

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Referenztheorien
der Pastoraltheologie

ISSN: 0555-9308

43. Jahrgang, 2023-2

Die globalisierte Externalisierungsgesellschaft (Stephan Lessenich) Kann Kirche Teil der Lösung sein?

Abstract

Wir leben in einer Zeit multipler Krisen, die zugleich globaler Natur sind. Die Pastoraltheologie, die vorwiegend mit Soziologien aus und für die westliche Welt arbeitet, ist für die globale Perspektive schlecht gerüstet. Eine Analyse mit weltweitem Fokus und sozioökonomischem Blick legt der Soziologe Stephan Lessenich vor, der die Welt als globale Externalisierungsgesellschaft sieht. Anhand von drei Begriffen beschreibt er die unglückselige Dynamik: die Strukturen der Macht, den Mechanismus der Ausbeutung sowie den Habitus einer (unreflektierten) Praxis westlicher Bürger*innen. Wie diese Analyse die Pastoraltheologie inspirieren und Kirche sich als Teil der Lösung verstehen könnte, beschreibt der letzte Abschnitt.

We live in a time of multiple crises that are also global in nature. Pastoral theology, which primarily works with sociologies from and for the Western world, is not really prepared for the global perspective. The sociologist Stephan Lessenich presents an analysis with a global focus and a socio-economic perspective, who sees the world as a global externalizing society. He uses three terms to describe the unfortunate dynamic: the structures of power, the mechanism of exploitation and the habitus of an (unreflective) practice of Western citizens. The last section describes to what extent and how this analysis could inspire pastoral theology and how the church could see itself as part of the solution.

Wir leben im Zeitalter multipler globaler Krisen. Täglich werden wir von entsprechenden Medienberichten geradezu überschwemmt. Wissenschaftler*innen fordern sofortiges effektives Reagieren. Mit unserer westlichen, expansiven Lebensweise untergraben wir unsere eigenen Existenzvoraussetzungen. Die Lage wird gerne mit einem Heuschreckenschwarm verglichen, der sich explosionsartig vermehrt, dabei seine Ressourcen in kürzester Zeit auffrisst und schließlich – weil er seine eigenen Lebensgrundlagen vernichtet hat – selbst verschwindet. Während zuerst die Umwelt- und Klimaforscher*innen warnten, hört man nun zunehmend Stimmen aus der Wirtschaft: Kate Raworth (⁵2021, 343), die Begründerin der Donut-Ökonomie, fasst die aktuelle Situation zusammen: „Unsere Generation ist die erste, die in vollem Umfang erfasst, welchen Schaden wir unserem Planeten zu fügen, und sie ist wahrscheinlich auch die letzte Generation, welche die Chance besitzt, etwas dagegen zu unternehmen.“ Die Komplexität der Krise, das Ineinandergreifen von sozialen, politischen, kulturellen, ökologischen und ökonomischen Dimensionen erschwert ohne Zweifel das dringliche Voranschreiten. Im notwendigen Veränderungsprozess kommt jedoch dem Umbau der Wirtschaft eine zentrale Rolle zu – was nach der Formulierung der ambitionierten

Ziele der Agenda 2030 der UNO eingefordert wurde: „Unter der Annahme, dass es keine größeren Veränderungen in der Art und Weise gibt, wie Wirtschaft definiert ist und verfolgt wird, kommt es zu *massiven Widersprüchen* zwischen den sozio-ökonomischen und den ökologischen SDGs.“ (Weizsäcker von & Wijkman ⁵2019, 90; Hervorhebung: im Original).

Für das vielfach geforderte effektive Reagieren darauf bedarf es zunächst einer überzeugenden, validen Analyse, die aus meiner Sicht der Frankfurter Soziologe Stephan Lessenich (2016) bietet.

1. Vorstellung der Referenztheorie

Stephan Lessenich versucht die Globalisierungsdynamik, v. a. in ihrem sozioökonomischen Zusammenspiel, genauer zu erfassen und zu analysieren. In seiner Veröffentlichung *Neben uns die Sintflut* beschreibt er in emotionalem Tonfall und in durchaus starken Bild-Begriffen jene grundlegende Dynamik, die er als „Externalisierung“ bezeichnet. Seine Grundthese lautet: Die westliche, gutsituierte Gesellschaft ist aufgrund wirtschaftlicher Macht und (handels-)rechtlicher Vorteile global gesehen begünstigt und wälzt entstehende Lasten auf andere ohnmächtigere Länder ab – bei gleichzeitigem Abschöpfen des finanziellen Vorteils. Die Bürger*innen der westlichen Gesellschaften halten diese Dynamik durch ihr Tun aufrecht. Wir leben in einer globalen Externalisierungsgesellschaft.

