwinden.

Der Begriff Entwicklungszusammenarbeit beförderte die Vorstellung, dass vieles am Kolonialen der ‹Entwicklungshilfe›, etwa die Machtstrategien, die zivilisatorischen Heilsgewissheiten und die Durchsetzungs- und Beherrschungspraktiken, der Vergan-

¹⁹³ ‹Die ‹zur Zeit beste Einführung in die Entwicklungspolitik aus deutscher und internationaler Sicht›. (DIE ZEIT)› zitiert nach: Dietz Verlag: <http://dietz-verlag.de/isbn/9783801204303/Lern-und-Arbeitsbuch-Entwicklungspolitik-Franz-Nuscheler> [abgerufen am: 8.10.2020]. Die erste Auflage des Arbeitsbuchs erschien 1991, weitere sechs Auflagen bis zur siebten, überarbeiteten und aktualisierten Auflage 2012 folgten.

¹⁹⁴ Nuscheler 2004, S. 186. Nuscheler plädiert für die Beibehaltung der entsprechenden Terminologie und gegen die Ersetzung des Begriffs der ‹Unterentwicklung› durch eine Konzeption von Armut, weil ‹Unterentwicklung› ein Strukturproblem bezeichne, dessen Folgeerscheinung Armut sei und in diesem Sinne ‹die unterschiedliche Fähigkeit, Armut zu überwinden› beschreibe.

¹⁹⁵ Das Konzept der ‹Hilfe zur Selbsthilfe›, welches ‹heute noch als zentral, erstrebenswert und – mehr oder minder berechtigterweise – als gelungen› gilt, entstand bereits im Rahmen des sogenannten kolonialen Humanismus im Spätkolonialismus. Vgl. Büschel 2010, S. 4; Büschel 2009.

¹⁹⁶ Regierung 2020, S. 13: ‹Leitgedanke der IHZE ist es, Not zu lindern, die Rahmenbedingungen für Entwicklung gezielt zu verbessern, die Menschen zu einem eigenständigen Leben zu befähigen und hierfür Partnerschaften mit verschiedenen Akteuren zu fördern.›

¹⁹⁷ Ziai 2013, S. 28f.

¹⁹⁸ Vgl. LED 1991, S. 12f.: ‹Diese Begriffsänderung ist für uns nicht eine Formsache, sondern gewissermassen eine Horizonterweiterung›; ebenso: LED 2015, S. 31, 119: ‹Der LED gab sich 1997 ein neues Leitbild, demgemäss nicht mehr von Entwicklungshilfe, sondern von Entwicklungszusammenarbeit die Rede war. [...] Darin erkennbar sind neu gewonnen Einsichten, dass Entwicklungszusammenarbeit eine Sache zwischen zwei Partnern ist, die beiden Seiten zugutekommt. Die Zeiten, dass Entwicklungshilfe primär eine Einbahnstrasse sei, die vom Geber- ins Nehmerland führt, waren definitiv vorbei.›

genheit angehörten. Zugleich operierte aber auch der neue Begriff nicht ohne Heilsdimension, die sich wiederum auf die Gewissheit der ›Ersten Welt‹ bezog, über nachhaltige, die Menschen vor Ort einbeziehende Wege der Entwicklungsförderung in der ›Dritten Welt‹ zu verfügen, die wahlweise als *Grass Roots Development*, als *Hilfe zur Selbsthilfe* oder als *Participatory Rural Appraisal* endlich das Gelingen von Entwicklung versprochen. (Büschel/Speich 2009, S. 15)

Die paritätisch-egalitäre Semantik der Entwicklungszusammenarbeit führt die entwicklungspolitische Praxis in die Aporie – einen im Begriff ›Entwicklungs-Zusammenarbeit‹ selbst angelegten Widerspruch – im vermeintlichen Wissen¹⁹⁹ um die einzuschlagenden Wege der ›Entwicklung‹ «klare Handlungsanleitungen und normative Vorgaben aus dem ›Norden‹» zu formulieren und dabei gleichzeitig die Zielvorstellungen der Partner*innen als «*Counterparts* im ›Süden‹ gleichberechtigt wahrzunehmen.»²⁰⁰

Die terminologische Verschiebung im Selbstverständnis entwicklungspolitischer Akteure verändert aber nicht die grundlegenden Machtverhältnisse der Entwicklungspolitik, welche sich aktuell bspw. eindrücklich in der sogenannten *Konditionalität* der Entwicklungsgelder zeigen, d.h. im Knüpfen der Entwicklungszusammenarbeit an Bedingungen wie etwa Migrationsbekämpfung.²⁰¹

Die Ausweglosigkeit des Unterfangens der Entwicklungszusammenarbeit, andere oder ›das Andere‹ als *gleichberechtigt* ›entwickeln‹ zu wollen, scheint ein konstitutiver Teil der Entwicklungspolitik zu sein und muss, philosophisch betrachtet, als solcher reflektiert werden.

¹⁹⁹ Vgl. Ziai 2006, S. 40: «Das Wissen von der ›Entwicklung‹ ist Wissen über die Falschheit anderer Lebensweisen und über ihre notwendige Veränderung. Es verleiht Eingriffen in diese Lebensweisen nicht nur Legitimität, sondern auch die Aura der guten Tat.»

²⁰⁰ Büschel/Speich 2009, S. 13. «Mit *Counterparts* werden nach der entwicklungspolitischen Terminologie alle in einem Entwicklungsprojekt vor Ort Beteiligten benannt, die aus der Gesellschaft des Empfängerlandes stammen und die Empfängerseite vertreten» (ebd., S. 8: Fussnote 5).

²⁰¹ Vgl. Kunz/Maisenbacher 2013; Nuscheler 2004, S. 446–449.

V. ZUR POLITISCHEN DIMENSION DER SOLIDARITÄT

Gerard Batliners Aufruf zu globaler Solidarität von 1963, der am Anfang der hier unternommenen Exkursion steht, stützt sich auf das Gesetz der Nächstenliebe (lat.: *caritas*)²⁰² als Antrieb und normative Grundlage: «Wir alle haften solidarisch für die Not. Das Gesetz der Nächstenliebe gilt nicht nur unter den einzelnen Menschen, es gilt ebenso für die Völker. Es ist an der Zeit, dass auch wir diese Empfindungen noch mehr *in die Tat umsetzen.*»²⁰³ Der tätige und zum Tätigwerden auffordernde Charakter ist dem Konzept der Nächstenliebe gemäss Hauke Brunkhorsts Begriffsanalyse inhärent: «Liebe ist nicht vom intervenierenden Handeln zu trennen, sondern [...] ein *performativer* Begriff.»²⁰⁴ Nicht ohne Grund wird das Werk der Caritas, des ersten Hilfsvereins in Liechtenstein, gegründet 1924, bis in die Gegenwart als «tätige Nächstenliebe» verstanden.²⁰⁵ Der «Praxischarakter»²⁰⁶ des alttestamentlichen Liebesgebotes spiegelt sich in Batliners Aufforderung, der empfundenen Geltung des Gesetzes der Nächstenliebe auch Taten folgen zu lassen.

Gewiss, unser Rotes Kreuz tut unsäglich vieles über die Grenzen hinweg. Wir haben Missionare und Helfer in anderen Ländern. Die Jugend organisiert Aktionen für die Entwicklungsländer. Sogar das Land setzt Jahr für Jahr einen Posten für Entwicklungshilfe ins Budget. Vieles, was in dieser Hinsicht geschieht, kann hier nicht erwähnt werden. Dennoch würde ich es begrüßen, wenn auch in unserem Lande - könnte die Jugend dem verstorbenen amerikanischen Präsidenten ein schöneres Denkmal setzen! - ein kleines Friedenskorps entstünde, das stellvertretend für uns alle tätig würde.
(Batliner 1963, S. 1)

Ein liechtensteinisches «Friedenskorps» im Sinne John F. Kennedys²⁰⁷, wie Batliner dies in seiner Rede an die Jungbürger²⁰⁸ anregt, wird als solches nie geschaffen. Dennoch hält der Abgeordnete Josef Biedermann 1984 fest: «Die Idee eines Friedens-Korps, der Entsendung von Entwicklungshelfern als Ergänzung zur Kapitalhilfe, weckte in Liechtenstein das Interesse einer konkreten Entwicklungszusammenarbeit [...]», was letztlich zur Gründung des LED geführt habe.²⁰⁹ Die Errichtung der Stiftung LED steht im grösseren Kontext des Aufbaus internationaler Freiwilligendienste im Zeichen des Kalten Krieges und der westlichen Eindämmungspolitik.²¹⁰

²⁰² Brunkhorst 2002, S. 11.

