

Weltkirche als Lerngemeinschaft

Anstöße zu einer kontextuellen Sozialtheologie für Europa

Johannes Müller SJ, München

Wir stehen heute mitten in einem Prozeß der Globalisierung in fast allen Lebensbereichen, der von vielen Menschen als höchst ambivalent erfahren wird. Einerseits werden mit ihm geradezu euphorische Erwartungen verbunden, was weltweite Zusammenarbeit und Solidarität, globalen Wohlstand und Weltfrieden angeht. Andererseits löst er aber auch vielfältige Ängste aus, vor allem die Angst vor einem weltweiten Sozialdarwinismus, aber auch vor einer Welteinheitskultur, mehr oder weniger nach dem Modell und Diktat der westlichen Industrieländer, in der für andere Kulturen und ihre Werte kein Platz mehr ist.

Dies trifft in mancher Hinsicht auch für die Weltkirche zu, die ein weit älterer „global player“ ist als alle transnationalen Unternehmen. Auch die Weltkirche steht im Spannungsfeld einerseits eines universalen Anspruchs, der auf viele Menschen weltweit große Anziehungskraft ausübt, und andererseits der Angst vor einer „westlich“ und „römisch“ geprägten Zentralkirche. Der Titel „Weltkirche als Lerngemeinschaft“ enthält daher sozusagen ein Programm, das in diesem Spannungsfeld eine Brücke bauen will: nur im gemeinsamen Lernen voneinander können die Ortskirchen in ihrer Vielfalt zu einer wahren Weltkirche werden. Dieses wechselseitige Lernen ist zugleich immer rückgebunden an das Evangelium und letztlich ein gemeinsames Lernen im Blick auf den, der in der Mitte der Frohbotschaft steht, welche die Kirche zu verkünden hat. Jede Ortskirche steht daher vor der ständigen Herausforderung, sich im Kontext ihrer jeweiligen Kultur und Gesellschaft zu inkulturieren, indem sie sich die Sorgen und Hoffnungen der Menschen (*Gaudium et spes* 1) wie auch den Reichtum ihrer kulturellen und religiösen Traditionen zu eigen macht, um sie „im Licht des Evangeliums zu deuten“ (*Gaudium et spes* 4).

Aus diesen und ähnlichen Überlegungen heraus ist in den jungen Kirchen der Dritten Welt eine Theologie im Entstehen, die man in Afrika und Asien meist „Kontextuelle Theologie“ nennt. Die verschiedenen Kontinental- und Ortskirchen stehen dabei vor zahlreichen, teils gemeinsamen, teils aber auch sehr spezifischen Problemen und Herausforderungen. Selbstverständlich bieten diese Ansätze keine Patentrezepte und lassen sich nicht unbesehen auf die Situation Europas übertragen. Zu verschieden sind Geschichte, religiöse Lage und soziale Problematik. Dennoch darf man von ihnen Anregungen erwarten, wenn man Dialog und Partnerschaft mit den Kirchen der Dritten Welt ernstnimmt und davon überzeugt ist, daß der Geist Gottes auch diese Kirchen führt.

Der Versuch, einige solche Anstöße aufzuzeigen, ist auch das Anliegen meines Referats.¹ Dabei werde ich vor allem von meinen eigenen Erfahrungen in Indonesien ausgehen, wo ich selbst Theologie studiert und viele Jahre gearbeitet habe. Insofern sind die folgenden Ausführungen etwas subjektiv eingefärbt. Im Mittelpunkt stehen soll ein Ansatz einer kontextuellen Sozialtheologie, den ich aus eigener Mitarbeit gut kenne. Ich kann ihn freilich nur modellhaft darstellen und nur am Rande auf die Probleme und Hindernisse eingehen, die in der praktischen Umsetzung immer wieder auftauchen.² Ich möchte aber auch versuchen, die Gespräche und Anregungen der letzten Tagen etwas zusammenzufassen, soweit dies überhaupt in der Kürze der Zeit möglich ist.