Lessenich übernimmt den Begriff „Externalisieren“ aus der Unternehmenssprache. Sogenannte externalisierte Kosten tauchen in der Bilanzierung des Unternehmens als Ausgabekosten nicht auf, sondern werden als ausgelagerte von anderen, in der Regel von der Allgemeinheit, getragen. Ebenso lagern hochindustrialisierte Gesellschaften negative Effekte ihres Handelns auf weniger wehrhafte und weniger entwickelte Länder aus. „Externalisierung heißt in diesem Sinne: Ausbeutung fremder Ressourcen, Abwälzung von Kosten auf Außenstehende, Aneignung der Gewinne im Innern, Beförderung des eigenen Aufstiegs bei Hinderung (bis hin zur Verhinderung) des Fortschreitens anderer“ (Lessenich 2016, 25).

Ein solcher Prozess der Externalisierung ist weder etwas Abstraktes noch wird er von einer „unsichtbaren Hand“¹ gesteuert. Vielmehr stecken dahinter sehr konkrete soziale Akteur*innen, ein gewinnorientiertes Vorgehen von Großkonzernen und das stille Einvernehmen von Staaten-Lenker*innen unter aktiver – wenn auch oft ungewollter –

¹ Der häufig zitierte Begriff „die unsichtbare Hand“ („invisible hand“) wird als metaphorischer Ausdruck dem schottischen Ökonomen und Moralphilosophen Adam Smith zugeschrieben. Der Begriff bezeichnet die unbewusste Förderung des Gemeinwohls durch selbstregulierende Kräfte des Wirtschaftslebens. Dies entstünde dadurch, weil alle Akteure des Wirtschaftslebens an ihrem eigenen Wohl interessiert sind. Ob Smith selbst diesen Begriff auch so gemeint hat, ist höchst umstritten.

Beteiligung der Bürger*innen der westlichen Welt. In diesem meist verdeckten Zusammenspiel, in das wir alle verwoben sind, funktioniert Externalisierung. Und wir – so Lessenich (2016, 25) zugespitzt – leben gut damit, „weil andere schlechter leben. Wir leben gut [...] von dem, was andere leisten und erleiden, tun und erdulden, tragen und ertragen müssen. Das ist die internationale Arbeitsteilung.“

Diesen Externalisierungsvorgang, der die einen schädigt, die anderen begünstigt, zeichnet er anhand vieler konkreter Beispiele nach: Palmöl aus Indonesien, Baumwollpflanzungen am austrocknenden Aralsee, Textilindustrie in Indien und Bangladesch, Plastikmüllinseln im Nordpazifik, Garnelenzucht in abgeholzten Mangrovenwäldern. Das wohl bekannteste Beispiel ist der Exportschlager Soja. Das von EU-Staaten aus Südamerika importierte Soja wird zu 98 % für die Tiermast verwendet. Die Folgen: dauerhafte ökologische Schäden des Bodens durch massiven Einsatz von Giftmitteln, Zerstörung ländlicher Lebensformen und des Lebensraums vieler Tiere, Gefährdung der öffentlichen Gesundheit, Zwangsumsiedlungen und Landflucht, Menschenrechtsverletzungen, Korruption sowie strukturelle und wirtschaftliche Abhängigkeit. Der durchschnittliche Europäer verbraucht 61 Kilogramm Soja jährlich – durch den Verzehr von Fleisch. Dieser Teil steht freilich nicht auf der Verpackung des Schnitzels vom sojagemästeten Schwein (vgl. Soja 2023)². Spätestens an dieser Stelle könnte man nun den „moralischen Zeigefinger“ sehen und ein schlechtes Gewissen bekommen. Aber darum geht es dem Soziologen Lessenich gerade nicht (s. u.).

Anhand der folgenden drei Begriffe beschreibt Lessenich den Vorgang der Externalisierung: die *Strukturen der Macht*, der *Mechanismus der Ausbeutung* sowie der *Habitus einer (unreflektierten) Praxis*. Jeder dieser Begriffe ist wichtig, wobei der letzte insofern von besonderer Bedeutung ist, als erst das Handeln des Menschen die ersten beiden abstrakten Begriffe mit Leben füllt und wirksam macht.

Die *Machtstruktur* und -verteilung geht weltweit gesehen weniger auf eine Nord-Süd-Struktur als auf eine Zentrum-Peripherie-Figur zurück. Im asymmetrischen Kraftfeld bildet sich die Weltsozialstruktur ab, die nicht nur den monetären Bereich beziffert: „Die Lebens- und Entwicklungs-, Arbeits- und Produktions-, Mobilitäts- und Konsumbedingungen an einem ‚Ort‘ der Weltsozialstruktur hängen mit dem gesamten Bündel von Lebens-, Entwicklungs- und so weiter -bedingungen ‚andernorts‘ zusammen“ (Lessenich 2016, 54).