²⁰³ Batliner 1963, S. 1, Hervorhebung B.O.

²⁰⁴ Brunkhorst 2002, S. 52.

²⁰⁵ Vgl. LED 2002, S. 19, 14; Biedermann 2011a (eHLFL).

²⁰⁶ Brunkhorst 2002, S. 52.

²⁰⁷ Vgl. Kraut 1993. Die «Schaffung einer amerikanischen Freiwilligenorganisation als Teil einer neuen «Foreign Policy of Peace»» (ebd., S. 445) war Bestandteil von Kennedys Wahlkampf gegen Richard Nixon im November 1960, welcher auf junge Wähler*innen abzielte. Das Peace Corps, so der implizite aussenpolitische Zweck, sollte das Image der USA verbessern und zur Eindämmungspolitik gegen die Ausbreitung des Kommunismus beitragen. Sabine Kraut beschreibt und verortet in ihrem Beitrag die durch Kennedys Friedenskorps inspirierte Aktion «Schweizer Freiwillige für Entwicklungsarbeit».

²⁰⁸ Batliner verweist in diesem Kontext auf das fehlende Stimm- und Wahlrecht von Frauen in Liechtenstein: «In einem Friedenscorps könnten auch die Mädchen mitmachen. Sie fehlen zwar an dieser Jungbürgerfeier. Meines Erachtens sollen sie vom nächsten Jahr an miteingeladen werden. Denn, obwohl die Frauen in unserem Lande kein Stimm- und Wahlrecht haben, hängt viel von ihrem stillen Wirken ab» (Batliner 1963, S. 1). Vgl. Fussnote 7.

²⁰⁹ Landtag 1984a, S. 281 (Abg. Josef Biedermann).

²¹⁰ Vgl. Nuscheler 2004, S. 78, 437; Kraut 1993, S. 446f., 457; LED 2015, S. 31; Batliner 1966, bes. ebd., S. 1: «4. Die kommunistische Gefahr» und S. 2: «7. Die Aufgabe des Westens». Auch Gerard Batliner spricht in seiner Rede von einer Bedrohung der «Ordnung nach innen» und «Solidarität nach aussen» durch «kollektivistische Auflösung» (Batliner 1963, S. 2).

Im September 1965, im Gründungsjahr des LED, reisen der erste Stiftungsratspräsident Emil Heinz Batliner sowie Prinz Emanuel von Liechtenstein (Präsident des Vereins *Welt und Heimat*) als Gäste des amerikanischen Peace Corps für Gespräche nach Washington in die USA, wo sie sich auch mit Vertretern der *Agency for International Development* USAID austauschen.²¹¹ Im November desselben Jahres findet «unter dem Patronat» des LED in Vaduz eine Tagung des *International Secretariat for Volunteer Service* aus Washington statt, an welcher auch das amerikanische Peace Corps vertreten ist.²¹² In seinem programmatischen Vortrag zur Bestimmung der liechtensteinischen Entwicklungshilfe hält der Präsident des LED im April 1966 fest, dass Kennedys Idee einer Freiwilligenorganisation auf dem Gebiet der sogenannten «technischen Hilfe» zwar «revolutionierend» sei, der Begriff des Peace-Corps «aber weniger der europäischen Mentalität» entspreche. Statt der Organisation eines eigenen Friedenskorps wolle sich der LED in seiner «technischen Hilfe zugunsten der unterentwickelten Gebiete» auf die Entsendung von sogenannten Laien- und Entwicklungshelfer*innen fokussieren, welche der liechtensteinischen Bevölkerung über die bestehende Missionshilfe bereits bekannt seien.²¹³

Im hier prägenden Gedanken der Entsendung (lat.: *missio*)²¹⁴ klingt die Verflochtenheit der Entwicklungspolitik mit der kolonialen Geschichte der christlichen Missionierung an: «Spätestens seit Mitte des 20. Jahrhunderts wird Mission zunehmend im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit gesehen.»²¹⁵ Wie im vorangehenden Kapitel (IV.) ausgeführt wurde, lassen sich im Entwicklungsdiskurs koloniale Spuren einer «Zivilisierungsmission» nachweisen, deren Kontinuität sich in der dualen Grundstruktur von «Entwicklung» und «zu Entwickelndem» fort schreibt.²¹⁶ Aus «Missionen» wurden «Entwicklungsländer», die Tätigkeit der Missionar*innen wurde durch Laienhelfer*innen ergänzt, durch und mit Entwicklungshelfer*innen fortgeführt und die Missionshilfe als solche Teil der staatlichen Entwicklungshilfe.²¹⁷ Noch gegen Ende der 1980er-Jahre wird «technische Entwicklungshilfe» von offizieller Seite in Liechtenstein als «Entwicklungshilfe über Entwicklungshelfer oder Missionare» definiert.²¹⁸ Auch der Bericht *Der Liechtensteinische Entwicklungsdienst in den Achtzigerjahren*, welcher als Grundlage zur Erarbeitung des ersten Entwicklungshilfegesetzes diente, das bis 2007 in Kraft blieb, nennt die «Unterstützung liechtensteinischer Missionare» sowie die «Entsendung liechtensteinischer Entwicklungshelfer», in den Worten des damaligen Regierungschefs Hans Brunhart als «Schwerpunkte der Aufgaben» des LED

²¹¹ LED 2015, S. 24; o.N. 1965a.

²¹² o.N. 1965b; LED 2015, S. 44. Liechtenstein wird im Jahr 1967 selbst Mitglied des Internationalen Sekretariats für Freiwilligendienst (vgl. o.N. 1967, S. 3).

²¹³ Batliner 1966, S. 2.

²¹⁴ Näscher 2011 (eHLFL), S. 1.

²¹⁵ Vgl. Näscher 2011 (eHLFL); Mäder 2011 (eHLFL); LED 2001; LED 2015, S. 13–17, 25–28, 30f.

²¹⁶ Vgl. Büschel/Speich 2009, S. 13: «Kurzum, der Forschungsstand zeigt ein Bild, wonach sowohl die Theoretiker als auch die Praktiker über alle Blockbildung hinweg die geradezu missionarische, vermeintlich unabdingbare Industrialisierung, Kultivierung und «Zivilisation» des ganzen Planeten bezweckten und dabei alles übersahen, das nicht in die Entwicklungskonzepte passte.»

²¹⁷ Vgl. Punkt 7 der «Erkenntnisse» zur «Stimmung und Stellungnahme im Lande betreffend Entwicklungshilfe» zitiert nach: Batliner 1966, S. 2: «Die Missionshilfe des Staates bleibt nach wie vor ein wichtiger Bestandteil der Entwicklungshilfe»; ebenso: Liechtenstein 1976, S. 130f., 134; LED 1991, S. 10, 16; Brunhart 1985, S. 3; LED 2015, S. 46, 106ff.

²¹⁸ Regierung 1988, S. 43, 81f. Die Regierung zitiert hier die Schlussfolgerungen und Empfehlungen der Arbeitsgruppe «Der Liechtensteinische Entwicklungsdienst in den Achtzigerjahren» von 1981 als «Richtlinien für die Gestaltung der humanitären Hilfe» (ebd., S. 43).

«und der Entwicklungspolitik überhaupt», neben der Unterstützung von Projekten und Öffentlichkeitsarbeit.²¹⁹ So wurde die «Missionstätigkeit der römisch-katholischen Kirche und der anderen christlichen Religionsgemeinschaften» neben der «Aussendung von Entwicklungs- und Katastrophenhelfern», wie bereits im Stiftungszweck²²⁰ des LED 1965 formuliert, im Dezember 1984 ins Gesetz geschrieben.²²¹

Die Entwicklungshilfe Liechtensteins ist christlich-karitativ geprägt²²² und operiert vor einem entsprechenden konzeptionellen Hintergrund, der sich auch in einem Solidaritätsbegriff zeigt, welcher bis in die Gegenwart hinein immer wieder auf Nächstenliebe als normative Grundlage rekuriert oder zumindest darauf verweist. So finden sich von der Jungbürgerrede Batliners 1963 über die Verortung der liechtensteinischen Entwicklungshilfe durch Prinz Nikolaus 1985²²³, die Landtagsdiskussion zur Schaffung des IHZEG 2007²²⁴ bis zur aktuellen Mitgliederliste des NEZA 2020²²⁵ immer wieder mehr oder weniger explizite Bezugnahmen auf das Konzept der Nächstenliebe, wenn auch teilweise nur dem Namen nach. Von verschiedenen Seiten wird Nächstenliebe gar als «Grundwert»²²⁶ oder «Grundpfeiler»²²⁷ einer ausdrücklich als christlich verstandenen Gesellschaft reklamiert.²²⁸

²¹⁹ Brunhart 1985, S. 3.

