

Für Gott und Nachhaltigkeit: Der Sinnüberschuss von ›Entwicklung‹

Axel Siegemund

1. Vom S.D.G. zu den SDGs

Soli Deo Gloria (abgekürzt S.D.G.) ist die lateinische Bezeichnung für »Allein Gott sei die Ehre«. Die Abkürzung wurde von protestantischen Musikern wie Johann Sebastian Bach und Georg Friedrich Händel verwendet, um ihre Werke zu signieren. Mit S.D.G. wiesen sie darauf hin, dass das Werk selbst nicht nur Produkt menschlicher Kreativität war, sondern Teil der Mensch-Gottes-Beziehung. Die Musik wurde produziert, um Gott in der Höhe zu preisen. *Solus Deus*, eines der fünf Solae, die die Kernaussage der Reformation zusammenfassen, bedeutet, dass es nur einen gibt, dem Menschen die Ehre geben sollen.

Dieser Gedanke ist im deutschen Protestantismus noch immer lebendig. Im Jahr 2010 sollte in Dresden ein Mahnmal errichtet werden, das an den Auftritt von Bundeskanzler Helmut Kohl am 19. Dezember 1989 vor der Ruine der dortigen Frauenkirche erinnert. Die Ansprache Kohls vor den Ruinen der damals noch nicht wieder aufgebauten Frauenkirche war ein Meilenstein auf dem Weg zur deutschen Einheit. Mehr als 20 Jahre später stellte sich die Frage, ob in der Kirche selbst ein solches Denkmal Platz finden könnte. In dieser Situation hatten die Lutheraner – viele von ihnen dankbar für die Leistungen Kohls – eine klare Meinung. Die Kirche ist ein Ort, der allein der Ehre Gottes dient und daher kommt ein Denkmal zur Verherrlichung von jemandem oder etwas anderem als Gott nicht infrage.

Im Jahr 2022 wurde die Frauenkirche zusammen mit einigen anderen historischen Gebäuden in das Solarkataster des Bundeslandes Sachsen aufgenommen. Die Sächsische Energieagentur (SAENA) hat die Kirche als Standort für mögliche Solarflächen geprüft. Unabhängig von der praktischen Umsetzbarkeit haben die Verfechter nachhaltiger Entwicklung keine Schwierigkeiten damit, die SDGs zum S.D.G. in ein Verhältnis zu setzen. Während die Reformatoren davon ausgingen, dass der Mensch von der Gnade und Barmherzigkeit Gottes abhängig ist, glauben wir heutigen Umweltreformer, dass die Existenz der Menschheit von der Gnade des Klimas abhängt.

Die Abkürzung S.D.G. wurde jedoch auch von katholischen Mönchen in Zisterzienser- und Trappistenorden verwendet, insbesondere in der schriftlichen Kommunikation. Es war also eine ökumenische Formel, die die Grenzen der menschlichen Fähigkeiten symbolisierte. Als christliche Lehre bedeutet S.D.G., dass alles zur Ehre Gottes getan und so der Selbstverherrlichung des Menschen entgegengewirkt wird. Christen sollen sich nur von Gottes Herrlichkeit leiten und inspirieren lassen. Die SDGs haben – wenn wir die sozialen Entwicklungsziele als eine Lehre verstehen – eine ähnliche Bedeutung. Es soll alles getan werden, um die Zukunft des Planeten zu sichern und die Selbstzerstörung des Menschen auszuschließen.

In der Tat ist es notwendig, die Zusammenhänge zwischen Klimawandel und menschlicher Entwicklung auf sehr ehrgeizige Weise anzugehen. Photovoltaikanlagen sind ein wichtiges Instrument und auf Kirchen bieten sich große, nach Süden ausgerichtete Dächer oft als ideale Einzugsgebiete für die (von Gott geschenkte) Sonnenenergie an. Für viele historische und denkmalgeschützte Kirchen scheint eine PV-Anlage jedoch schwer vorstellbar. Aber es gibt auch Beispiele wie die evangelische Kirche in Hagenow in Mecklenburg, die bereits seit 2002 Solarstrom liefert. Bei anderen Kirchengebäuden sollte von Fall zu Fall geprüft werden, ob deren Dachfläche überhaupt sichtbar ist oder ob eine PV-Anlage sorgfältig angeordnet oder sogar künstlerisch gestaltet werden kann. Auch für Denkmäler gibt es inzwischen dezente Bauweisen und farblich zur Dacheindeckung passende PV-Module, so dass ein behutsames Vorgehen mit viel Fingerspitzengefühl denkbar ist. Zumin-

dest bei säkularen Denkmälern tendieren selbst Gerichte bereits dazu, den Belangen des Klimaschutzes mehr Gewicht zu geben. Ist es also an der Zeit, das S.D.G. durch die SDGs zu ersetzen?

Im Folgenden geht es nicht um die Architektur von Kirchengebäuden oder die technische Machbarkeit von Sonnenkollektoren, sondern um die Verflechtung von Gott, Entwicklung und Handlungsmotiven. 1968 beauftragte der Präsident der Weltbank, Robert McNamara, den Friedensnobelpreisträger Lester B. Pearson, herauszufinden, woher die Kluft zwischen den wenigen reichen Nationen und den vielen, die arm bleiben, kommt. Der so genannte Pearson-Bericht von 1969 kam zu dem Schluss, dass die Auslandshilfe in eine Form internationaler Zusammenarbeit umgewandelt werden sollte.¹ Der Bericht prägte vier Begriffe: »internationale Zusammenarbeit«, »selbsttragende Entwicklung«, »Partner in Entwicklung« und »Weltgemeinschaft«. Die Letztere entsprach nun nicht mehr dem klassischen Gesellschaftsbegriff der frühen Soziologie und mit diesem Bericht fand ein Wechsel des Entwicklungsparadigmas auf der Ebene der Wirtschaft statt. Aber der Wechsel wurde offensichtlich nicht von den Ländern des Globalen Südens initiiert. Der Pearson-Bericht war ja ein Dokument von praktizierenden Politikern des Westens für praktizierende Politiker des Westens.