Während Strukturen den festen Rahmen abgeben ist der *Mechanismus der Ausbeutung* immer durch ein interaktives Moment charakterisiert: Ungleichheit meint „eine Beziehung zwischen Personen bzw. Personengruppen, deren Interaktion für die eine Seite größere Vorteile schafft als für die andere. [...] Es kann um materielle oder immaterielle Güter gehen, um Arbeit oder Vergnügen, Geld oder Liebe“ (Lessenich 2016, 55f.). Diese asymmetrische Interaktion trägt die Tendenz zur Verstärkung in sich, da

² Aktuelle Daten unter: Soja 2023.

machtvollere Ressourcen zum eigenen Vorteil ausgenutzt werden. Global gesehen geht es jeweils um einen technischen, finanziellen, vertrags- und kompetenzbedingten, militärischen, politischen usw. Vorsprung, der ausgenutzt, aber mit Hinweis auf anders geartete Gründe verschleiert und gerechtfertigt wird. Zum Mechanismus der Herstellung von Ungleichheit gehören auch die Möglichkeit des „Chancenhortens“ (opportunity hoarding) sowie Monopolisierung und die „soziale Schließung“ (Max Weber).

Schließlich wird Externalisierung erst „mit Leben gefüllt“ und aufrechterhalten durch eine soziale Praxis, die von den Akteur*innen als üblich und legitim wahrgenommen wird.

„Die Kategorie der sozialen Praxis bringt uns selbst als Akteure – unser eigenes Externalisierungshandeln – ans Licht, ohne aber wiederum auszublenden, dass diese Praxis in Strukturen stattfindet, die uns nicht ohne weiteres zugänglich oder gar verfügbar sind, und sich über Mechanismen vollziehen, die wir in aller Regel nicht unmittelbar beeinflussen können“ (Lessenich 2016, 51).

Dadurch halten wir als Konsument*innen, Mitarbeiter*innen einer Firma usw. die Externalisierung am Laufen. Diese Feststellung hat weitreichende Konsequenzen, was die Veränderungsmöglichkeiten und das Verantwortungsniveau betrifft. Sie weist einerseits auf das verknüpfte Zusammenspiel der besagten Faktoren hin und widerspricht andererseits zugleich einer verengten moralisch individualisierten Sichtweise des Problems.

Lessenich betont mehrmals, dass ein Soziologe den Mechanismus zunächst nicht unter der moralischen Kategorie als gutes oder böses Handeln betrachtet, sondern als eine soziale Möglichkeit: „Wir sind nicht deshalb aktive Externalisierer, weil wir alle böse, eigennützig oder fremd- bzw. ferngesteuert wären“, sondern wir tun es, „weil wir *es können*: weil gesellschaftliche Strukturen uns dazu in die Lage versetzen, weil soziale Mechanismen es uns erlauben“ (Lessenich 2016, 51; Hervorhebung: im Original)³ und weil die Umwelt, nämlich die gesellschaftliche und politische Praxis, unser Tun bestätigt und belohnt: „Das machen doch alle so!“ Gesellschaftliche Vorgaben und persönliches Tun spielen also zusammen. Lessenich (2016, 51) ringt um eine Balance bei der Zuschreibung von Verantwortung und versucht eine Deutung, die „unser Handeln weder verurteilen noch entschuldigen“ will. „Eine soziologische Beobachtung der Externalisierungsgesellschaft optiert nicht für Moralisation, sondern für Systemkritik“ (Lessenich 2016, 81). Zuallererst geht es Lessenich (2016, 52) darum, zu verstehen, „was wir eigentlich tun, wenn wir externalisieren, um auf dieser Grundlage über mögliche Alternativen nachdenken zu können. Und zwar erfolgversprechender, als wenn unser Verhalten schlicht für unmoralisch oder pathologisch, interessen- oder triebgesteuert erklärt würde.“

³ Obwohl das Buch eine biblische Metapher im Titel trägt, wird einzig an dieser Stelle beim Thema „Moral“ auf die Disziplinen von Theologie und Neurowissenschaft verwiesen.

Nach Lessenich lässt sich diese unglückselige Dynamik nur durch den Schleier des Nicht-wissen-Wollens aufrechterhalten. Die „Externalisierungsgesellschaft funktioniert [...] wesentlich auch auf individuellem und kollektivem Vergessen“, auf „Verdrängung und Abspaltung“ (Lessenich 2016, 67f.). Zugleich führt die fortschreitende Globalisierung dazu, dass externalisierte Kosten immer weniger extern gehalten werden können. Sie kehren wie ein Bumerang zu den Verursacher*innen zurück (Stichwort: Flüchtlingsströme). Ebenso ist es nach Lessenich (2016, 195) Zeit, vom Betroffenheitspathos und „vom moralischen Register des ‚Empört Euch!‘ ins politische Register des ‚Tut was!‘ zu wechseln“. Er beendet seine eindringliche Analyse mit dem Appell zur Tat und zur möglichen Veränderung: „Wir leben nicht nur über unsere Verhältnisse, sondern über die Verhältnisse der anderen – und zugleich unter unseren Möglichkeiten, nämlich unseren Möglichkeiten zur Änderung der Verhältnisse“ (Lessenich 2016, 196). Denn: „Nicht nach uns wird an den Folgen unserer Lebensweise laboriert werden, sondern hier und heute wird es bereits getan – neben uns“ (Lessenich 2016, 74).