²²⁰ Die «Unterstützung der Missionstätigkeit» als Teil des Stiftungszweckes von 1965 (LED 2015, S. 23) wird in der LED-Statutenänderung 1987 beibehalten (Regierung 1997, S. 58). Im Jahr 1987 wird neben dem Liechtensteinischen Roten Kreuz das Liechtensteinische Fastenopfer als kirchliches Hilfswerk in den Stiftungsrat aufgenommen (LED 2015, S. 78). Nach der Spaltung des Fastenopfers in eine katholische und eine ökumenische Stiftung im Zuge der Errichtung des Erzbistums Vaduz 1997 (vgl. LED 2015, S. 37f.; Biedermann 2011b (eHLFL)) wird auf die weitere Vertretung der Kirche im Stiftungsrat in der dadurch ausgelösten Statutenrevision im Jahr 2000 mit Blick auf die «Diskussion zu einer allfälligen Trennung von Kirche und Staat» verzichtet (Regierung 2005, S. 39). Der «Stellenwert der Missionstätigkeiten innerhalb der Entwicklungszusammenarbeit» habe stark abgenommen, wie im Zuge der Schaffung des IHZEG 2003–2007 festgehalten wird, den «christlichen bzw. kirchlichen Anliegen der Entwicklungszusammenarbeit [werde] aber durch die Berücksichtigung bestehender und geeigneter Projekte weiterhin Rechnung getragen werden» (Regierung 2005, S. 39; vgl. BuA 11/2007, S. 59).

²²¹ LGBL 14/1985 Art. 2 lit. c und d sowie Art. 3 Abs. 1 lit. b und c.

²²² Die Bedeutung der christlichen Religion zeigt sich bspw. in der Betonung der Rolle und des Einbezugs der Kirche auf institutioneller und projektbezogener Ebene als auch in der Wahl der Projekte, der Kooperation mit kirchlichen Organisationen und dem Rekurs auf den christlichen Glauben als *Movens* zum Engagement in der Entwicklungshilfe. Vgl. LED 2015 und vgl. Fussnoten 217, 220, 221, 226–228.

²²³ Prinz Nikolaus von und zu Liechtenstein ermuntert in seinem Referat «Entwicklungshilfe in der heutigen Zeit aus Liechtensteiner Sicht» von 1985 die Mitarbeitenden des LED zum 20-Jahr-Jubiläum des LED, weiterhin ein «Beispiel der Nächstenliebe» zu geben. Vgl. Liechtenstein 1985, S. 11.

²²⁴ Vgl. Landtag 2007.

²²⁵ Vgl. NEZA 2020b: Neben «Caritas Liechtenstein», verweist bspw. auch der Name «OneAgape – Sport and Education» mit *agape*, der griechischen Entsprechung zum lateinischen Wort *caritas* auf das Konzept der Nächstenliebe. Vgl. Regenbogen/Meyer 2013, S. 17.

²²⁶ Landtag 2007, S. 318 (Abg. Josy Biedermann): «Solidarität mit den Armen und Notleidenden wurde als selbstverständliche Christenpflicht betrachtet, als eine Frage der Menschlichkeit. Solidarität ist nicht nur eine Frage des Gefühls, sondern entspricht einem Grundwert unserer abendländischen Kultur und der europäischen Gesellschaft.»

²²⁷ o.N. 1985b, S. 11: «Auch bei uns im Land wird immer wieder gefragt, warum man überhaupt Entwicklungshilfe leisten soll. Sicherlich gibt es keine rechtliche Verpflichtung zur Hilfeleistung. Auch die konkreten wirtschaftlichen Argumente, die vorgebracht werden, sind umstritten. Wir stehen aber vor einer unbestreitbaren moralischen Verpflichtung. Unsere Zivilisation, unsere Kultur, würde schweren Schaden nehmen, wenn wir diese moralische Verpflichtung negieren würden: unsere Zivilisation hat als ihre wichtigste Grundlage die christliche Weltanschauung, [...]. Damit ist aber auch die Nächstenliebe ein Grundpfeiler unserer Gesellschaft.»

²²⁸ Landtag 2007, S. 321 (Abg. Jürgen Beck): «Aber auch wenn wir keine wirtschaftlichen Vorteile erwarten könnten, so darf ein Land wie Liechtenstein, das gemäss Verfassung Art. 37 eine Landeskirche römisch-katholischer Prägung hat, die Augen nicht vor der Not in unserer Welt verschliessen. Dass ein grosser Teil der Weltbevölkerung in menschenunwürdigen Verhältnissen zu überleben hat ist eine Tatsache, die wir richtig erkennen müssen. [...]. Liechtenstein ist nach wie vor ein Land mit christlichen Grundwerten, bei denen die Nächstenliebe eine wichtige Rolle spielt.»

Auch wenn der explizite Rückgriff auf das Konzept der Nächstenliebe mit der Zeit weniger präsent ist, scheint dessen gedankliches Erbe im Solidaritätsbegriff vielleicht doch auch weiterhin Anklang in jüngeren bis jüngsten aussenpolitischen Solidaritätsbekundungen zu finden, wenn bspw. von Solidarität als Ausdruck einer liechtensteinischen «Grundhaltung»²²⁹, «Weltanschauung»²³⁰ oder als traditioneller «Teil des liechtensteinischen Selbstverständnisses»²³¹ die Rede ist, welche sich «insbesondere durch die Beteiligung an internationalen Hilfsprogrammen im Rahmen der Humanitären Hilfe und der Entwicklungszusammenarbeit» zeige²³². Was genau mit Solidarität dabei eigentlich gemeint sei, wird an den entsprechenden Stellen aussenpolitischer Verlautbarungen zumindest nicht expliziert.

Sicherlich ist das Gebot der Nächstenliebe nicht das einzige oder gar wirkmächtigste Motiv in diesem Feld globaler Beziehungen. Wirtschaftliche sowie aussen- und sicherheitspolitische Interessen prägen die Entwicklungspolitik als Teil der internationalen Politik,²³³ aktuell besonders im Hinblick auf Migrations- und Fluchtbewegungen.²³⁴ Gerade aber für einen diese Exkursion abschliessenden, philosophischen Blick bietet das Konzept der Nächstenliebe als eine der prägenden Quellen der Solidaritätssemantik einen aufschlussreichen Zugang, um die Entwicklungs-Politik aus dem Geiste eines ihrer Begründungszusammenhänge noch einmal kritisch befragen zu können.

Die Crux oder tiefe Ambivalenz der Solidarität der Nächstenliebe besteht nach Brunkhorst nämlich gerade darin, dass diese zwar die Geltungsbeschränkung der Haftung auf eine bestimmte, meist familiäre Gemeinschaft aufhebt und im Hinblick auf die Idee einer Menschheitsfamilie universalisiert²³⁵ – wodurch sich gleichzeitig der Verbindlichkeitscharakter der angerufenen Solidarität verändert, wie im ersten Kapitel (II.) dieser Arbeit ausgeführt wurde. Im Wegfall einer konkreten Haftungsgemeinschaft, so Brunkhorst, wird die Solidarforderung der Nächstenliebe aber gleichzeitig «*vergeistigt*», womit sich ihr weltlich-egalitärer Gehalt der postulierten Idee von Geschwisterlichkeit oder dessen Potenzial in der Verinnerlichung «*verflüchtigt*».²³⁶ Die mit der Geschwisterlichkeit verbundene Idee oder Forderung der Gleichheit wird so im Religiösen, im Hinblick auf das Reich Gottes, in einem gewissen Sinne *entpolitisiert*.²³⁷

Caritas «ist *unpolitisch* oder besser *metapolitisch*, – wie es bei Tertullian (155-220) heißt: dem «öffentlichen Leben fremd»».²³⁸ Denn «[d]er eigentliche Ort der Liebesgemeinschaft ist nicht die

²²⁹ Regierung 2012, S. 1.

²³⁰ Regierung 2008b, S. 27.

²³¹ Regierung 2020, S. 3.

²³² Regierung 2008b, S. 27; ebenso: Regierung 2012, S. 23.

²³³ Vgl. Nuscheler 2004, S. 432–452.

²³⁴ Vgl. Regierung 2020, S. 3; Regierung 2007, S. 31ff.: «Der Migrationsdruck auf die westlichen (sogenannt entwickelten) Staaten nimmt seit Jahren stetig zu, und Liechtenstein ist gerade auch mit Blick auf die Verträge von Schengen und Dublin gefordert, in Solidarität mit den umliegenden europäischen Ländern gemeinsame Massnahmen zur Lösung von damit verbundenen Problemen und zur Minderung der Migrationsursachen zu finden» (ebd., S. 33). Vgl. auch: Landtag 2007, S. 317f., 321, 330.