Ich werde das Thema meines Referats in vier Schritten behandeln. Zunächst werde ich kurz auf den theologischen Hintergrund einer kontextuellen Sozialtheologie eingehen, um dann auf ihre fundamental- und sozialtheologische Dimension sprechen zu kommen. In einem dritten Schritt werde ich einige wichtige Merkmale des indonesischen Modells vorstellen, um schließlich eine Antwort auf die Frage zu versuchen, welche Anstöße zu einer kontextuellen Sozialtheologie für Europa sich daraus ergeben könnten.

I. Theologische Grundlegung einer kontextuellen Theologie

Die kontextuelle Theologie, um die wir uns in Yogyakarta bemühen, gründet auf dem konziliaren Selbstverständnis der Kirche als „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug“ des Reiches Gottes, das die Kirche allen Menschen in Wort und Tat verkünden soll (Lumen gentium 1). Ein Zeichen ist aber nur dann zeichenhaft und somit fähig, eine Botschaft zu vermitteln, wenn es *für seine Adressaten verständlich und glaubwürdig* ist. Dies gilt natürlich an erster Stelle für die Sprache als einem Zeichensystem, dann aber auch für Symbole und andere kulturabhängige Ausdrucksformen. Diese Zeichenhaftigkeit ist also nicht aus sich selbst heraus gegeben, sondern verlangt, vom Verstehens- und Erfahrungshorizont der Adressaten auszugehen, auch und gerade dann, wenn er sich nicht mit den eigenen Vorstellungen deckt. Nichts anderes als diese zweifellos schwierige Aufgabe, denn wir alle gehen fast unvermeidlich zunächst einmal von unseren eigenen Vorstellungen aus, umschreibt der Begriff der *Inkulturation*.

- 1 Wenn in diesem Beitrag von kontextueller Theologie die Rede ist, so in dem eingeschränkten Sinn eines methodischen Ansatzes, der die theologische Relevanz des gesellschaftlichen Kontextes deutlich zu machen versucht. Die inhaltliche Einlösung dieses Ansatzes im Sinn eines kontextuellen Sprechens über Gott kann hier nicht geleistet werden. Vgl. hierzu: WALDENFELS, Hans: *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. Zum Anspruch eines Programms, in: *Theologie und Glaube* 86 (1996), 146–156.
- 2 Eine ausführliche Einführung in Methode und Inhalt des indonesischen Modells geben: J. B. BANAWIRATMA / J. MÜLLER: *Kontextuelle Sozialtheologie*. Ein indonesisches Modell, Freiburg i. Br. (Herder) 1995, 237 S. (*Theologie der Dritten Welt*; Bd. 20).

Man kann diese methodische Vorgehensweise auch mit dem Begriff „Theologie von unten“ umschreiben, um deutlich zu machen, daß theologische Reflexion zunächst einmal ihren Blick auf die konkreten Erfahrungen und Probleme der Menschen inmitten ihres jeweiligen sozio-kulturellen Kontextes, ihre sozialen Nöte eingeschlossen, richten muß. Mit Hilfe von *vier methodischen Schritten*, die in einer Art von Kreisbewegung eng miteinander verflochten sind, versucht diese Theologie das Evangelium verständlich und glaubwürdig zu verkünden. Diese Vorgehensweise deckt sich weithin mit dem klassischen Dreischritt „Sehen, Urteilen, Handeln“ und wird auch in kirchlichen Lehrschreiben, wie etwa der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ oder der Sozialzyklika „Sollicitudo rei socialis“, verwendet. Eigene Akzente setzt der Ansatz in Indonesien hauptsächlich in der systematischen Entfaltung und konkreten Anleitungen zur Anwendung dieser Methode, verbunden mit dem Anspruch, eine für die theologische Forschung und Ausbildung wie für die pastorale Praxis geeignete Vorgehensweise zu sein.

Im *ersten Schritt* geht es darum, die Sorgen und Nöte, Hoffnungen und Erfahrungen der Menschen unmittelbar zu erfahren, d. h. sie möglichst hautnah und mit den eigenen Sinnen wahrzunehmen. Nur so kann jene *Nähe zur Realität* und damit Anteilnahme entstehen, die sich durch keine Theorie und keine Theologie ersetzen lassen. Wie einige theologische Überlegungen in diesen Tagen gezeigt haben, ist ein solches Sich-Aussetzen (exposure) aber auch Teil der Sendung der Kirche, die in der Nachfolge jenes Gottes steht, der sich selbst entäußert hat, indem er zu den Menschen gegangen ist.