2. Persönlicher Erschließungszusammenhang der Referenztheorie

Die Krisen und Herausforderungen, von denen permanent in der medialen Öffentlichkeit die Rede ist, gehören heute zweifellos zu den „Zeichen der Zeit“ (vgl. GS 4): „In den Zeichen der Zeit verbinden sich nüchterne Analyse der heutigen historischen Situation und pastorale Präsenz von Heilsgeschichte“ (Sander 2006, 193f.). Der Begriff „Zeichen der Zeit“ gehört zu den großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils (Delgado & Sievernich 2013), gilt als konzilstheologisches „Programmwort“ und erteilt Kirche und (Pastoral-)Theologie ihren Auftrag: Nur wenn die Kirche die Zeichen erforscht, kann sie den Menschen heute „auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens“ (GS 4) eine tragende Antwort geben.

Der Systematiker Hans-Joachim Sander hält – bei aller Unklarheit des Begriffs – zwei zentrale Merkmale fest. Das erste Kriterium betrifft den (Problem-)Horizont. In den Zeichen der Zeit wird sichtbar, was (grundsätzlich) alle Menschen angeht: Denn „wer sich an alle Menschen guten Willens wenden will, muss sich mit Problemen auseinandersetzen, die auch alle Menschen angehen. Das sind die Zeichen der Zeit, die eben nicht die Kirche bestimmt, sondern die sie bei den Menschen vorfindet, mit denen sie zu tun hat“ (Sander 2005, 623). Das zweite Kriterium bezieht sich auf die Menschenwürde und zwar im Modus des Fehlens bzw. des Bedrohtseins. Den Zeichen der Zeit – so Sander – wohnt ein Appell inne, der angesichts bedrohter Menschenwürde hörbar wird, Solidarität auslöst und „zum Widerstand gegen diese Bedrohung“ (Sander 2006, 197) aufruft. Die Menschenwürde ist universal, unteilbar und weckt – wo sie bedroht wird – Solidaritätspulse. In der Konfrontation wird auch das eigene Glaubensver-

ständnis „angefragt“ und im Hören und Unterscheiden der vielfältigen Stimmen und Impulse kann die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer verstanden werden (vgl. GS 44). Aufgrund dieses basalen Auftrags und aus „Sorge für das gemeinsame Haus“ (Papst Franziskus) haben Kirchen, Bischöfe und mit weltweit hörbarer Stimme Papst Franziskus eine Vielzahl von hervorragenden Analysen (vgl. exemplarisch: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2021) erstellt und zu einer kulturellen, ökologischen und ökonomischen Umkehr aufgerufen. Doch: Wer fühlt sich angesprochen? Und mangelt es – trotz zahlreichen begrüßenswerten ökologischen Projekten und dem Bewusstsein für Schöpfungsverantwortung – nicht an einer grundlegenden Reflexion über das eigene Verflochtensein kirchlicher Einrichtungen an der von Lessenich beschriebenen globalen (Ausbeutungs-)Dynamik? Neben der ehrlichen Reflexion darüber, inwieweit man als Kirche selbst „Teil der (externalisierenden) Welt“ ist (vgl. GS 9) wird auch der Mangel an Umsetzungskompetenz kritisiert. Der Sozialethiker Markus Vogt konstatiert mit Blick auf die „Umweltenzyklika“ *Laudato si'* Folgendes: „Bisher mangelt es an institutionellen und pastoralen Impulsen zur Umsetzung der Enzyklika. Ohne diese läuft der weitreichende Anspruch, der mit dem Text gesetzt wird, ins Leere. Die großen Potentiale der Kirche als ökosozialer und kultureller *change agent* liegen bisher weitgehend brach“ (Vogt 2021, 267; Hervorhebung: im Original). Es fehlt schlichtweg an strategischer Umsetzungskompetenz – nicht an Analysen, ethischen Forderungen und der Proklamation begrüßenswerten Grundhaltungen (vgl. Bopp 2022).

Der Kongress der Arbeitsgemeinschaft für Pastoraltheologie 2021 hat sich unter dem Titel „Buen vivir“ intensiv diesen Fragen gewidmet und die Frage aufgeworfen: „Was hat das mit Kirche und Pastoral zu tun? Sind das nicht eher Themen der Wirtschaftsethik und der Betriebsorganisation?“ (Widl 2022, 61). Inwiefern muss sich die Kirche mit den bisher scheinbar funktionierenden politischen Institutionen, sozialen, kulturellen und ökonomischen Mechanismen und Strukturen befassen, die sich für die aktuelle Metamorphose der globalen Welt aber als unbrauchbar erweisen (vgl. Beck 2017)? Neben der Unklarheit darüber, welcher theologischen Disziplin diese Fragen überhaupt zugeordnet werden sollen, resümiert Maria Widl selbstkritisch zum Kongress: „Haben wir nicht wieder primär zum Krisenbewusstsein gearbeitet; zugegeben mit oft eindrucklichen Vorträgen und Akteur:innen? Gibt es nicht schon genug dramatische Analysen, ja sogar sehr gute Arbeitshilfen der DBK ...?“ (Widl 2022, 61) Tatsächlich führt die Veränderung individueller Entscheidungen und Handlungsmuster nicht wesentlich weiter. Obendrein zeigt der sogenannte Knowledge-Action-Gap (vgl. Knutti 2019) wie wenig individuelles Bewusstsein unsere Alltagsroutinen und gewohnten Referenzen verändern. Was es bräuchte, sind kollektiv wirksame Musterunterbrechungen.