²³⁵ Brunkhorst 2002, S. 61.

²³⁶ Brunkhorst 2002, S. 57.

²³⁷ Brunkhorst 2002, S. 11, 57ff.

²³⁸ Brunkhorst 2002, S. 40. Brunkhorst bezieht sich hier auf die Verteidigungsschrift Tertullians gegen die Christenverfolgung. Tertullian, *Apologeticum* 38, zitiert nach: Tertullians sämtliche Schriften, Bd. I. Die apologetischen und praktischen Schriften. Übers.: Karl Kellner. Köln: DuMont 1882, S. 83.

civitas terrana, sondern die *civitas dei*»²³⁹ – wie Brunkhorst im Rekurs auf die Augustinische Lehre der zwei Bürgerschaften oder Reiche des Irdischen und des Göttlichen festhält.²⁴⁰

Mit diesem transzendenten Bezugsrahmen grenzt sich die Caritas, die Nächstenliebe, von einer dritten, hier bisher unerwähnt gebliebenen Quelle der Solidaritätssemantik nach Brunkhorst ab: nämlich von der *republikanischen Bürgersolidarität* der Antike.

Als Eintracht (lat.: *concordia*)²⁴¹ und Freundschaft zwischen Bürgern (lat.: *amicitia*)²⁴² bezieht sich die Semantik der Bürgersolidarität von den griechischen Poleis bis zur römischen Republik nicht nur auf eine Rechts-, sondern auch explizit auf eine *politische* Gemeinschaft der Gleichen als Rahmen. Die Gleichheit der Bürger ist hierbei aber stets, historisch wie konzeptuell, *exklusiv* verfasst. Sie fusst auf der Ungleichheit zu allen Nicht-Bürger*innen – Frauen, Sklav*innen, Besitzlosen, «Fremden» ... –, welche vom gleichen Status der Bürgerschaft ausgeschlossen sind.²⁴³ Es handelt sich dabei also nur um eine *bedingte* Form der Gleichheit einer bestimmten sozialen Gruppe.²⁴⁴

Der moderne Solidaritätsbegriff, welcher gemäss Brunkhorst seinen Ursprung in der Französischen Revolution und ihren Deklarationen der Menschen- und Bürgerrechte hat, kombiniert den (egalitären) Universalitätsgedanken der Nächstenliebe mit dem politischen Anspruch der (inegalitären) Bürgersolidarität in einem demokratischen Versprechen oder Prinzip *unbedingter* Gleichheit und Selbstbestimmung.²⁴⁵ Der religiös-universalistische Zug der Nächstenliebe wird hierbei durch die politische Verfasstheit der Rechts- und Solidargemeinschaft in einem selektiven Zugriff begrifflich säkularisiert.²⁴⁶ Gleichzeitig wird dabei die *Ungleichheit*, welche der antiken Bürgersolidarität eingeschrieben ist, über die proklamierte Universalität der Rechtsansprüche – zumindest als normatives Versprechen der Menschenrechte – gedanklich aufgehoben, wenn auch fortwährend in der Praxis nicht für alle Menschen effektiv umgesetzt.²⁴⁷ «In den westlichen Revolutionen von 1776, 1789 und 1848 wird, um es zusammenzufassen, die christliche Brüderlichkeitsethik politisiert und die republikanische Bürgersolidarität egalisiert»²⁴⁸ – und zwar in der radikalen politischen Idee, «dass Selbstgesetzgebung Recht eines jeden Menschen ist.»²⁴⁹ Für Brunkhorst steckt darum in diesem menschen- und bürgerrechtlichen Verständnis der Solidarität der Kern dessen, was in einem «modernen» egalitären Sinne Demokratie genannt wird, weswegen er hierbei auch von *demokratischer* Solidarität spricht.²⁵⁰

²³⁹ Brunkhorst 2002, S. 40.

²⁴⁰ Brunkhorst 2002, S. 62, 69f., 51.

²⁴¹ Brunkhorst 2002, S. 11.

²⁴² Brunkhorst 2002, S. 11.

²⁴³ Vgl. exemplarisch zum Status von Frauen und Versklavten bei Aristoteles: Benhabib/Nicholson 1987, S. 523f.

²⁴⁴ Für die Unterscheidung zwischen bedingter und unbedingter Gleichheit im Rückgriff auf Jacques Rancière vgl. Glück 2018.

²⁴⁵ Brunkhorst 2002, S. 11f., 91f.

²⁴⁶ Brunkhorst 2002, S. 12, 91.

²⁴⁷ Auch in menschenrechtlich-universalisierter Form schreibt sich der demokratische Ausschluss und dessen Anfechtung fort. Vgl. Brunkhorst 2002, S. 93ff.: «Freilich zeigte sich bald, dass eine *Lücke* zwischen Menschen- und Bürgerrechten klappte und dann auch Lücken zwischen den gleichberechtigten Bürgern, zwischen Männern und Frauen, Besitzenden und Besitzlosen, wahlberechtigten und nicht berechtigten Staatsbürgern, Vertretern und Vertretenen» (ebd., S. 93).

²⁴⁸ Brunkhorst 2002, S. 91.

²⁴⁹ Brunkhorst 2002, S. 14.

²⁵⁰ Ausführlich: Brunkhorst 2002, S. 79–110.

Was könnte diese grob skizzierte politische Dimension des Solidaritätsbegriffs nun für das philosophische Nachdenken über Entwicklungspolitik bedeuten?

Batliner spricht in seiner Rede von Nächstenliebe, nicht von Demokratie. Die politische Dimension des Solidaritätsbegriffes und die damit einhergehende Kritik an Ungleichheiten wird im entwicklungspolitischen Rekurs auf Nächstenliebe und Wohltätigkeit vernachlässigt oder gar ausgeblendet. Wird Entwicklungspolitik über ein im Alltag verbreitetes Wohltätigkeitsverständnis (III.1.) moralisch als Caritas oder Philanthropie gerechtfertigt, verliert sie damit in einem gewissen Sinne ihren politischen Charakter. Diese Entpolitisierung der Armutfrage im karitativen Blick spiegelt sich in der reduktiven Konzeptualisierung von Armut als *technisches* Problem und Entwicklungszusammenarbeit als *technische* Hilfe, welche ebenfalls zur Entpolitisierung des Phänomens beiträgt.²⁵¹

Wie oben ausgeführt, stösst die Wohltätigkeitsperspektive Menschen als Hilfsempfänger*innen in die moralische Rechtlosigkeit. Zudem adressiert diese Sichtweise das Gegenüber dabei nicht als eigenständiges Subjekt, sondern zeichnet dieses als passives Objekt. Die notwendige Abkehr vom problematischen Konzept der ‚Hilfe‘, wie sie im Kapitel zur Moral der Entwicklungspolitik angedacht (III.) und in jenem zur Sprache der ‚Entwicklung‘ (IV.) augenscheinlich wurde, verweist demgegenüber auf eine Konzeption des Weltarmutsproblems als *politisches* Phänomen. Das heisst, es geht dabei im weitesten Sinne um Fragen der globalen Gerechtigkeit oder präziser der Ungerechtigkeit²⁵², um Fragen nach Rechten und ihrer Realität, um Fragen der Verteilung und des Zugangs zu Ressourcen und Chancen, um Fragen von Teilhabe und Ausschluss, um Fragen nach Machtverhältnissen und Unterdrückung. Diese Politisierung der Fragestellung gibt der Diskussion über Entwicklungspolitik einen gänzlich anderen Drall als die bevormundende Idee einer ‚Hilfe zur Selbsthilfe‘ und die wiederkehrenden Debatten über die angebrachte Höhe der finanziellen Ausgaben zur Bekämpfung menschlichen Elendes, worin sich auch die Crux der Freiwilligkeit der Wohltätigkeit anschaulich manifestiert.