Im *zweiten Schritt der sozialen Analyse* werden diese Erfahrungen in einen umfassenderen Kontext gestellt, und die Hintergründe, Ursachen und Folgen der erfahrenen Probleme kritisch untersucht. Diese soziale Analyse muß möglichst umfassend sein: sie verlangt eine sowohl historische als auch strukturelle Analyse der politischen, ökonomischen und besonders auch sozio-kulturellen Wirklichkeit mit Hilfe sozialwissenschaftlicher Methoden.

In einem *dritten Schritt* werden die Ergebnisse der sozialen Analyse (möglichst im Anschluß an eine sozialetische Reflexion) einer *theologischen Reflexion* unterzogen. Die erfahrene und analysierte Realität wird im Licht des Evangeliums und der Tradition der Kirche (die Soziallehre eingeschlossen) gedeutet und bewertet, um so ihren tieferen heilsgeschichtlichen Sinn zu erkennen und konkrete Anstöße für gemeinsames Handeln zu gewinnen (hermeneutische und ethische Dimension). Umgekehrt läßt diese interdisziplinäre Vorgehensweise (Centesimus annus 59) oft auch verschüttete Aspekte des Evangeliums neu entdecken.

Im *vierten Schritt* geht es um die *Praxis des Glaubens*, d. h. um die Konsequenzen aus den vorausgehenden Ergebnissen bzw. um ihre Vermittlung und Umsetzung in die konkrete christliche Nachfolge und Pastoral. Die eigentliche Synthese vollzieht sich auf dieser Entscheidungs- und Handlungsebene, auf welcher der Glaube seine Heilswirksamkeit erweisen muß. Klugheit und

pastorales Gespür für das Machbare sind notwendig, um angesichts oft sehr komplexer Umstände eine möglichst sachgerechte und verantwortliche Wahl zu treffen, welche die „recht verstandene Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (Gaudium et spes 36) und die damit gegebene Legitimität oft unterschiedlicher Lösungen (Gaudium et spes 43) beachtet.

II. Fundamental- und sozialtheologische Dimension

Der Begriff „Kontextuelle Sozialtheologie“ hat zwei Bedeutungen, man kann auch von zwei Dimensionen sprechen, die zwar eng miteinander zusammenhängen, gleichwohl aber klar unterschieden werden müssen. Methodisch entsprechen ihnen zwei Formen von Kreisbewegungen, je nachdem ob es primär um den Selbstvollzug der Kirche nach innen (koinonia, kerygma, leiturgia) oder aber ihren Dienst an den Menschen nach außen (diakonia) geht.

1. Kontextuelle Sozialtheologie als Fundamentaltheologie

Kontextuelle Sozialtheologie im weiteren Sinn ist ein wichtiger Aspekt der Fundamentaltheologie, insofern Theologie immer im gesellschaftlichen Kontext sprechen muß. Alles theologische Bemühen muß das jeweilige sozio-kulturelle Umfeld berücksichtigen, wenn es dazu beitragen will, daß die Kirche ihre Sendung besser erfüllen kann. In diesem weiteren Sinn ist kontextuelle Sozialtheologie darum eine Grundorientierung oder Dimension aller theologischen Reflexion.

Dies sei wenigstens kurz an einem Beispiel verdeutlicht, nämlich der theologischen Reflexion über die Eucharistie.

In diesem Fall geht es im ersten Schritt darum, zum einen die Praxis und Erfahrung der Eucharistiefeier in den Gemeinden kennenzulernen, indem man sich vor Ort umschaute, wie Eucharistie gefeiert wird, und zu verstehen versucht, was ihre Feier für die Menschen tatsächlich bedeutet. Zum anderen gilt es aber auch vergleichbare religiöse Mahlfeiern mit rituellem Charakter (z. B. das javanische slametan) kennenzulernen.