Tatsächlich hat das Fach Pastoraltheologie diese im globalen Horizont zu verhandelnden Fragen bisher weitgehend der christlichen Sozialethik überlassen. Sie werden

dann – zugespitzt formuliert – v. a. in Bildungshäusern, Sozialakademien und gesellschaftspolitischen Tagungen diskutiert, weniger im basisnahen Bereich. Ihre „Prinzipien“ (sic!) erreichen daher die Kirchenbasis kaum und entfalten dort keine kirchentransformierende Kraft. Die Pastoraltheologie müsste sich – zum einen aufgrund der Verschränkung von globaler und individueller Handlungsebenen und zum anderen zum Zwecke der Umsetzungscompetenz – ein breiteres begriffliches Instrumentarium, ein breiteres Kategoriensystem, das globale Phänomene erfassen kann, aneignen.

Dies sei beispielhaft an den in der Pastoraltheologie zumeist verwendeten soziologischen Konzepten und Kategorien dargestellt. Die sogenannte „soziologische Wende“ in der Praktischen Theologie hat zu einer breiten Rezeption soziologischer Theorien geführt. Sie befassen sich – durchaus aufschlussreich – überwiegend mit dem (spät-)modernen Leben in der westlichen Wohlstandsgesellschaft. Dies wird schon in den prägnanten Bezeichnungen deutlich: Agrar-, Arbeits-, Erlebnis-, Organisations-, Überfluss-, Wissens-, Technikgesellschaft oder auch kapitalistische, postmoderne oder säkularisierte Gesellschaft (vgl. Kneer, Nassehi & Schroer 2001). Zu besonderer Bekanntheit hat es die Sinus-Milieu-Studie gebracht. Sie fokussieren alle auf die westliche Gesellschaft, sind durch diesen Horizont begrenzt und können daher den globalen Kontext mit seiner Dynamik nicht (ausreichend) einfangen. Soziologische Ansätze, die die „Weltgesellschaft“ in den Blick nehmen, wurden erst in den letzten Jahren vermehrt aufgegriffen (Dörre et al. 2019). Ich habe es immer als bedauerlichen Mangel empfunden, dass sowohl die Kirche als auch die Pastoraltheologie, die am Puls der Zeit sein will, auf die großen globalen Fragen nur ungenügende Antworten geben kann. Mit ein Grund scheint mir zu sein, dass das verwendete Analyseinstrumentarium ungenügend ist. Lessenich bietet dafür aus meiner Sicht einen hilfreichen Ansatz.

3. (Pastoral-)Theologischer Gewinn der Theorie

Welche Anfragen und Anstöße resultieren aus dieser Referenztheorie für die Pastoraltheologie? Die Externalisierungsthese macht der Kirche deutlich, dass sie als „Kirche *in* der Welt von heute“ v. a. nicht nur im Gegenüber zur Welt steht, sondern ihrer (kulturellen, ökologischen, ökonomischen) Verflochtenheit gewahr werden sollte und darin nicht einen bedauerlichen (Welt-)Verfall, sondern gerade ihre Chance als Transformationsinstrument erkennen möge. Einige konkrete Hinweise seien hier genannt, die ich an anderer Stelle ausführlich diskutiert und dargestellt habe (Panhofer 2022).

1.) Der besondere Wert dieser Theorie besteht aus meiner Sicht darin, dass Lessenich die heutigen globalen Krisen – auch wenn seine Beispiele stärker die ökologischen Krisen im Blick haben – in ihrem sozialen, ökologischen und ökonomischen Zusammenhang anschaulich und mit hilfreichen Begriffen beschreibt. Im Kern trifft er sich damit mit Papst Franziskus: „Es gibt nicht zwei Krisen nebeneinander, eine der Um-

welt und eine der Gesellschaft, sondern eine einzige und komplexe sozio-ökologische Krise“ (LS 139). Dabei bildet das (unglückliche) *Ineinandergreifen von strukturellen Machtkonstellationen, Mechanismen der Ausbeutung und der individuell-persönlichen Handlungsebene* das Herzstück der Theorie. Wird nach den Verursacher*innen und damit nach den Schuldigen für die globale Misere gefragt, so stellt sich bei diesem Thema fast zwangsläufig bei westlichen Wohlstandsmenschen ein schlechtes Gewissen ein. Lessenich gelingt es, nicht zu moralisieren (s.o.) und entlässt die Menschen dennoch nicht aus der Mitverantwortung. Er entgeht jedoch den beiden bekannten Extremstandpunkten: entweder sei allein „das gesellschaftliche System“ schuld oder eben jeder einzelne, aber überforderte Mensch mit seiner konsumorientierten Lebensweise. Appelle an die individuelle Moral greifen bei diesen komplexen Wechselwirkungen in jedem Fall zu kurz. Jedoch verabsäumt es Lessenich aus meiner Sicht, darauf hinzuweisen, dass, wenn jede*r Teil des Problems ist, jede*r auch Teil der Lösung sein kann.