Soll Entwicklungspolitik in diesem politischen Sinne mit Brunkhorst als *solidarisch* verstanden werden, müsste einerseits wohl ihr Schwerpunkt auf *rechtsbasierte* Ansätze gelegt werden, in der Praxis als auch in der moralischen Begründung der Armutsbekämpfung (III.3.) – was im Zuge des Fokus auf Menschenrechte teilweise bereits geschieht. Gleichwohl kennen auch aktuelle Menschenrechtsregime ihre Grenzen, bspw. in ihrer spezifischen Abhängigkeit vom Begriff der Staatszugehörigkeit oder bzgl. Fragen ihrer Justiziabilität, gerade auch im Hinblick auf wirtschaftliche und soziale Rechte.²⁵³

²⁵¹ Vgl. Ferguson 1990, S. 256: «By uncompromisingly reducing poverty to a technical problem, and by promising technical solutions to the suffering of powerless and oppressed people, the hegemonic problematic of «development» is the principal means through which the question of poverty is de-politicized in the world today.» In James Fergusons Analyse im Kontext von Lesotho zeichnet sich der Effekt des Entwicklungsdiskurses bezeichnenderweise gerade dadurch aus, das Politische der Thematik als solches zu suspendieren, weswegen er entsprechend von Entwicklungsprojekten als «anti-politics machine» spricht. Zu Fergusons Analyse vgl. Ziai 2006, S. 21–24. Vgl. ebenfalls: Ziai 2013, S. 29: «Internationale wie innergesellschaftliche Machtverhältnisse werden ausgeblendet, Armut wird entpolitisiert und als technisches Problem dargestellt, dessen Lösung in grösserer Wohltätigkeit der vom System relativ Begünstigten und nicht in einer Änderung der Machtverhältnisse verortet wird.»

²⁵² Vgl. Flügel-Martinsen/Martinsen 2016.

²⁵³ Zur Frage der Justiziabilität vgl. Kälin/Künzli 2019, S. 128–135; Pogge 2011, S. 89–92. Zur Problematik der Staatsangehörigkeit vgl. im Rückgriff auf Hannah Arendt: Martinsen 2019, S. 149–165. «Statt Menschenrechte jenseits

Andererseits müssten sich die Akteure der Entwicklungspolitik wohl generell die Frage stellen, ob die Idee der ‹Entwicklung› als solche mit dem Gleichheitsanspruch eines zeitgemässen Solidaritätsbegriffs kompatibel ist – was in den Ausführungen zur Sprache der ‹Entwicklung› (IV.) angezweifelt wurde –, und wenn ja, wie eine solche Zusammenarbeit aussehen müsste.

«Wir alle haften solidarisch für die Not» – dieser Satz aus Batliners Rede von 1963 ist nach wie vor präsent und aktuell. Der vielschichtige und nebulöse Begriff der Solidarität steht auch gegenwärtig als normativer Bezugspunkt im Zentrum der Bemühungen um Entwicklungspolitik. Die philosophische Frage drängt sich daher auf, was Solidarität in diesem Kontext eigentlich bedeutet? Und, darüber hinaus, wer mit diesem solidarischen ‹Wir› eigentlich gemeint ist?

Der Solidaritätsbegriff wurde im Kontext der Französischen Revolution durch den religiösen Sozialisten Pierre Leroux «ausdrücklich als Gegenbegriff zu ‹Barmherzigkeit› und ‹Mildtätigkeit› eingeführt.»²⁵⁴ Die Zurückweisung der Wohltätigkeit richtet sich dabei gegen deren Beliebigkeit und Abhängigkeit von Wohlwollen, welche dem proklamierten Gleichheitsgrundsatz der Revolution zuwiderlaufen – oder wie Brunkhorst die revolutionäre Idee liest: «Brüderlichkeit ist nicht Barmherzigkeit und Solidarität keine Gnade, sondern ein Recht.»²⁵⁵ Mit Kurt Bayertz lässt sich argumentieren, dass ein Schritt in die Richtung einer begrifflich klareren Bestimmung der Solidarität in der Abgrenzung zu Wohltätigkeit durch die Bindung an den Rechtsbegriff liegen könnte, d.h. bspw. im Kriterium der Unterstützung derjenigen, «die für ihre *Rechte* kämpfen», wie im Kampf gegen die Apartheid oder in Bürgerrechtsbewegungen.²⁵⁶

Die Entwicklungspolitik könnte sich im bewussten Fokus auf Rechte sowie deren Einforderung und Umsetzung auf die politische Dimension der Solidarität besinnen, den Gedanken der ‹Entwicklung› dabei selbst aus dem Blickwinkel der geforderten Gleichheit problematisieren und sich dadurch selbstkritisch und zugleich produktiv mit dem kolonialen Erbe ihrer ‹Entwicklungs-Mission› auseinandersetzen. Diese philosophische Exkursion kann als Anregung zu entsprechender Reflexion verstanden werden.

nationalstaatlicher Grenzen in erster Linie als moralische Standards (z.B. für humanitäre Hilfe) anzusehen», argumentiert Franziska Martinsen für eine Lesart der Menschenrechte als «politische Rechte», da moralische Rechte, «sofern sie nicht als Grund- bzw. Bürger_innenrechte eines Staates implementiert worden sind, lediglich Appelle an die Barmherzigkeit anderer statt legitime Ansprüche auf fundamentale Rechte darzustellen vermögen» (ebd., S. 16).

²⁵⁴ Bayertz 1998, S. 38.

²⁵⁵ Brunkhorst 2002, S. 12.

²⁵⁶ Bayertz 1998, S. 49.

LITERATURVERZEICHNIS

- ACEMOGLU, DARON; JOHNSON, SIMON UND ROBINSON, JAMES A. (2001): The Colonial Origins of Comparative Development. An Empirical Investigation, in: *American Economic Review* 91, S. 1369–1401.
- ACEMOGLU, DARON UND ROBINSON, JAMES A. (2012): *Why Nations Fail. The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*. New York: Crown Publishers.
- ANDERSEN, UWE (2000): Entwicklungspolitik/-hilfe, in: Wichard Woyke (Hrsg.): *Handwörterbuch Internationale Politik*. 8. Auflage. Opladen: Leske und Budrich Verlag, S. 79–89.
- ANWANDER, NORBERT UND BLEISCH, BARBARA (2009): Beitragen und Profitieren. Ungerechte Weltordnung und individuelle Verstrickung, in: Barbara Bleisch und Peter Schaber (Hrsg.): *Weltarmut und Ethik*. Zweite, durchgesehene Auflage. Paderborn: Mentis Verlag (*ethica*, Bd. 13), S. 171–194.
- AQUIN, THOMAS V. (1953): *Recht und Gerechtigkeit*. II-II, Die deutsche Thomas-Ausgabe, vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der «Summa theologica», Bd. 18. Heidelberg/München: F. H. Kerle Verlag.
- BATLINER, EMIL HEINZ (1966): Wir und die Internationale Entwicklungshilfe, in: *Liechtensteiner Vaterland*, Nr. 44, 21. April 1966, S. 1–3.
- BATLINER, EMIL HEINZ (1967): Wir haften solidarisch, in: *Liechtensteiner Volksblatt*, Nr. 185, 12. Dezember 1966, S. 3.
- BATLINER, GERARD (1963): «Wir wollen nicht ein Land des schlechten Gewissens werden», in: *Liechtensteiner Volksblatt*, Nr. 182, 3. Dezember 1963, S. 1–2.
- BATLINER, GERARD (2009 [2005]): Der Liechtensteinische Entwicklungsdienst. Ein Juwel, in: Liechtenstein-Institut (Hrsg.): «Was will Liechtenstein sein?» Texte aus dem Nachlass von Gerard Batliner (1928 – 2008). Schaan: Verlag der Liechtensteinischen Akademischen Gesellschaft (*Liechtenstein Politische Schriften*, Bd. 46), S. 203–206.
- BAYERTZ, KURT (1998): Begriff und Problem der Solidarität, in: Kurt Bayertz (Hrsg.): *Solidarität. Begriff und Problem*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, S. 11–53.
- BENDIX, DANIEL (2011): Entwicklung / entwickeln / Entwicklungshilfe / Entwicklungspolitik / Entwicklungsland, in: Susan Arndt und Nadja Ofuatey-Alazard (Hrsg.): *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster: Unrast Verlag, S. 272–278.
- BENHABIB, SEYLA UND NICHOLSON, LINDA (1987): Politische Philosophie und die Frauenfrage, in: Iring Fetscher und Herfried Münkler (Hrsg.): *Neuzeit. Vom Zeitalter des Imperialismus bis zur den neuen sozialen Bewegungen*. München/Zürich: Piper Verlag (*Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Bd. 5), S. 513–562.
- BERLINER ENTWICKLUNGSPOLITISCHER RATSCHLAG E.V. (BER) (HRSG.) (2012): «Wer andern einen Brunnen gräbt ...». *Rassismuskritik/Empowerment/Globaler Kontext*. Berlin.
- BERLINER ENTWICKLUNGSPOLITISCHER RATSCHLAG E.V. (BER) (HRSG.) (2013): *Developmental Turn. Neue Beiträge zu einer rassismuskritischen entwicklungspolitischen Bildungs- und Projektarbeit*. Berlin.
- BIEDERMANN, KLAUS (2011a): Caritas, Stand: 31.12.2011, in: *Historisches Lexikon des Fürstentums Liechtenstein online (eHLFL)*, URL: <https://historisches-lexikon.li/Caritas>, abgerufen am 2.4.2020.