Im zweiten Schritt werden diese Beobachtungen religionswissenschaftlich und kulturanthropologisch vertieft. Die Theologie der Eucharistie wird dann im dritten Schritt entfaltet, und zwar in ständigem Dialog mit den vorausgehenden Ergebnissen, wobei sowohl Parallelen wie Unterschiede deutlich werden müssen.

Der letzte Schritt hat zum Ziel, aus all diesen Erkenntnissen pastorale Konsequenzen zu ziehen, und zwar sowohl für das Verständnis wie für die Gestaltung der Eucharistie im indonesischen Kontext. Wie wichtig eine solche Vorgehensweise ist, haben die Beispiele aus Sumba, etwa was die Feier der Versöhnung angeht, eindrücklich gezeigt.

2. Kontextuelle Sozialtheologie als Teiltheologie

Kontextuelle Sozialtheologie im engeren Sinn ist eine spezielle Theologie, welche die gesellschaftliche Verantwortung der Christen und ihrer Gemeinden reflektiert, und zwar angesichts der spezifischen sozialen Herausforderungen in der jeweiligen Region, angefangen vom Grundproblem der Armut bis hin zu vielfältigen Nöten wie Arbeitslosigkeit, Wohnungsnot oder Landvertreibung. In Indonesien sind es vor allem vier große Herausforderungen, die für das Wirken der christlichen Kirchen wie für eine sozialtheologische Reflexion (im weiteren wie engeren Sinn) sehr wichtig sind.

Eine erste Herausforderung ist die fast überall in Indonesien, trotz unbestreitbarer Entwicklungserfolge, noch immer bedrückende und teilweise neu entstehende Armut, aus der vielfältige soziale Probleme erwachsen. Damit stellt sich die Frage nach der Relevanz des Glaubens und der Verantwortung der Christen angesichts der Notlage und Leiden der Armen.

Eng damit zusammen hängt ein zweites Problem, nämlich das *autoritäre politische System* Indonesiens, das zwar nicht mit totalitären Regimen vergleichbar ist, andererseits aber auch nicht vor Unterdrückung und schweren Menschenrechtsverletzungen zurückscheut, wenn es sich oder seine Interessen bedroht fühlt, wie der Film über Osttimor eindrücklich gezeigt hat. Es ist darum mit nicht geringen Risiken verbunden, unübersehbare Mißstände anzusprechen, für die Rechte der Armen einzutreten und Veränderungen zu fordern. Solches Engagement erfordert deshalb viel politische Klugheit, da man z. B. Tabuthemen nur indirekt ansprechen kann, indem man etwa ähnliche Mißstände in anderen Ländern kritisiert, was in Indonesien sehr wohl verstanden, andernorts aber häufig als feiges Schweigen mißverstanden wird. Noch risikoreicher ist der direkte Einsatz für politische und soziale Rechte, z. B. im gewerkschaftlichen Bereich.

Eine dritte Herausforderung für die christlichen Kirchen ist der *religiöse Pluralismus* Indonesiens, vor allem das wachsende Gewicht des Islam in seinen vielfältigen und spezifischen Formen, dem nominell rund 85 Prozent der Einwohner Indonesiens angehören. Von großer Bedeutung und weitverbreitet ist auch die synkretistische „Javanische Religion“, die freilich mehr eine Weltanschauung und Lebensweise als eine Religion im strikten Sinn ist. Die Christen als eine kleine Minderheit müssen diese Religionen mit ihren langen Traditionen und ihrem religiös-spirituellen Reichtum sehr ernstnehmen. Sie müssen den Dialog und die praktische Zusammenarbeit mit ihnen suchen, zumal wenn sie die Option für die Armen nicht auf die christlichen Armen beschränken wollen.