Im Jahr 2004 starteten die Schweizer Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit (DEZA) und Kerk in actie aus den Niederlanden gemeinsam eine von der Weltbank finanzierte Workshopreihe zum Thema »Religion und Entwicklung«.² Seitdem wurde in einer Reihe von Konsultationen über das erneuerte Interesse an Religion und den Einfluss des Glaubens auf Entwicklungsfragen gesprochen. Aber es gab eine Veränderung. Menschen aus dem Süden wurden nicht nur befragt, sondern sie trugen auch maßgeblich zu den Ergebnissen dieser Konsultationen bei. Ein Hauptergebnis war die Feststellung, dass es ein tiefes Missverständnis zwischen Entwicklungsorganisationen und Religionen gab. (Säkulare) Entwicklungsorganisationen sahen in der Religion eine

1 Pearson, Partner.

2 Wissensforum Religion und Entwicklungspolitik, Handout.

Orientierung an traditionellen Glaubensvorstellungen, die notwendige Entwicklungsimpulse verlangsamt oder gar ausbremst. Gewisse Vorbehalte gegenüber glaubensbasierten NGOs und Kirchen wurden in den letzten zwei Jahrzehnten ausgeräumt, und es wurde immer deutlicher, dass religiöse Überzeugungen relevante Faktoren für Entwicklung sind. 2016 hat die deutsche Regierung religiöse Organisationen schließlich zu Entwicklungspartnern erklärt:

»Über 80 Prozent der Menschen auf dieser Welt sind religiös. Religionsgemeinschaften haben schon immer zur Versorgung der Menschen beigetragen – sie bauen Krankenhäuser, betreiben Schulen und leisten Nothilfe. In einigen afrikanischen Ländern südlich der Sahara erbringen sie über 50 Prozent aller sozialen Dienstleistungen. Viele der größten Entwicklungshilfeorganisationen sind religiös motiviert.«³

Nun sollten Gruppen und religiöse Gemeinschaften wie die African Initiated Churches (AICs) zu neuen Partnern in Entwicklungsprojekten werden.⁴ Faith-based NGOs bilden ja auch ein weltweites Netzwerk von Menschen, die sich für Transformation einsetzen.⁵ Gott ist also schon aus praktischen Gründen Teil des Entwicklungsparadigmas.

Die Frage, wie Glauben und Entwicklung miteinander verbunden sind, ist jedoch nicht neu. Max Weber hat viele Wissenschaftler dazu veranlasst, nach den religiösen Wurzeln der Unterschiede in der Entwicklung verschiedener Gesellschaften zu fragen.⁶ Da Protestanten den bloßen Besitz von Reichtum als weniger moralisch ansehen als die Reinvestition desselben, finden wir in protestantischen Gebieten mehr Finanzkapital als in katholisch dominierten Gebieten. Dort wo der Genuss von Reichtum nicht sanktioniert wurde, wurde der Konsum zum Fortschrittshindernis. Dies galt für Deutschland im 19. Jahrhundert und es gilt noch immer für die Situation in Nord- und Südamerika.

3 BMZ, Religionen, 4.

4 Öhlmann, African Initiated Churches.

5 Heuser/Koehrsen, Religion.

6 Weber, Ethic.

Weber behauptete nicht, dass der Protestantismus der Ursprung des Kapitalismus sei, aber er schlug vor, religiöse Haltungen als harte Faktoren für Entwicklung zu betrachten. Während der Glaube einen bestimmten Habitus mit sich bringt, beeinflussen sowohl Unternehmer als auch gläubige Aktivisten die Art und Weise, in der sich eine ganze Gesellschaft entwickeln kann. Diese Beobachtung gilt sowohl für religiöse als auch für säkulare Überzeugungen.

»Mit dieser Religionstheorie stellte sich Weber gegen die marxistische Theorie, die den Klassenkampf als unvermeidliche Folge des Kapitalismus erklärte. Statt die Religion als ›Opium des Volkes‹ zu kritisieren, wie es die Marxisten damals taten, wurde die Religion für Weber zu einem entscheidenden Faktor für die Erklärung von Entwicklung oder deren Fehlen.«⁷

Heute sprechen wir nicht mehr ausschließlich von Religion, sondern beziehen nichtreligiöse Überzeugungen über transzendente Ideen mit ein. Aber das Ergebnis ist ähnlich, unsere Überzeugungen geben die Richtung des Handelns vor.

Weber vertrat auch die Idee, dass die asiatischen Religionen eine andere Sozial- und Entwicklungsethik praktizierten und dass daher die industrielle Modernisierung ihren Ursprung nicht dort, sondern in der westlichen Hemisphäre hatte. Wenn wir die gegensätzlichen Thesen von Robert Bellah über die Rolle der Religion verallgemeinern, dann kommen wir zu dem Schluss, dass sowohl Bellah als auch Weber Überzeugungen als Hauptquelle für Praktiken verstehen und daher die inneren Motive der Menschen viel relevanter sind, als es die äußere Lebenswelt vermuten lässt.⁸ Die Ausprägungen von Religion und Religiosität sind demnach als maßgebliche Entwicklungsfaktoren zu betrachten. Aber es gibt noch eine andere Fragerichtung, nämlich die nach dem Bedeutungsüberschuss von Entwicklung selbst. Zentral ist die Frage, wie Menschen Fortschritt (2.) und Freiheit (3.) erleben.