- BIEDERMANN, KLAUS (2011b): Fastenopfer, Stand: 31.12.2011, in: Historisches Lexikon des Fürstentums Liechtenstein online (eHLFL), URL: <https://historisches-lexikon.li/Fastenopfer>, abgerufen am 2.4.2020.
- BLEISCH, BARBARA UND SCHABER, PETER (2009): Einleitung, in: Barbara Bleisch und Peter Schaber (Hrsg.): Weltarmut und Ethik. Zweite, durchgesehene Auflage. Paderborn: Mentis Verlag (ethica, Bd. 13), S. 9–36.
- BRUNHART, HANS (1985): Das wohl grösste Problem, das wir zu bewältigen haben. Aus der Ansprache von Hans Brunhart anlässlich der Feier zum 20jährigen Bestehen des Liecht. Entwicklungsdienstes, in: Liechtensteiner Vaterland, Nr. 273, 30. November 1985, S. 3, 5.
- BRUNKHORST, HAUKE (2002): Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- BÜSCHEL, HUBERTUS UND SPEICH, DANIEL (2009): Einleitung – Konjunkturen, Probleme und Perspektiven der Globalgeschichte von Entwicklungszusammenarbeit, in: Hubertus Büschel und Daniel Speich (Hrsg.): Entwicklungswelten. Globalgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit. Frankfurt a. M.: Campus Verlag, S. 7–29.
- BÜSCHEL, HUBERTUS (2009): Eine Brücke am Mount Meru. Zur Globalgeschichte von Hilfe zur Selbsthilfe in Tansania, in: Hubertus Büschel und Daniel Speich (Hrsg.): Entwicklungswelten. Globalgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit. Frankfurt a. M.: Campus Verlag, S. 175–206.
- BÜSCHEL, HUBERTUS (2010): Geschichte der Entwicklungspolitik, Version 1.0, 11. Februar 2010, in: Docupedia-Zeitgeschichte, URL.: https://docupedia.de/zg/Geschichte_der_Entwicklungspolitik, abgerufen am: 09.09.2020.
- DIETRICH, ANETTE UND STROHSCHNEIDER, JULIANE (2011): Kolonialismus, in: Susan Arndt und Nadja O'fuatey-Alazard (Hrsg.): Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk. Münster: Unrast Verlag, S. 114–120.
- DWORKIN, RONALD (1978): Reverse Discrimination, in: Ronald Dworkin: Taking Rights Seriously. Cambridge MA: Harvard University Press, S. 223–239.
- EBERLE, MARIE-LOUISE; BÜCHEL, TAMARA; BATLINER, RUDOLF UND BATLINER, BRIGITTE (2020) [unveröffentlicht]: Entwicklungspolitik Liechtenstein. Wichtige Stationen. Eschen, 24. August 2020. (Verschriftlichte Diskussionsergebnisse). Eschen.
- ECKERT, ANDREAS (2009): Nachwort, in: Hubertus Büschel und Daniel Speich (Hrsg.): Entwicklungswelten. Globalgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit. Frankfurt a. M.: Campus Verlag, S. 311–319.
- ECKERT, ANDREAS (2015): Geschichte der Entwicklungszusammenarbeit, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (7–9/2015): Entwicklungszusammenarbeit. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 3–8.
- ELMER, SARA; KUHN, KONRAD J. UND SPEICH CHASSÉ, DANIEL (2014): Praktische Wirkung einer mächtigen Idee. Neue historische Perspektiven auf die Schweizer Entwicklungsarbeit, in: Sara Elmer, Konrad J. Kuhn und Daniel Speich Chassé (Hrsg.): Handlungsfeld Entwicklung. Schweizer Erwartungen und Erfahrungen in der Geschichte der Entwicklungsarbeit. Basel: Schwabe Verlag, S. 5–16.

- ESCOBAR, ARTURO (2010 [1992]): Die Hegemonie der Entwicklung, in: Karin Fischer, Gerald Hödl und Wiebke Sievers (Hrsg.): *Klassiker der Entwicklungstheorie. Von Modernisierung bis Post-Development*. Zweite Auflage. Wien: Mandelbaum Verlag, S. 263–277.
- FERGUSON, JAMES (1990): *The anti-politics machine. «Development», depoliticization and bureaucratic power in Lesotho*. New York: Cambridge University Press.
- FLÜGEL-MARTINSEN, OLIVER UND MARTINSEN, FRANZISKA (2016): Ungerechtigkeit, in: Anna Goppel, Corinna Mieth und Christian Neuhäuser (Hrsg.): *Handbuch Gerechtigkeit*. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, S. 53–59.
- FRICK, JULIA (2011): Frauenstimm- und -wahlrecht, Stand: 31.12.2011, in: *Historisches Lexikon des Fürstentums Liechtenstein online (eHLFL)*, URL: https://historisches-lexikon.li/Frauenstimm-_und_-wahlrecht, abgerufen am 21.7.2020.
- GILOVICH, THOMAS; KELTNER, DACHER; CHEN, SERENA UND NISBETT, RICHARD E. (HRSG.) (2013): *Social Psychology*. Third Edition. New York: W. W. Norton & Company.
- GLOKAL E.V. (HRSG.) (2013): *Mit kolonialen Grüßen. Berichte und Erzählungen von Auslandsaufenthalten rassismuskritisch betrachtet*. Zweite, vollständig überarbeitete Auflage. Berlin.
- GLÜCK, HANNES (2018): Wir sind das unmögliche Volk! Politische Subjektivierung von Kollektiven bei Jacques Rancière, in: Thomas Alkemeyer, Ulrich Bröckling und Tobias Peter (Hrsg.): *Jenseits der Person. Zur Subjektivierung von Kollektiven*. Bielefeld: Transcript Verlag (Praktiken der Subjektivierung, Bd. 10), S. 95–112.
- GOSEPATH, STEFAN (2009): Notlagen und institutionell basierte Hilfspflichten, in: Barbara Bleisch und Peter Schaber (Hrsg.): *Weltarmut und Ethik*. Zweite, durchgesehene Auflage. Paderborn: Mentis Verlag (ethica, Bd. 13), S. 213–246.
- HELLMAN, DEBORAH (2008): *When Is Discrimination Wrong?* Cambridge MA: Harvard University Press.
- HUG, PETER UND MESMER, BEATRIX (HRSG.) (1993): *Von der Entwicklungshilfe zur Entwicklungspolitik*. Bern: Schweizerischen Bundesarchiv (Studien und Quellen 19).
- KÄLIN, WALTER UND KÜNZLI, JÖRG (2019): *Universeller Menschenrechtsschutz. Der Schutz des Individuums auf globaler und regionaler Ebene*. Vierte, vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage. Basel: Helbing Lichtenhahn Verlag.
- KANT, IMMANUEL (1977 [1797]): *Die Metaphysik der Sitten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Werkausgabe Bd. 8).
- KENNEDY, JOHN F. (1961): Inaugural Address, 20 January 1961. Transcript (German). URL: <https://www.jfklibrary.org/learn/about-jfk/historic-speeches/inaugural-address>, abgerufen am: 12.08.2020.
- KRAUT, SABINE (1993): Guter Wille, wenig Erfolg. Von Kennedys Peace Corps zur Aktion «Schweizer Freiwillige für Entwicklungsarbeit», 1961-1972, in: Peter Hug und Beatrix Mesmer (Hrsg.): *Von der Entwicklungshilfe zur Entwicklungspolitik*, Bern: Schweizerischen Bundesarchiv (Studien und Quellen 19), S. 445–458.
- KUNZ, RAHEL UND MAISENBACHER, JULIA (2013): Beyond conditionality versus cooperation. Power and resistance in the case of EU mobility partnerships and Swiss migration partnerships, in: *Migration Studies* (1/2), S. 196–220.
- KUPER, ANDREW (2005): Global Poverty Relief. More Than Charity, in: Andrew Kuper (Hrsg.): *Global Responsibilities. Who must Deliver on Human Rights?* New York/London: Routledge Publishing, S. 155–172.