Schließlich ist auch die *kulturelle Vielfalt* Indonesiens, das mehr als 300 Kulturen zählt, eine spezifische Herausforderung. Besondere Aufmerksamkeit verdienen die ethnisch-kulturellen Minderheiten, erinnert sei nur an das Beispiel der Insel Nias, die oft nicht nur zu den materiell Ärmsten zählen, sondern auch

sozial und politisch diskriminiert werden. Eine Sozialtheologie für ganz Indonesien ist daher nur höchst bedingt möglich, d. h. sie muß sich davor hüten, den Kontext einer Einzelkultur zu verabsolutieren, und sich vor allem um einen methodischen Ansatz bemühen, der sich auf verschiedene sozio-kulturelle Kontexte anwenden läßt. Ein weiterer wichtiger Aspekt, der in der Darstellung Indonesiens in den letzten Tagen etwas zu kurz kam, ist der ständige Wandel, in dem sich auch die Kulturen dieses Inselreiches befinden. Will man die Gefahr einer Kulturromantik und rückwärtsgewandten Inkulturation vermeiden, so muß man diesen Wandel und die Veränderungen im Leben und Verhalten der Menschen in die Reflexion einbeziehen, denn sie haben ebenso ein Recht auf Fortschritt und Modernisierung wie wir.

III. Einige Merkmale des indonesischen Modells

1. Gemeinsames Lernen als methodische Vorgehensweise

Die Methode der Sozialtheologie im Rahmen der theologischen Ausbildung in Yogyakarta wird auch als „Projekt-Theologie“ bezeichnet, was auf die Notwendigkeit hinweist, diese Theologie als gemeinsamen Lernprozeß in „experimenteller“ Offenheit zu gestalten. Die Ergebnisse dieses Prozesses stehen nicht von vorneherein fest, sondern werden gemeinsam erarbeitet, was von der Überzeugung getragen ist, daß auch das gläubige Volk theologische Kompetenz besitzt (LG 12).

Ziel dieser Projektmethode ist es, die Studenten möglichst aktiv am Lernprozeß zu beteiligen und zu gemeinsamer Reflexion ihrer Erfahrungen anzuleiten. Im Mittelpunkt stehen darum nicht Vorlesungen und individuelle Leistungsnachweise, sondern das gemeinsame Lernen in festen Arbeitsgruppen (mit jeweils einem Leiter) während der gesamten Dauer des Projekts.

Hauptaufgabe der Professoren ist es, die Arbeitsgruppen in ihrer Reflexion zu begleiten, was natürlich auch Informationsmaterial und Vorlesungen erfordert, vor allem während der Phase der theologischen Reflexion. Diese sollen aber immer die vorausgehenden Fragen der Studenten aufgreifen und an die Ergebnisse ihrer Reflexion anknüpfen. Diese Vorgehensweise verlangt von den Professoren viel Flexibilität, da sie auch auf unerwartete Fragen eingehen müssen, was nicht immer leicht fällt.

2. Kennenlernen der Armut durch teilnehmende Beobachtung

In der ersten Phase des Projekts, das in den letzten Jahren meist unter dem Leitthema „Armut als Herausforderung für ein Leben aus dem Glauben“ stand, sollen die Studenten Orte der Armut durch „teilnehmende Beobachtung“ kennenlernen. Dazu wählen die einzelnen Gruppen rechtzeitig einen armutrelevanten Ort und bereiten ihren Aufenthalt vor. Nach einem Überblick

über Ziel und Aufbau des Gesamtprojekts erhalten sie eine Einführung in einfache Methoden teilnehmender Beobachtung, verbunden mit Übungen, vor allem zur Unterscheidung von Tatsachen und Werturteilen, womit man sich im indonesischen Kulturraum – wie auch in kirchlichen Kreisen – oft schwer tut. Diese Fähigkeit, erst einmal die Tatsachen wahrzunehmen und sich mit vorschnellen Werturteilen zurückzuhalten, ist von großer Bedeutung, gerade auch wenn man die Armen wirklich ernstnehmen will.

Anschließend folgt die Beobachtungsphase selbst von etwa einer Woche, während der die Gruppen zusammen mit den Menschen an ihren Zielorten leben und arbeiten, indem sie z. B. mit den Fischern aufs Meer fahren oder selbst als Straßenhändler arbeiten. Dabei leben die Studenten fast immer hauptsächlich unter Menschen anderen Glaubens, manchmal sogar in einem rein islamischen Dorf, und machen so zugleich eine interreligiöse Erfahrung. Diese (zugegebenermaßen sehr kurze) Erfahrung, in Asien meist *exposure to the poor*, in Yogyakarta *live-in* genannt, ist für die aktive Beteiligung am weiteren Projekt meist sehr motivierend.