7 Biehl, Religion, 103.

8 Bellah, Weber.

2. Fortschritt als Motiv für Entwicklung

2.1 For Future... wirklich (oder) transzendent?

Viele Entwicklungsmodelle konzentrieren sich auf die wirtschaftliche Situation und die sozialen Unterschiede. Doch dies sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass Menschen auf der Grundlage ihrer Überzeugungen mit konkreten sozialen Situationen umgehen. Weil Muslime in einigen Gegenden Indiens eine höhere soziale Mobilität haben als die kastengebundenen Hindus, hat sich ihre wirtschaftliche Situation oft besser gestaltet.⁹ Ähnliche Zusammenhänge lassen sich im Kreditsystem nachzeichnen. Sehen die Menschen einen Sinn in der Rückzahlung von Krediten und was werden sie dafür investieren? Es geht nicht nur um die finanzielle Situation selbst, sondern um das Verständnis von Gemeinschaft, den sozialen Ruf, um Individualismus und Selbstverantwortung. Der Fall eines Unternehmers ist daher sehr ähnlich gelagert wie der einer NGO-Direktorin. Wenn die NGO erfolgreich wirtschaftet, inwieweit kann sie ihr persönliches Einkommen steigern? In dieser Situation übertrumpfen konkrete Werte das soziale Paradigma.

Strukturelle Regelungen wie z. B. gedeckelte Gehälter bilden die Bedeutung von individuellen und kollektiven Werten wie Verantwortung und Nachhaltigkeit ab. Aber es gibt Verantwortung und Nachhaltigkeit nicht wegen der daraus resultierenden Strukturen, sondern wegen des Sinnüberschuss, der dem Willen zum entsprechenden Handeln innewohnt. Dieser Überschuss ist nicht mit den Entwicklungsprogrammen mitgegeben, sondern ihr Motiv. Wir können nicht über Entwicklung nachdenken, ohne eine Idee zu haben, die über uns selbst hinausweist. Und wir können nicht über Entwicklung sprechen, ohne uns ein Bild von der zukünftigen Welt zu machen, auf die alles hinauslaufen soll.

Der Begriff ›...for future‹ zeigt, wie Menschen ihre eigene zeitliche Existenz transzendieren, wenn sie ›für die Zukunft‹ kämpfen. Eigentlich wissen wir nicht einmal, wer die Mitglieder der zukünftigen Generationen sein werden. Wir gehen nur davon aus, dass sie irgendwie

9 Bohlken/Sergenti, Economic growth.

ähnlich denken wie wir. Aber denken wir ähnlich wie unsere Vorfahren? Annahmen über noch nicht Existentes sind eine sehr vage Handlungsgrundlage. Dennoch betrachten wir die Ungeborenen nicht nur als Objekte unseres Handelns, sondern ebenso als Mitkonstituenten unserer Entscheidungen. Wir verhalten uns wie die Angehörigen einer traditionellen Stammesreligion. Haben diese die Ahnen befragt, um Orientierung für das eigene Handeln zu bekommen, so befragen wir die Nachkommen. In beiden Fällen fließen die Ergebnisse unserer fiktiven Dialoge in die Gestaltung der Gegenwart ein.

In Deutschland ist die Ausrichtung am fiktiven Willen zukünftiger Generationen sogar leitende politische Idee. Institutionen wie das Bundesverfassungsgericht, klimaklagende NGOs oder das Parlament sind mithin zu Transzendenzverwaltern geworden, die das Volk damit beauftragen, sein Handeln am unverfügbaren Willen noch nicht existierender Menschen auszurichten.¹⁰ Ich gehe an dieser Stelle nicht auf die Frage ein, warum Menschen, die sich am Willen Verstorbener orientieren, als religiös gelten, während die Bundespolitik mit ihrer Orientierung an noch nicht Lebenden als säkular angesehen wird. Unabhängig von dieser begrifflichen Frage sind beide Orientierungen nur möglich, wenn wir jeweils die Transzendenz der befragten Generationen anerkennen. Dazu gehört auch die Einsicht in unser unzureichendes Wissen über sie. Wir versuchen also, das Ganze der Welt inklusive ihrer Zukunft zu denken. Das traditionelle Symbol für das Denken des Ganzen ist aber nichts anderes als Gott.

Benjamin Friedman hat gezeigt, wie Gedanken über Gott die gesamte politische Ökonomie der Vereinigten Staaten im 19. und 20. Jahrhundert beeinflusst haben.¹¹ Es gibt eine Reihe von säkularen Entwicklungsorganisationen, die immer noch in den Fußstapfen ihrer religiösen Vorgänger wandeln. Ein Beispiel ist die Initiative *Giving Pledge* von Bill und Melinda Gates sowie Warren Buffet.¹² Die Mitglieder versprechen, einen Großteil ihres Vermögens (bis zu 99 %) dem Gemeinwohl zukom-

10 Keller/Heri, Klimaklagen.

11 Friedman, Religion.

12 <https://givingpledge.org>.

men zu lassen. Diese Initiative hat ihre Wurzeln im *Gospel of Wealth*¹³, einer prämillennialistischen Bewegung um 1900, die der Idee folgt, dass die Welt vor der Wiederkunft Jesu sozial erneuert werden soll. Reiche Menschen wie A. Carnegie spendeten damals enorme Summen für das Gemeinwohl. Der Glaube an das kommende Reich Gottes und die nötige Verbesserung der Lebensbedingungen war ihr Motiv. In dieser Tradition stellen sich auch die heutigen Philanthropen das Ganze der Welt für ihr entwicklungspolitisches Engagement vor.