2.) Papst Franziskus geht in diese Richtung, wenn er die Wurzeln des globalen Übels auf der strukturellen Ebene ausmacht. Hilfsprogramme für Notleidende sollten nur ein provisorischer Zustand sein, denn sie bringen nicht die erstrebenswerte substantielle Veränderung:

„Die Notwendigkeit, die strukturellen Ursachen der Armut zu beheben, kann nicht warten [...] Die Hilfsprojekte, die einigen dringlichen Erfordernissen begegnen, sollten nur als provisorische Maßnahmen angesehen werden. Solange die Probleme der Armen nicht von der Wurzel her gelöst werden, indem man auf die absolute Autonomie der Märkte und der Finanzspekulation verzichtet und die strukturellen Ursachen der Ungleichverteilung der Einkünfte in Angriff nimmt, werden sich die Probleme der Welt nicht lösen und kann letztlich überhaupt kein Problem gelöst werden“ (EG 202).

Es geht um eine nachhaltige Hilfe, die mehr ist „als eine bloße Summe kleiner persönlicher Gesten gegenüber irgendeinem Notleidenden [...]“; das könnte eine Art ‚Nächstenliebe à la carte‘ sein, eine Reihe von Taten, die nur darauf ausgerichtet sind, das eigene Gewissen zu beruhigen“ (EG 180). Schuld an den todbringenden Strukturen ist nach Papst Franziskus das stille, passive Einwilligen, die herrschende Passivität gegenüber den ungerechten Verhältnissen (vgl. EG 59).

Die Analyse von Lessenich regt an, nicht nur dem in der Kirche dominierenden Barmherzigkeitsparadigma (Hilfe für Notleidende), sondern dem *Gerechtigkeitsparadigma* mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Damit rücken der politische und prophetische Auftrag der Kirche wieder in den Vordergrund. Stellvertretend mag dies die Stimme des bekannten Bischofs Helder Camara charakterisieren: „Wenn du Brot freiwillig teilst, bist du ein Heiliger. Wenn du sagst, dass die Armen ein Recht auf Brot haben, bist du gefährlich!“ (zit. bei: Fuchs 2007, 140). Der Einsatz für eine gerechtere und nachhaltigere Struktur darf kein beiläufiges Randthema einiger sozialpolitisch engagierter Christ*innen sein. Im Kontext globaler Prozesse ist das politisch-prophetische Handeln die realisierte Nächstenliebe im Heute – auch wenn sich diese Nächsten am anderen Ende der Welt befinden.

3.) Es scheint als gäbe diese sozioökonomische Analyse dem schillernden Megatrend Spiritualität eine „materialistische Wende“. *Spiritualität wird existenziell und konkret gefüllt*: sowohl semantisch-grundsätzlich im Sinne einer universellen Verbundenheit als auch im gesellschaftspolitisch-aufgeklärten Sinn sowie einer persönlich nachhaltigen Lebensweise. Die Spiritualität der Verbundenheit bzw. einer gegenseitigen Abhängigkeit und Bezogenheit aller Lebewesen voneinander darf nicht im Sinne einer naiven, esoterischen Romantik verstanden werden. Freilich gibt es begrüßenswerte Effekte der Globalisierung wie beispielsweise die verstärkte Begegnung zwischen den Kulturen, aber eben auch die Zunahme einer ausbeuterischen Externalisierungsdynamik durch gewinnorientierte global agierende Player. Um die Verschleierung der Externalisierungsdynamik sichtbar zu machen, die Trägheit der Lieferketten und Handelspfade zu verflüssigen und bestehende ausbeuterische internationale Handelsabkommen zu verändern, bedarf es mehr als einer Schöpfungsspiritualität. Das Konzil hatte bereits vor 60 Jahren einen sehr realistischen Blick auf diese Welt, die alles andere als harmonisch war und ist:

„Die Welt spürt lebhaft ihre Einheit und die wechselseitige Abhängigkeit aller von allen in einer notwendigen Solidarität und wird doch zugleich heftig voneinander widerstrebenden Kräften auseinandergerissen. Denn harte politische, soziale, wirtschaftliche, rassische und ideologische Spannungen dauern an; selbst die Gefahr eines Krieges besteht weiter, der alles bis zum Letzten zerstören würde“ (GS 4).