- LAFOLLETTE, HUGH (2003): World Hunger, in: R. G. Frey und Christopher H. Wellman (Hrsg.): A Companion to Applied Ethics. Oxford: Blackwell Publishing, S. 238–253.
- LANDTAG DES FÜRSTENTUMS LIECHTENSTEIN (HRSG.) (1984a): Gesetzesvorlage betreffend die Errichtung der Stiftung Liechtensteinischer Entwicklungsdienst, in: Protokoll über die öffentliche Landtagssitzung vom 28./29. Juni 1984. Teil. 1. Vaduz (Landtags-Protokolle 1984, Band II), S. 281–306.
- LANDTAG DES FÜRSTENTUMS LIECHTENSTEIN (HRSG.) (1984b): Schaffung eines Gesetzes über die Förderung der Entwicklungs- und Katastrophenhilfe, 2. und 3. Lesung, in: Protokoll über die öffentliche Landtagssitzung vom 19. Dezember 1984. Vaduz (Landtags-Protokolle 1984, Band V), S. 1111–1115.
- LANDTAG DES FÜRSTENTUMS LIECHTENSTEIN (HRSG.) (2007): Schaffung eines Gesetzes betreffend die internationale humanitäre Zusammenarbeit und Entwicklung (IHZE-Gesetz, IHZEG), (Nr. 11/2007); 1. Lesung, in: Protokoll über die öffentliche Landtagssitzung vom 14./15./16. März 2007. Teil 3. Vaduz, S. 315–332.
- LICHTENBERG, JUDITH (2010): Negative Duties, Positive Duties, and the «New Harms», in: Ethics (120/3), S. 557–578.
- LIECHTENSTEIN, PRINZ NIKOLAUS V. UND Z. (1976): Internationale humanitäre Hilfe Liechtensteins, in: Liechtensteinische Akademische Gesellschaft (Hrsg.): Probleme des Kleinstaates gestern und heute. Vaduz: Verlag der Liechtensteinischen Akademischen Gesellschaft (Liechtenstein Politische Schriften, Bd. 6), S. 119–138.
- LIECHTENSTEIN, PRINZ NIKOLAUS V. UND Z. (1985): Entwicklungshilfe in der heutigen Zeit aus Liechtensteiner Sicht, in: Liechtensteiner Vaterland, Nr. 287, 17. Dezember 1985, S. 9, 11.
- LIECHTENSTEINISCHER ENTWICKLUNGSDIENST (LED) (HRSG.) (1991): LED. 25 Jahre Liechtensteinischer Entwicklungsdienst. Anlass für ein Jubiläum? Dokumentation der Jubiläumsfeier vom 23. März 1990. Vaduz.
- LIECHTENSTEINISCHER ENTWICKLUNGSDIENST (LED) (HRSG.) (2001): Angola: Mission, Salettiner und liechtensteinische Entwicklungszusammenarbeit im südlichen Afrika. Vaduz.
- LIECHTENSTEINISCHER ENTWICKLUNGSDIENST (LED) (HRSG.) (2002): Solidarität. Blickwechsel: Das Magazin des Liechtensteinischen Entwicklungsdienstes LED. Schaan (Beilage des Liechtensteiner Volksblatts vom 28. März 2002).
- LIECHTENSTEINISCHER ENTWICKLUNGSDIENST (LED) (HRSG.) (2011): Statuten. Stiftung Liechtensteinischer Entwicklungsdienst LED, vom Stiftungsrat erlassen: 5. April 2011, von der Regierung genehmigt: 20. April 2011 (RA 2011/528-9070). Vaduz.
- LIECHTENSTEINISCHER ENTWICKLUNGSDIENST (LED) (HRSG.) (2013): Fair und nachhaltig konsumieren. Blickwechsel: Das Magazin des Liechtensteinischen Entwicklungsdienstes LED (2/2013). Schaan.
- LIECHTENSTEINISCHER ENTWICKLUNGSDIENST (LED) (HRSG.) (2015): «Wir können nicht so tun, als ob uns die Welt nichts angehe». 1965–2015 · 50 Jahre Liechtensteinischer Entwicklungsdienst (LED). Vaduz.
- LIECHTENSTEINISCHER ENTWICKLUNGSDIENST (LED) (HRSG.) (2019): Jahresbericht 2018. Geschäftsbericht der Stiftung Liechtensteinischer Entwicklungsdienst (LED). Vaduz
- LIECHTENSTEINISCHER ENTWICKLUNGSDIENST (LED) (HRSG.) (2020a): Jahresbericht 2019. Geschäftsbericht der Stiftung Liechtensteinischer Entwicklungsdienst (LED). Vaduz

- LIECHTENSTEINISCHER ENTWICKLUNGSDIENST (LED) (2020b): solidarisch – weil Liechtenstein das Wohl aller am Herzen liegt, Zusatzausstellung zur Sonderausstellung: Global Happiness – Was brauchen wir zum Glücklichein?, im Liechtensteinischen Landesmuseum, von 21. März bis 18. Oktober 2020, kuratiert durch Peter Ritter, Claudia Digruber und Anja Brunhart. Vaduz [ohne Katalog].
- MÄDER, EDUARD (2011): Angola, Stand: 31.12.2011, in: Historisches Lexikon des Fürstentums Liechtenstein online (eHLFL), URL: <https://historisches-lexikon.li/Angola>, abgerufen am 4.3.2020.
- MARGALIT, AVISHAI (1997): Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- MARTINSEN, FRANZISKA (2019): Grenzen der Menschenrechte. Staatsbürgerschaft, Zugehörigkeit, Partizipation. Bielefeld: Transcript Verlag (Edition Politik, Bd. 75).
- MAU, STEFFEN (2008): Europäische Solidaritäten, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (21/2008): Internationale Solidarität. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 9–14.
- MELBER, HENNING (1992): Der Weissheit letzter Schluss. Rassismus und kolonialer Blick. Frankfurt a. M.: Brandes und Apsel Verlag.
- MIETH, CORINNA (2011): Weltarmut als Menschenrechtsverletzung. Zu Peter Singer und Thomas Pogge, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik (33/3), S. 224–231.
- MÜLLER, FRANZISKA UND ZIAI, ARAM (2015): Eurozentrismus in der Entwicklungszusammenarbeit, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (7–9/2015): Entwicklungszusammenarbeit. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 8–15.
- NÄSCHER, FRANZ (2011): Mission, Stand: 31.12.2011, in: Historisches Lexikon des Fürstentums Liechtenstein online (eHLFL), URL: <https://historisches-lexikon.li/Mission>, abgerufen am 4.3.2020.
- NETZWERK FÜR ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT (NEZA) (HRSG.) (2020a): Über uns. URL: <https://www.entwicklungszusammenarbeit.li/-about>, abgerufen am: 9.6.2020.
- NETZWERK FÜR ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT (NEZA) (HRSG.) (2020b): Mitglieder. URL: <https://www.entwicklungszusammenarbeit.li/copy-of-koordinationsgruppe-2>, abgerufen am: 9.6.2020.
- NUSCHELER, FRANZ (2004): Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik. 5. Auflage. Bonn: Dietz Verlag.
- O.N. (1965a): S. D. Prinz Emanuel und Dr. Heinz Batliner von Sargent Shirver in Washington empfangen, in: Liechtensteiner Volksblatt, Nr. 151, 9. Oktober 1965, S. 2.
- O.N. (1965b): Internationale Arbeitstagung in Vaduz, in: Liechtensteiner Volksblatt, Nr. 166, 6. November 1965, S. 2
- O.N. (1967): Liechtensteinischer Entwicklungsdienst, in: Liechtensteiner Volksblatt, Nr. 71, 13. Mai 1967, S. 3–4.
- O.N. (1985a): «Hilfe gewähren zur Selbsthilfe». 20 Jahre Liechtensteiner Entwicklungsdienst, in: Liechtensteiner Vaterland, Nr. 273, 30. November 1985, S. 1–2.
- O.N. (1985b): «Dritte Welt – wirklich ein Fass ohne Boden...?». 20 Jahre Liechtensteinischer Entwicklungsdienst, in: Liechtensteiner Vaterland, Nr. 287, 17. Dezember 1985, S. 9, 11.
- PHILIPP, CAROLIN UND KIESEL, THOMAS (2013): Powered by YOU? Rassismuskritische Analyse entwicklungspolitischer Spendenwerbung, in: Berliner Entwicklungspolitischer Ratschlag e.V.