Es gibt ein prominentes Symbol für dieses Ganze – die ›Eine Welt‹. Diese ist weder ein geographischer Begriff noch ein politisches Programm, sondern eine Aussage über eine angenommene Realität. Die Behauptung ist, dass alle Menschen aufeinander angewiesen sind und dass das, was wir tun, nicht nur auf den Nächsten, sondern auch auf den Fernsten Auswirkung hat. So wurde aus der Idee der Nächstenliebe ein säkulares philanthropisches Programm, in dem nicht mehr vom Reich Gottes, sondern von der ›Einen Welt‹ gesprochen wird.¹⁴

Ein praktischer Grund spricht ebenfalls dafür, von einer Welt auszugehen. Es gibt kein übergreifendes Wissen, um die Vielfalt lokaler und kontingenter Überzeugungen und Praktiken zu bewerten. Aber es besteht ein praktisches Bedürfnis, sich auf eine gemeinsame Basis zu stellen, wenn sich Wahrnehmungen offensichtlich widersprechen. Philosophen können mit »vier Arteriosklerosen« operieren,¹⁵ aber wenn wir fragen, wie kranke Menschen in China, Amerika, Deutschland oder Namibia geheilt werden sollen, brauchen wir ein gemeinsames Verständnis der Diagnose. Die Annahme einer einheitlichen Wirklichkeit ist eine Grundlage für dieses Verständnis, aber wir müssen uns darüber im Klaren sein, dass es sich um eine Vorstellung mit vielen epistemologischen und ontologischen Vorannahmen handelt. Auch wenn der Postkolonialismus-Diskurs die Annahme einer einheitlichen Wirklichkeit als hegemoniale Strategie ablehnt, stimmen die Anhänger des

13 Carnegie, *Wealth*.

14 Siegemund, *Grenzziehungen*, 91–97.

15 Mol, *Ontologie*.

Fraktiversums doch der Eine-Welt-Metaphysik zu, wenn es um Umweltfragen geht: »There is no Planet B«, so lautet das Credo dann. Praktisch gehen wir also doch mit einem Universum um. »Wir können innerhalb des Nordens Vorstellungen schaffen, die Unterschiede einschließen«¹⁶, aber auch hier müssen wir diese *transzendenten Vorstellungen* auf ›Eine Welt‹ beziehen.

Eine Welt, fiktive Dialoge mit Ungeborenen, die Nichtexistenz von Planet B – all diese innerweltlichen Transzendenzen haben den Zweck, uns darüber zu verständigen, wie die Welt ist. Aber sie beschreiben nicht die Welt, wie sie ist, sondern wie wir sie kollektiv wahrnehmen. So werden Zuschreibungen möglich, die – wie die Religion – Handlungen motivieren. Es gibt also keine Entwicklung ohne Motiv, aber es ist sehr leicht, Motive zu übergehen.

2.2 Wie man das Hauptmotiv ignoriert

In Indien oder Papua-Neuguinea ist es undenkbar, dass ein jüngerer Mensch einem älteren überlegen ist. Die soziale Abstufung erfolgt nach dem Alter und nicht nach der Leistung. So ist in einer Grundschule die dienstälteste Lehrerin immer zugleich Direktorin. Für den Status ist der Zeitpunkt der Geburt ausschlaggebend, so dass das Schicksal die Leistung überbietet. Dieses Prinzip gilt für Europäer nicht, weil sie den leistungsbezogenen Fortschritt an die Stelle des Schicksals gesetzt haben. Europäer, die in diese Länder kommen, einschließlich der Mitarbeiter von Entwicklungsorganisationen, verlangen Leistung. Ihre Formulare und Abrechnungsbescheinigungen haben Spalten für Impact-Faktoren und Reichweiten, aber es gibt keinen Platz für die Weisheit des Alters. Wenn den Empfängern von Fördermitteln aber doch die Geburt wichtiger ist als die Leistung, dann neigen die Europäer dazu, über Korruption zu murmeln, anstatt nach den leitenden Ideen fremder Praktiken zu fragen. Die Kultur des einen ist die Nicht-Kultur des anderen, gilt das auch für die Konzepte von Entwicklung und Fortschritt?

16 Law, One-World-World, 11.

In der Moderne bestand die Idee von Entwicklung darin, andere Gesellschaften nach westlichen Programmen zu entwickeln, damit die Nationen unseren materiellen Status einholen können. Heute zielt die deutsche Entwicklungspolitik darauf ab, die Moral anderer Völker nach unseren Überzeugungen zu entwickeln, damit die Nationen unseren ethischen Status einholen. Nach wie vor sind wir nicht in der Lage, Unterschiede zu überbrücken. Am 29. September 2022 sagte die deutsche Außenministerin mit Blick auf die Proteste gegen die Mullah-Gewalt im Iran:

»Bei allem Respekt vor kulturellen und religiösen Unterschieden. Wenn, wie es den Anschein hat, die Polizei eine Frau zu Tode prügelt, weil sie nach Ansicht der Sittenwächter ihr Kopftuch nicht richtig trägt, dann hat das nichts, aber auch gar nichts mit Religion oder Kultur zu tun. Dann ist es einfach ein entsetzliches Verbrechen.«¹⁷

Wir erleben also einen Roll-Back. Die Leitprinzipien, die in Religion und Kultur kontextuell gespeichert sind, zu ignorieren, bedeutet, die Voraussetzungen des Lebens von anderen zu ignorieren. Es geht ja nicht nur um den positiven Beitrag transzendenter Ideen zur Förderung von Entwicklung, sondern auch um die Religion als Hindernis für dieselbe. Wenn wir die Religion (und die Kultur?) von der Frage trennen, wie sich Nationen entwickeln, was können wir dann über solche Gesellschaften sagen, in denen kein einziger Atemzug ohne Glauben möglich ist?