4.) Die Verwobenheit von globaler Dynamik und institutionellen bzw. individuellen Handelns ruft den Begriff des Glokalen (vgl. Seibert 2017) wieder in Erinnerung. Er wirft auch die Frage auf, ob angesichts dieser globalen Prozesse *Sozialethik und Pastoraltheologie* so getrennt wie bisher gedacht werden können. Genau diese Verknüpfung struktureller und individueller Aspekte unheilvoller Externalisierung verlangt aus meiner Sicht eine stärkere Zusammenarbeit dieser beiden theologischen Disziplinen. Ein problem- und in der Folge lösungsorientiertes Denken darf nicht von einzelnen (theologischen) Disziplinen her allein reflektiert werden. Ein solch eingeschränkter Blick fördert das Silodenken und ist zumeist sogar mitverantwortlich für die weltweit um sich greifenden Probleme. Wie die obige Analyse zeigt, greifen globale ökonomische, ökologische und soziale Prozesse ineinander. Blickt man in die sogenannte Pastoralkonstitution so muss man überrascht feststellen, dass die Konzilsväter dieses „integrative Programm“ in der Pastoralkonstitution schon längst vollzogen haben. Dort werden die Förderung der Person und der Aufbau der Gesellschaft gleichermaßen in der gegenseitigen Bedingt- und Verwiesenheit beschrieben (vgl. GS 3). Etwa die Hälfte der Themen (Krieg, Friede, soziale Gerechtigkeit, Gemeinwohl, menschenwürdiges Leben, Verständnis von Fortschritt ...) von *Gaudium et spes* werden heute im Fach christlicher Sozialethik behandelt. Die Pastoralkonstitution hat einen globalen Horizont, der die klassischen sozialethischen Themen beinhaltet. Es wäre einen Versuch wert, die Grenzen der Disziplinen zu überwinden und einen substanziellen Dialog und eine Zusammenschau einzuleiten.

5.) Die globalen Zeichen der Zeit führen die Kirche ins Heute. Sie wären als provozierendes „Außen“ aus meiner Sicht für die viel diskutierte Kirchenentwicklung essenziell. Fatalerweise kommen sie aber gerade dabei kaum vor. Tobias Kläden (2021) hat auf die Konzepte der Kirchenentwicklung einen genaueren Blick geworfen. Die fünf ausgemachten Perspektiven sind von einer Binnenorientierung geprägt. Die Zeichen der Zeit und der globale Horizont scheinen für Kirchenentwicklung wenig relevant. Die angeführten Beispiele zur „Überwindung der Binnenorientierung“ beziehen sich vorwiegend auf den eigenen Kulturraum.

Dies zeigt einmal mehr, dass sich auch die kirchliche Kommunikation in „(Filter-) Blasen“ und „Echokammern“ bewegt. Vertraute Sprachspiele dominieren und eine unsichtbare Kommunikationsmauer gegenüber der „Außenwelt“ entsteht. Die Zeichen der Zeit hätten das Potenzial, eine solche Binnenorientierung zu überwinden und vorhandene Filterblasen zu durchkreuzen.

Vor dem Hintergrund der obigen Analyse könnte Kirchenentwicklung zumindest in zwei Richtungen gedacht werden. Zum einen im Bewusstsein, dass Kirche als Institution und über ihre Mitglieder in die globalen Externalisierungsvorgänge verwoben ist. Institutionen „verknüpfen“ Individuen und die (anonyme) Gesellschaft, sie bilden Zwischenglieder. Und sie sind durch ihre essenziell-materiellen Verbindungen mit vielen Berührungsgruppen prädestiniert für Anstöße zur Veränderung von Alltagspraxen. Zwar nimmt Kirche – wie jede andere Institution – aufgrund ihrer Vernetzung mit allen Menschen am „Spiel der Ungerechtigkeit“ teil. Wir sind also nicht länger am Rande stehende Zuschauer*innen, sondern werden ungewollt zu Mitspieler*innen und Profiteur*innen des „unfrommen Systems“ am Ende der langen Produktions- und Handelskette. Eine unschuldige „Pastoral der Zuschauer“ ist nicht mehr möglich. Wenn Kirche nicht nur Hilfsprogramme aufsetzt, sondern ihre eigene Rolle im Externalisierungsprozess erforscht, wird sie über viele kleine Schritte zu einem guten Leben für alle finden. Kirche wäre dann nicht nur – wie viele andere Institutionen und Betriebe auch – Teil des Problems, sondern könnte sich in einen Teil der Lösung transformieren.⁴ Kirche wird dadurch nicht nur Zeichen, sondern v. a. auch wirksames Werkzeug des universalen Heils (LG 1) in der Welt und gewinnt dadurch ihre *prophetische Kraft* wieder.