- (BER) (Hrsg.): Develop-mental Turn. Neue Beiträge zu einer rassismuskritischen entwicklungspolitischen Bildungs- und Projektarbeit. Berlin, S. 60–63.
- PLATZ, DOROTHEE (2011): Entwicklungszusammenarbeit, Stand: 31.12.2011, in: Historisches Lexikon des Fürstentums Liechtenstein online (eHLFL), URL: <https://historisches-lexikon.li/Entwicklungszusammenarbeit>, abgerufen am 4.3.2020.
- POGGE, THOMAS (2004): «Assisting» the Global Poor, in: Deen K. Chatterjee (Hrsg.): The Ethics of Assistance. Morality and the Distant Needy. New York: Cambridge University Press. S. 260–288.
- POGGE, THOMAS (2009): Anerkannt und doch verletzt durch internationales Recht. Die Menschenrechte der Armen, in: Barbara Bleisch und Peter Schaber (Hrsg.): Weltarmut und Ethik. Zweite, durchgesehene Auflage. Paderborn: Mentis Verlag (ethica, Bd. 13). S. 95–138.
- POGGE, THOMAS (2011): Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortung und Reformen. Berlin/New York: de Gruyter Verlag (Ideen & Argumente).
- POGGE, THOMAS (2015): Weltarmut und Menschenrechte. Essay, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (7–9/2015): Entwicklungszusammenarbeit. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 48–53.
- REGENBOGEN, ARNIM UND MEYER, UWE (HRSG.) (2013): Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg: Felix Meiner Verlag (Philosophische Bibliothek, Bd. 500).
- REGIERUNG DES FÜRSTENTUMS LIECHTENSTEIN (HRSG.) (1978): Liechtenstein 1938-1978. Bilder und Dokumente. Vaduz: Verlag der Fürstlichen Regierung.
- REGIERUNG DES FÜRSTENTUMS LIECHTENSTEIN (HRSG.) (1984a): Bericht und Antrag der Regierung an den Landtag des Fürstentums Liechtenstein zur Schaffung eines Gesetzes betreffend die Errichtung der Stiftung Liechtensteinischer Entwicklungsdienst, Nr. 11, 1984. Vaduz.
- REGIERUNG DES FÜRSTENTUMS LIECHTENSTEIN (HRSG.) (1984b): Bericht und Antrag der Regierung an den Landtag des Fürstentums Liechtenstein zur Schaffung eines Gesetzes über die Förderung der Entwicklungs- und Katastrophenhilfe, Nr. 46, 1984. Vaduz.
- REGIERUNG DES FÜRSTENTUMS LIECHTENSTEIN (HRSG.) (1988): Die Aussenpolitik des Fürstentums Liechtenstein. Standort und Zielsetzungen. Schriftenreihe der Regierung, Nr. 1, 1988. Vaduz.
- REGIERUNG DES FÜRSTENTUMS LIECHTENSTEIN (HRSG.) (1997): Zielsetzungen und Prioritäten der liechtensteinischen Aussenpolitik. Bestandesaufnahme, Perspektiven, Schwerpunkte. Schriftenreihe der Regierung, Nr. 1, 1997. Vaduz.
- REGIERUNG DES FÜRSTENTUMS LIECHTENSTEIN (HRSG.) (2005): Vernehmlassungsbericht der Regierung des Fürstentums Liechtenstein zu einer Gesetzesvorlage betreffend die Internationale Humanitäre Zusammenarbeit Liechtensteins (IHZ-Gesetz). Vaduz.
- REGIERUNG DES FÜRSTENTUMS LIECHTENSTEIN (HRSG.) (2007): Bericht und Antrag der Regierung an den Landtag des Fürstentums Liechtenstein zur Schaffung eines Gesetzes betreffend die Internationale Humanitäre Zusammenarbeit und Entwicklung (IHZE-Gesetz, IHZEG), Nr. 11, 2007. Vaduz.
- REGIERUNG DES FÜRSTENTUMS LIECHTENSTEIN (HRSG.) (2008a): Ziele und Prioritäten der liechtensteinischen Aussenpolitik. Schriftenreihe der Regierung 2007. Vaduz.
- REGIERUNG DES FÜRSTENTUMS LIECHTENSTEIN (HRSG.) (2008b): Projekt «Futuro». Vision für den Finanzplatz Liechtenstein unter Berücksichtigung gesamtwirtschaftlicher Bedürfnisse. Schlussbericht. Vaduz.

- REGIERUNG DES FÜRSTENTUMS LIECHTENSTEIN (HRSG.) (2012): Prioritäten der Liechtensteinischen Aussenpolitik. Bericht des Ressorts Äusseres. Vaduz.
- REGIERUNG DES FÜRSTENTUMS LIECHTENSTEIN (HRSG.) (2016): Die liechtensteinische Aussenpolitik. verlässlich engagiert solidarisch. Zweite, überarbeitete Auflage. Vaduz.
- REGIERUNG DES FÜRSTENTUMS LIECHTENSTEIN (HRSG.) (2019a): Finanzplatzstrategie der Regierung des Fürstentums Liechtenstein. Vaduz.
- REGIERUNG DES FÜRSTENTUMS LIECHTENSTEIN (HRSG.) (2019b): Solidarität in Europa. Liechtenstein und der EWR-Finanzierungsmechanismus. Insight (12/19). Vaduz.
- REGIERUNG DES FÜRSTENTUMS LIECHTENSTEIN (HRSG.) (2020): solidarisch 2020. Bildung für Entwicklung. Vaduz.
- ROSENSTEIN-RODAN, PAUL N. (2010 [1944]): Die internationale Entwicklung ökonomisch rückständiger Gebiete, in: Karin Fischer, Gerald Hödl und Wiebke Sievers (Hrsg.): Klassiker der Entwicklungstheorie. Von Modernisierung bis Post-Development. Zweite Auflage. Wien: Mandelbaum Verlag, S. 26–38.
- ROSTOW, WALT WHITMAN (2010 [1960]): Die fünf Wachstumsstadien – eine Zusammenfassung, in: Karin Fischer, Gerald Hödl und Wiebke Sievers (Hrsg.): Klassiker der Entwicklungstheorie. Von Modernisierung bis Post-Development. Zweite Auflage. Wien: Mandelbaum Verlag, S. 39–52.
- SACHS, JEFFREY D. (2005): Das Ende der Armut. Ein ökonomisches Programm für eine gerechtere Welt. München: Siedler Verlag.
- SCHABER, PETER (2009): Globale Hilfspflichten, in: Barbara Bleisch und Peter Schaber (Hrsg.): Weltarmut und Ethik. Zweite, durchgesehene Auflage. Paderborn: Mentis Verlag (ethica, Bd. 13), S. 139–152.
- SCHIEDER, SIEGFRIED; FOLZ, RACHEL UND MUSEKAMP, SIMON (2008): Solidarität und internationale Gemeinschaftsbildung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (21/2008): Internationale Solidarität. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 15–20.
- SEN, AMARTYA (2011, [1999]): Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- SINGER, PETER (1972): Famine, Affluence, and Morality, in: Philosophy & Public Affairs (1/2), S. 229–243.
- SINGER, PETER (2009, [1972]): Hunger, Wohlstand und Moral, in: Barbara Bleisch und Peter Schaber (Hrsg.): Weltarmut und Ethik. Zweite, durchgesehene Auflage. Paderborn: Mentis Verlag (ethica, Bd. 13), S. 37–51.
- SINGER, PETER (2013 [1979]): Praktische Ethik. Stuttgart: Reclam Verlag.
- TELLERRAND - VEREIN FÜR SOLIDARISCHES HANDELN (HRSG.) (2018): Jahresbericht 2017. Vaduz.
- VEREINIGUNG LIECHTENSTEINISCHER GEMEINNÜTZIGER STIFTUNGEN E.V. (VLGS) (HRSG.) (2014): Jahresbericht 2013. Vaduz.
- VEREINIGUNG LIECHTENSTEINISCHER GEMEINNÜTZIGER STIFTUNGEN UND TRUSTS E.V. (VLGST) (HRSG.) (2019): Statuten. Vereinigung liechtensteinischer gemeinnütziger Stiftungen und Trusts e.V. Vaduz.
- VIETH, ANDREAS (2011): Weltarmut und Ethik. Ein Verantwortungsdilemma und seine solidarische Auflösung, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik (33/3), S. 180–185.
- VOGT, WOLFGANG (2011): Liechtensteinischer Entwicklungsdienst (LED), Stand: 31.12.2011, in: Historisches Lexikon des Fürstentums Liechtenstein online (eHLFL), URL: [https://historisches-lexikon.li/Liechtensteinischer_Entwicklungsdienst_\(LED\)](https://historisches-lexikon.li/Liechtensteinischer_Entwicklungsdienst_(LED)), abgerufen am 4.3.2020.

- WILLIAMS, BERNARD (1979): Kritik des Utilitarismus. Frankfurt a. M.: Klostermann Verlag.
- ZIAI, ARAM (2006): Zwischen Global Governance und Post-Development. Entwicklungspolitik aus diskursanalytischer Perspektive. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot (einsprüche 17).
- ZIAI, ARAM (2013): Rassismus und Entwicklungszusammenarbeit. Die westliche Sicht auf den Süden vom Kolonialismus bis heute, in: Berliner Entwicklungspolitische Ratschlag e.V. (BER) (Hrsg.): Develop-mental Turn. Neue Beiträge zu einer rassismuskritischen entwicklungspolitischen Bildungs- und Projektarbeit. Berlin, S. 22–29.