Eine realistische Perspektive auf den Zusammenhang zwischen Religion und Entwicklung muss den Einfluss von Überzeugungen auf die soziale Realität hinterfragen. Insbesondere die soziale Mobilität ist eine Mischung aus Sinnggebung und praktischen Chancen. Deshalb fallen in den Mittelschichtsfamilien in Asien die Vorstellung von der Zukunft und die tatsächliche Besserstellung von Kindern und Jugendlichen zusammen. Während einige Familien in Berlin ihre Autos loswerden wollen und die Politik Cargo-Bikes fördert, beginnen die Menschen in Mumbai

17 BILD vom 30. September 2022: <https://www.bild.de/politik/inland/politik-inland/baerbock-satz-sorgt-fuer-aerger-islamistische-gewalt-hat-nichts-mit-religion-zu-81478100.bild.html>.

und Shanghai gerade erst damit, sich das Auto anzueignen. Mit welchen postkolonialen Argumenten wollen wir diesen Familien verbieten, den europäischen Lebensstil aufzuholen und sogar zu übertreffen? Tatsächlich ist zu fragen, was eigentlich eine Veränderung der materiellen Überzeugungen und des Wohlstandsdenkens in diesen Ländern verhindert? Es wird nicht gelingen, den Sinnüberschuss von Fortschritt zu ignorieren oder die Möglichkeit eines besseren Lebens in ein moralisch schlechtes Licht zu rücken. Wir müssen vielmehr zurückkommen zu der Beziehung zwischen Entwicklung und dem großen Ganzen. Dabei ist das Maß für die Angemessenheit der Entwicklungsrichtung die erlebte Freiheit.

3. Freiheit als Gradmesser für Entwicklung

3.1 Eigene Ziele setzen

Nach Martin Luther ist Gott das, woran unser Herz hängt.¹⁸ Woran hängt unsere Zivilisation? Es ist der Siegeszug der Technik und die Emanzipation vom Vorgefundenen. Die technische Überlegenheit war und ist der entscheidende Faktor für Entwicklung. Die wirtschaftliche Abhängigkeit der indigenen Völker Südamerikas von den Kolonialherren ist bereits auf diese Überlegenheit zurückzuführen. Die technische Überlegenheit ist sicher mit der zukunftsorientierten Planung nach dem abendländischen Verständnis von Zeit und Ewigkeit verbunden. Als die Missionare nach Neuguinea kamen, wollten die Menschen zunächst das Cargo (Fischkonserven, Lampen und Schuhe) haben, danach nahmen sie auch das Evangelium an. Technische Rationalität führt zu materieller Überlegenheit und diese entscheidet im Einklang mit grundsätzlichen Überzeugungen, wer die Zukunft gewinnt.

Das Freiheitsversprechen der Technik fällt also zusammen mit den Unverfügbarkeitsmomenten der Existenz. Das Erleben von Freiheit klärt, wie Technik und Wissenschaft mit dem Verständnis von

18 BSLK, 560.

Entwicklung zusammenhängen. Tragen neue Techniken zu mehr Freiheitsgraden bei oder bedrohen sie das Freiheitsbewusstsein? Wenn erst einmal sauberes Trinkwasser den Weg in die Häuser, ins Bad und in die Küche gefunden hat und wenn helles Licht in alle Räume strahlt, dann kann eine Regierung die Menschen nicht mehr zur Subsistenzwirtschaft zurückdrängen. Der Grund liegt nicht darin, dass Menschen im Luxus schwelgen wollen, sondern darin, dass die Subsistenz Bindungen mit sich bringt, die nun überwunden sind.

Dan Jorgensen hat dies am Beispiel der Ok-Tedi-Mine in Papua-Neuguinea gezeigt. Nach der Schließung dieser Mine wurde den Urwohnern angeboten, zu ihrem traditionellen Leben auf dem Land zurückzukehren, aber sie weigerten sich. Sie wollten nicht darauf verzichten, zu reisen und ihre Kinder auszubilden. Durch die Mine sind die Menschen mit der Moderne in Kontakt gekommen:

»[M]ining has opened up the possibility of entry into modernity for at least some of the people living on the minerals frontier, this modernity may prove more transitory than anyone expects. [...] The pressing questions for local people and those who would understand them may now turn on understanding what comes after mining has departed the scene and the experiences of modernity become memories of the past.«¹⁹

In diesem Sinne ist Entwicklung eine Einbahnstraße. Menschen sind nicht bereit, den einmal erreichten Lebensstil aufzugeben. Die (nördliche) Erwartung, dass die traditionellen Gemeinschaften ihren Lebensstil beibehalten wollen, wird durch den Entwicklungswillen im Süden in Frage gestellt. Bei der Umstellung des Entwicklungsparadigmas dürfen wir also nicht fragen, wie wir von technischem Fortschritt und Wachstum wegkommen. Die Frage ist vielmehr, wie kommen wir zu einem global verträglichen und lokal kompatiblen Freiheitsgewinn? Wie kann es gelingen, dass lokale Eliten an der Selbstentfaltung des Ganzen interessiert sind? Unter welchen Umständen verlangen Menschen nach Gerechtigkeit und unter welchen nicht?

19 Jorgensen, Hinterland, 254.

Eine Antwort besteht in der Freiheit, den eigenen Sinn zu konstruieren. Solange Menschen in die Lage versetzt werden, sich eigene Ziele zu setzen, stößt die Entwicklungsrichtung auf Zuspruch. Das gilt selbst in Ländern, in denen die Freiheit gesellschaftlich oder politisch behindert wird. Wenn man sich selbst ein Ziel setzen kann, hat das Leben einen Sinn, ungeachtet der Widerstände auf dem Weg dorthin. Solange die Industrialisierung mit dem Versprechen einhergeht, diese Art von Freiheit sowohl für den Einzelnen als auch für die Gemeinschaft zu gewährleisten, werden die Menschen ihre Wahl treffen. Erst wenn Fortschritt und Entwicklung neue Bindungen zeitigen, die alte Freiheiten bedrohen, ändert sich die Perspektive.