Zum anderen kann Kirche zu einem Ort werden, an dem Alternativen zur externalisierenden Lebensweise kreativ angedacht werden. Es gilt die hamsterradartigen Lebenspfade zu unterbrechen – wie Johann B. Metz sagt – und das scheinbar mythische Schicksal, „dessen moderne Variante ‚Alternativlosigkeit‘ heißt“ (Buchholz 2018) zu überschreiten. Biblische und spirituelle Schriften können dabei eine wesentliche Inspirationsquelle für die Suche darstellen. Warum nicht jene wesentlichen Wünsche des Lebens neu entdecken, die abseits des Konsumkreislaufes liegen und deshalb von die-

⁴ Die Gemeinwohl-Ökonomie versucht dies beispielsweise sehr konkret mit dem Instrument der Gemeinwohlbilanzierung zu tun (vgl. <https://web.ecogood.org/de/>).

sem auch nicht erfüllt werden? Kirchen könnten gezielt Orte des Austausches von Erfahrungen über neue Lebensentwürfe, von Lebenswünschen und Lebens-Werten sein.⁵

Literaturverzeichnis

- Bopp, Karl (2022). Eckpunkte einer Ökologischen Pastoral: Natur – Schöpfung – Prophetie. In: ZPTh 42, 97–112.
- Buchholz, René (2018). Religion als Unterbrechung (Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag). In: Feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 3.8.2018, abrufbar unter <https://www.feinschwarz.net/religion-als-unterbrechung/> [22.2.23].
- Delgado, Mariano & Sievernich, Michael (Hg.) (2013). Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute. Freiburg/Br.: Herder.
- Dörre, Klaus, Rosa, Hartmut, Becker, Karina, Bose, Sophie & Seyd, Benjamin (Hg.) (2019). Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften (Sonderband des Berliner Journals für Soziologie). Wiesbaden: Springer.
- Fuchs, Ottmar (2007). Das Jüngste Gericht. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Kläden, Tobias (2021). Lässt sich Kirche entwickeln? Fünf Herausforderungen aktueller Prozesse der Kirchenentwicklung. In: ZPTh 41, 131–152.
- Kneer, Georg, Nassehi, Armin, Schroer, Markus (Hg.) (2001). Klassische Gesellschaftsbegriffe der Soziologie, München: Fink.
- Knutti, Reto (2019). Closing the Knowledge-Action Gap in Climate Change. In: One Earth, abrufbar unter [https://www.cell.com/one-earth/pdf/S2590-3322\(19\)30028-4.pdf](https://www.cell.com/one-earth/pdf/S2590-3322(19)30028-4.pdf) [11.10.23]
- Lessenich, Stephan (2016). Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis, München: Hanser.
- Panhofer, Johannes (2022). Das Ferne so nah. Entwurf für eine Pastoraltheologie im Kontext einer globalisierten Welt (unveröffentlichte Habilitationsschrift). Graz.
- Panhofer, Johannes (2023). Kirche als globaler change agent? Impulse für eine Pastoraltheologie im Kontext einer globalisierten Welt. In: Rainer Bucher, Rainer Krockauer & Johann Pock (Hg.), Theologie als Werkstatt. Offene Baustellen einer Praktischen Theologie. Wien: LIT, 181–205.
- Raworth, Kate (2018/⁵2021). Die Donut-Ökonomie. Endlich ein Wirtschaftsmodell, das den Planeten nicht zerstört, München: Carl Hanser.
- Sander, Hans-Joachim (2005). Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*. In: Peter Hünemann & Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 4. Freiburg/Br.: Herder, 581–869.
- Sander, Hans-Jochachim (2006). Der Ort der Ökumene für die Katholizität der Kirche – von der unmöglichen Utopie zur prekären Heterotopie. In: Peter Hünemann & Bernd Jochen Hilberath (Hg.), HThK Vat.II 5. Freiburg/Br.: Herder, 186–200.
- Seibert, Barbara (2016/²2017), Glokalisierung. Ein Begriff reflektiert gesellschaftliche Realitäten, Münster: LIT.

⁵ Weiterführende Gedanken bei: Panhofer 2023.

- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2021). Unser Einsatz für die Zukunft der Schöpfung. Klima- und Umweltschutzbericht 2021 (Arbeitshilfen Nr. 327). Bonn: Butzon & Bercker.
- Soja – Wunderbohne in der Massentierhaltung, abrufbar unter <https://www.faszination-regenwald.de/info-center/zerstoerung/soja/> [11.10.23]
- Vogt, Markus (2021). Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen. Freiburg/Br.: Herder.
- Weizsäcker von, Ernst Ulrich, Wijkman, Anders et al. (2017/⁵2019). Wir sind dran. Was wir ändern müssen, wenn wir bleiben wollen. Eine neue Aufklärung für eine volle Welt (Club of Rome). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Widl, Maria (2022). Buen vivir – gut leben oder weiter so wie bisher? Eine Zwischenbilanz. In: ZPTh 42, 61–69.

Priv.-Doz. Mag. Dr. Johannes Panhofer
Institut für Praktische Theologie
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck
+43 (0) 512 507 8654
Johannes.Panhofer(at)uibk.ac(dot)at
<https://www.uibk.ac.at/praktheol/mitarbeiter/panhofer/>