In der Vergangenheit gab Japan ein Beispiel ab. Japan hat einen radikalen Wechsel im Entwicklungsparadigma vollzogen, alte Bindungen abgelegt und neue Freiheiten errungen. Es hat jahrzehntelang auf Entwicklungshilfe verzichtet und sich stattdessen vollständig dem technologischen Paradigma geöffnet. Das Ergebnis war, dass die Menschen Herr im eigenen Haus blieben. Japan war nicht mehr darauf angewiesen, einen einzigen Dollar als Entwicklungshilfe zu erhalten und dieser Paradigmenwechsel hat sich auch nachhaltig auf die Arbeit internationaler NGOs ausgewirkt.²⁰ Japan ist zu einer Technologienation aufgestiegen. Nur durch diese Entscheidung konnte das Land kulturell unabhängig bleiben. Wir sollten natürlich nicht vergessen, dass Japan eine koloniale Vergangenheit hat, sowohl als Opfer als auch als Täter. Das steht aber nicht im Widerspruch zum Ergebnis der japanischen Industrialisierung. Dieses ostasiatische Land wurde durch sein eigenes Entwicklungsparadigma auf der Grundlage einer nationalen Freiheitsidee unabhängig, ganz im Gegensatz zu Indien, China und vielen anderen asiatischen Ländern nach dem 2. Weltkrieg. In Indien war die Industrialisierung ein Ergebnis britischen Denkens, und sie wurde gegen die traditionellen Ressourcen betrieben. Die Industrialisierung Indiens war bis zur Liberalisierung in den 1980er Jahren nicht erfolgreich und danach geschah sie im Windschatten der ambivalenten religiösen Erneuerung.

20 Kuroda/Imata, Role.

Entwicklung hört auf, ein Versprechen zu sein, wenn die Freiheit der Sinnggebung in Gefahr ist. Wenn die Früchte von Entwicklung in die Hände von wenigen fallen, dann fühlen sich die Massen als Instrumente und nicht als Subjekte. Wir müssen daher fragen, wie die Nationen zu der künftigen Weltkultur beitragen können, die wir derzeit mit den Stichworten Digitalisierung und Industrie 4.0 umreißen. Es geht nicht mehr um Hilfe zur Selbsthilfe für ein feststehendes Ziel, sondern darum, eigene Ziele zu setzen. Empowerment heißt, die anderen mit ihren Überzeugungen als Agenten ihrer eigenen Entwicklung anzusehen.

3.2 Die Freiheit zelebrieren

Wenn wir den Zusammenhang zwischen Fortschritt, Sinnstiftung und kultureller Umsetzung von Entwicklungszielen verstehen, wird die Verfolgung der SDGs zu einem ganzheitlichen Programm. In dieser Perspektive wird auch die Idee von Fortschritt und Wachstum eine Lebenspraxis. Fortschritt mag in verschiedenen Farben daherkommen, aber er ist tief mit der Idee verbunden, dass die Welt, in der wir leben, nicht ausreicht. Neben den materialistischen Vorstellungen von Fortschritt gibt es auch die Idee des Wachstums im moralischen Bewusstsein. Wenn wir eine inklusive Gesellschaft als etwas normativ Besseres als eine feudale Gesellschaft betrachten, dann können wir die Entwicklung vom Feudalismus zur Inklusion als eine Form von moralischem Wachstum deklarieren. Und wenn wir eine verlängerte Lebensspanne als erstrebenswertes Ziel verstehen, dann müssen wir die Medizintechnik als Verwirklichung fortschrittlicher Ideale betrachten. Das hindert uns aber nicht daran, zwischen Inklusivität und der Gegenwart Gottes oder der Verlängerung des Lebens und der Ewigkeit zu unterscheiden.

Bei den SDGs geht es also weder um Vollendung noch um gleichgeschaltete Nationen auf 17 Ebenen, sondern um die Idee eines gemeinsamen Lebens mit vielschichtigen Stilen. Wenn sich europäische Gastarbeiter in Südamerika den lokalen Gegebenheiten unterwerfen, lassen sie einen notwendigen Paradigmenwechsel aufkommen. Denn erst dann überlegen beide Seiten gemeinsam, wie – ohne den Einfluss von Fremdkapital – das Leben vor Ort gestaltet werden muss, um öko-

nomisch, ökologisch und sozial nachhaltig zu sein. Theo Sundermaier spricht von Konvivenz.²¹ Das Zentrum eines solchen konviventen Lebens sind nicht Finanzen, Umwelt oder Bildung. Das Zentrum eines solchen Lebens ist das Feiern – die zweckfreie Begegnung und damit ein Korrektiv zur technischen Rationalität und der Funktionalität von Solardächern.

Allerdings gibt es eine Voraussetzung für die unverzweckte Feier, nämlich die Freiheit, zweckfrei existieren zu dürfen. Zweckerfüllende Menschen sind nicht frei zu feiern, weil man Freude und Spaß nicht befehlen kann. Gerade Selbstbestimmung setzt, wie John Stuart Mill formuliert hat, freie Zwecksetzungen voraus. Mill verstand es, seine Leidenschaft für Freiheit (»On Liberty«) und Selbstbestimmung durch die negativen Auswirkungen des Wettbewerbs auf das gesellschaftliche Leben kritisieren zu lassen.²² Aber er wollte weder auf Liberty noch auf Empowerment verzichten, sein Traum war es, beide zu verwirklichen.

Heute erleben wir eine Klimakrise und Menschen, deren Träume sich um Wohlstand, Bildung und Sicherheit drehen. Mehrere Wellen von Frauen, Männern und Familien machen sich aus den Ländern des Südens auf den Weg zu uns und suchen Frieden, Lebenschancen, Konsum und Wohlstand. Suchen diese Menschen wirklich Zuflucht in einer Welt, deren Lebensweise sie grundsätzlich ablehnen? Einige vielleicht, aber die Mehrheit will das Leben teilen, das der Westen kultiviert, und die intellektuelle Grundlage dafür ist das eigene Wohl auf je eigene Weise zu verfolgen, solange andere nicht ihres Wohls beraubt oder ihre Bemühungen, es zu erreichen, behindert werden.²³ Heute muss sich diese Art von Autonomie mit den ökologischen Grenzen in ihrem Verhältnis zu den Entgrenzungen menschlicher Existenz auseinandersetzen. Wir müssen uns fragen, ob wir andere durch das, was wir als Nebenprodukte unserer Aktivitäten produzieren, in ihren Potentialen berauben. Die Sinnrichtung von Entwicklung ist damit aber nicht ambivalent geworden, sie war es schon immer.

21 Sundermaier, Konvivenz; vgl. Feldtkeller, Konvivenz.

22 Gray, Mill.

23 Mill, Liberty, 17.

4. Wie man Ambivalenzkompetenz kultiviert

Es gibt heute drei globale Visionen, den datengestützten Kommunismus chinesischer Prägung, den traditionalistisch orientierten Islam und die Vision eines grünen westlichen Lebensstils. Die viel gepriesenen alternativen kommunalen Visionen aus Afrika und Südamerika stellen derzeit überhaupt keine machtpolitische Option dar. Und es gibt ein Paradoxon: Menschen, die für den modernen Lebensstandard leiden müssen, suchen ihr Glück in der Suche nach diesem Lebensstandard. Sie versuchen, ihr eigenes Leid zu überwinden, indem sie am Leben der Begünstigten teilhaben. Werden die Leidenden zu Tätern? Oder ist gerade das der Paradigmenwechsel, von dem wir reden? Kann ein junger Mensch, der als Kind in einer kongolesischen Mine gearbeitet hat, bei uns mit gutem Gewissen zum Mechatroniker ausgebildet werden? Soll jemand, der in Bolivien oder Chile Lithiumkarbonat abgebaut hat, in der Batterieproduktion in Europa tätig werden?

Wir können diese Fragen nur beantworten, wenn wir uns auf den Gedanken autonomer Sinnkonstruktion zurückbesinnen. Zugleich kann die Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft hilfreich sein. Es gibt eine unmittelbare Verantwortung des Einzelnen gegenüber der direkten Umgebung, also Familie, Freunde, Kollegen usw. Der Begriff ›globale Verantwortung‹ verschleiert diese konkrete Verantwortung. Auch eine verantwortungsvolle Entwicklungszusammenarbeit kann nicht darüber hinwegsehen, dass niemand von uns die Verantwortung für die ›Eine Welt‹ übernehmen kann. Auch die Kirchen sind nicht für die Rettung des Globus zuständig. Kein Staat ist für das Wohlergehen von 7,5 Milliarden Erdenbürger verantwortlich, aber jede Nation für das Wohlergehen ihrer Bürger und der Nachbarn.

In Entwicklungsländern ist dieser Zusammenhang gut bekannt. Die Kastenlosen in Indien sind untereinander solidarisch, aber oft nur, solange es um ihre eigene Kaste, ihren eigenen Clan, ihr eigenes Dorf geht. Solidarität zwischen den Unterprivilegierten und den Ausgestoßenen sucht man oft vergeblich. So wird der Streit um Brunnenwasser nicht zwischen großen Konzernen wie Coca Cola und der gesamten lokalen Bevölkerung ausgetragen, sondern zwischen der Kaste der Industrie-

arbeiter und den Ackerbauern. Auch hier führt Entwicklung nicht zum Klassenkampf, sondern zu sozialem Wettbewerb entlang traditioneller Stammeslinien. Zur Debatte steht der sozial strukturierte Zugang zu echten Wahlmöglichkeiten.

Wenn weltläufige Europäer beobachten, dass die ›Locals‹ für ihr eigenes kleines Dorf und nicht das gesamte Gemeinwesen eintreten, fordern sie mehr Altruismus ein. Aber lokale Strukturen mit all ihren Grenzen sind nichts anderes als Orte begrenzter Verantwortung, die – im Gegensatz zur weltläufigen Eine-Welt-Verantwortung Berliner Kiez-Bewohner – auch tatsächlich eingelöst wird. Dies anzuerkennen, wäre ein erster Schritt, um Ambivalenzkompetenz zu erlangen. Und genau so müssen wir auch unsere eigenen Grenzen verstehen.

In einem Roma-Dorf in Kroatien kam ein Schuljunge auf mich zu und fragte: Warum kommt ihr hierher? Braucht eure Organisation wieder Geld für ein neues Auto? Dieser Junge wusste genau, wie unser Spendensystem funktioniert. Er hatte eine hohe Ambivalenzkompetenz. Zu dieser Kompetenz gehört es heute, die Wachstumsorientierung Asiens und das retardierende gesellschaftliche Klima im wohlstandsgesättigten Europa zusammen zu denken. Es ist die wirtschaftliche, technologische und medizinische Entwicklung, die es möglich macht, dass 7,5 Milliarden Menschen immer älter werden und das auch – jedenfalls vor der Pandemie – mit zunehmendem Wohlstand. Und es ist ein Ergebnis des Fortschritts, dass heute weltweit neun von zehn Kindern zur Schule gehen.²⁴

Wie sieht es nun mit einem neuen Entwicklungsparadigma aus? Ist ein globaler Entwicklungsplan, wie ihn Jan Tinbergen 1968 gefordert hat, noch nötig?²⁵ Nein, das ist er nicht. Wir können Entwicklung nicht planen und wir sollten sie auch nicht planen. Insbesondere die Verschmelzung von technischer Entwicklung, Umweltschutz und Steuerpolitik ist nicht neu. Wir kennen sie aus der Sowjetunion der 1950er

24 Im Jahr 2019 gingen ca. 8 % der Kinder weltweit nicht zur Schule. Die Berechnung basiert auf: Unesco, Daten.

25 Tinbergen, Plan.

Jahre.²⁶ Damals hat die staatliche Planungsbehörde Gosplan ebenfalls versucht, Industrie-, Sozial- und Umweltpolitik mit klar definierten Entwicklungszielen zu verbinden. Die Umgestaltung der Gesellschaft und der Naturlandschaft wurde nicht zu einem sozialpolitischen Projekt, das der technokratischen Emanzipation von der Natur folgte.²⁷ Drei Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs riefen Stalins Genossen zu einem gigantischen Generalangriff auf die Natur durch die sowjetische Wissenschaft und Technologie auf. In der Folge wurden Investitionen, Staatsverschuldung und Konsumausgaben zentral gesteuert. Zentral gerieten dann auch alle drei Bereiche außer Kontrolle, und das Ende war ein quasi religiöser Kampf gegen das eigene Volk, der bei vielen im Gulag endete.

Jedes Mal, wenn ein umfassender Entwicklungsplan scheitert, neigen wir Menschen dazu, unsere Anstrengungen zu verstärken. Dabei setzen wir auch Menschenleben aufs Spiel. Viele historische Erfahrungen führen zu Skepsis gegenüber allen Versuchen, die Entwicklung unserer vielgestaltigen Einen Welt zu planen. Denn die unsichtbare Hand eines jeden Plans steht immer unter dem Verdacht, dass Menschen die Perspektive Gottes usurpieren, um ihre eigenen, sehr partiellen Interessen durchzusetzen. Um dem entgegenzutreten, könnten wir die SDGs S.D.G. widmen und so darauf hinweisen, dass der Sinnüberschuss von Entwicklung von Faktoren abhängt, die wir zwar selbst nicht schaffen können, aber keinesfalls ignorieren sollten.

Literatur

- Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (BSLK), hg. v. Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß, Göttingen ¹⁰1986.
- Bellah, Robert N., Weber and world-denying love: A look at the historical sociology of religion, in: *Journal of the American Academy of Religion* 67.2 (1999), 277–304.

26 Gestwa, Technik.

27 Josephson, Projects.

- Biehl, Michael, Religion, Development and Mission, in: Mtata, Kenneth (Hg.), Religion: Help or Hindrance for Development? Leipzig 2013, 97–120.
- Bohlken, Anjali Th./Sergenti, Ernest J.: Economic growth and ethnic violence: An empirical investigation of Hindu-Muslim riots in India, in: Journal of Peace Research 47.5 (2010), 589–600.
- Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit (BMZ), Religionen als Partner in der Entwicklungszusammenarbeit, BMZ-Papier 02/2016.
- Carnegie, Andrew, Wealth, in: North American Review 148 (1889), 653–665.
- , The Gospel of Wealth and Other Timely Essays, New York 1901.
- Feldtkeller, Andreas, Konvivenz, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG) Bd. 4, Tübingen 2001, Sp. 1654.
- Friedman, Benjamin M., Religion and the Rise of Capitalism, New York 2022.
- Gestwa, Klaus, Technik als Kultur der Zukunft. Der Kult um die »Stalinischen Großbauten des Kommunismus«, in: Geschichte und Gesellschaft 30 (2004), 37–73.
- Gray, John, Mill on Liberty: A Defence, London ²1996.
- Heuser, Andreas/Koehrsen, Jens (Hg.): Does religion make a difference? Religious NGOs in international development work, Baden-Baden 2020.
- Huppenbauer, Markus et al., Synthetic Organisms – Living Machines. Positioning the products of synthetic biology at the borderline between living and non-living matter, in: Systems and Synthetic Biology 3 (2009), 55–63.
- Jorgensen, Dan, Hinterland History: The Ok Tedi Mine and Its Cultural Consequences in Telefomin, in: The Contemporary Pacific 18 (2006), 233–263.
- Josephson, Paul R., »Projects of the Century« in Soviet History. Large-Scale Technologies from Lenin to Gorbachev, in: Technology and Culture 26 (1995), 519–559.
- Keller, Helen/Heri, Corina, Klimagerechtigkeit durch Klimaklagen?, in: Zeitschrift für Kritik, Recht, Gesellschaft 1/2022, 83–93.

- Knowledge Forum Religion and Development Policy, Handout Religion and Development Policy, Utrecht 2008.
- Kuroda, Kaori/Imata, Katsuji, The Role of Multinational NGOs within Shifting Development Paradigms: Case from Japan, präsentiert an der vom National Council for Voluntary Organizations organisierten Research Conference an der Universität Sheffield im September 2004, <https://www.csonj.org/images/NCVO2004.pdf> (abgerufen am 31.03.2023).
- Law, John, What's Wrong with a One-World World, <https://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf> (abgerufen am 23.10.2022).
- Mill, John Stuart, On Liberty, in: Gray, John (Hg.): On Liberty and Other Essays, New York 1991, 5–128.
- Mol, Annemarie, The Body Multiple: Ontology in Medical Practice, Durham/London 2002.
- Öhlmann, Philipp et al., Sind African Initiated Churches geeignete Partner für eine künftige Entwicklungszusammenarbeit? Wissenschaftliches Gutachten für das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, Berlin 2016.
- Pearson, Lester B. et al., Partners in Development. Report of the Commission on International Development, New York 1969.
- Schleissing, Stephan, Grüne Gentechnik und gesunder Menschenverstand. Zum Verständnis von Wahlfreiheit bei der Aufklärung über genomeditierte Pflanzen, Baden-Baden 2023.
- Siegemund, Axel, Agrobiotechnologien im Kontext traditionalisierender Modernisierung, in: Brandl, Brandl/Schleissing, Stephan (Hg.), Biopatente. Saatgut als Ware und als öffentliches Gut, Baden-Baden 2016, 159–174.
- , Grenzziehungen in Industrie- und Biotechnik. Transzendenz und Sinnbehauptungen technologischer Modernisierung in Asien und Europa, Baden-Baden 2022.
- Sundermeier, Theo, Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: Huber Wolfgang/Ritschl, Dietrich/Sundermeier, Theo (Hg.): Ökumenische Existenz heute, Gütersloh 1986, 49–100.

Tinbergen, Jan, Wanted: A World Development Plan, in: International Organization 22 (1968), 417–431.

Unesco Institute for Statistics, Combining Data on Out-of-school Children, Completion and Learning to Offer a More Comprehensive View on SDG 4, Information Paper Nr. 61 Oktober 2019.

Weber, Max, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, New York 2005.