Nach ihrer Rückkehr schreibt jede Gruppe einen Bericht, der Grundlage aller weiteren Reflexion ist. Als Hilfestellung erhalten sie schon vorher eine Reihe von Fragen, so u. a.:

- Wer konkret sind die Armen? Worin zeigt sich ihre Armut?
- Welche politischen, wirtschaftlichen und sozio-kulturellen Faktoren (Tradition, Religion, soziale Beziehungen) sind für die konkrete Armut verantwortlich?
- Wie erfahren und beurteilen die Armen selbst ihre Lage? Halten sie sich für arm? Wie gehen sie mit ihrer Armut um?
- Wie beurteilen jene, die nicht arm oder sogar reich sind, die Situation der Armen? Wie verhalten sie sich ihnen gegenüber?
- Gibt es in den katholischen (christlichen) Ortsgemeinden Arme? Welche Rolle spielen sie in ihren Gemeinden? Wie verhält sich die örtliche Kirche zur Armut von Nichtchristen?
- Wie hat die Gruppe selbst die Armut erfahren? Hat diese Erfahrung zu einer veränderten Sicht geführt?

3. Methoden der sozialen Analyse

Die zweite Phase des Projekts hat zum Ziel, die gewonnenen Erkenntnisse und Erfahrungen sozialwissenschaftlich zu vertiefen und in den umfassenden nationalen Kontext zu stellen. Es geht also um die Verbindung von Mikro- und Makroebene, die sich gegenseitig ergänzen müssen, denn ohne konkrete Erfahrung bleiben sozialwissenschaftliche Analysen und Theorien abstrakt und meist folgenlos, wie umgekehrt Erfahrungen immer etwas zufällig sind und sich nicht einfach verallgemeinern lassen.

Die Studenten erhalten dazu eine Einführung in „Methode und konkrete Schritte einer Sozialen Analyse“, mit deren Hilfe die einzelnen Gruppen versuchen, die Ergebnisse ihrer eigenen Beobachtung im Kontext der indonesischen Gesellschaft zu analysieren. Besonderes Gewicht hat dabei die soziokulturelle Analyse, welche die religiöse Analyse einschließen muß. Sie ist sozusagen der Schlüssel zum Verständnis der meisten Probleme, denn ohne eine gute, auch historische Kenntnis von Werten, Einstellungen und Sozialstrukturen lassen sich viele Entwicklungen nicht richtig einschätzen. Aus all dem ergibt sich ein Gesamtbild der gesellschaftlichen Situation Indonesiens.

Am Ende dieses zweiten Abschnitts schreibt jeder Teilnehmer des Projekts eine persönliche Reflexion zu Problemen und Anfragen, die sich für ihn aus den bisherigen Resultaten im Hinblick auf den Glauben und die Sendung der Kirche ergeben.

4. Interreligiöser Dialog

In der dritten Phase des Projekts werden eine Reihe zentraler sozialemischer und theologischer Themen behandelt, wobei sowohl die bisherigen Ergebnisse der sozialen Analyse und persönlichen Reflexion wie die biblische und kirchliche Tradition als Ausgangspunkte dienen. Diese Vorgehensweise bringt es mit sich, daß nicht alle Themen von vorneherein feststehen. Dennoch gibt es eine Reihe von Grundproblemen, die auf jeden Fall angesprochen werden müssen und auch fast immer als Fragen von seiten der Studenten kommen.

In der konkreten Durchführung dieser Reflexion legen wir sehr viel Wert auf eine methodisch möglichst saubere Trennung von (sozialwissenschaftlicher und) sozialemischer Argumentation einerseits und theologischer Reflexion andererseits. Diese klare Unterscheidung mögen manche Leute, die einen mehr integralen Ansatz wünschen oder gewohnt sind, zumal wenn sie aus einem christlichen Kontext kommen (z. B. in Lateinamerika), als unbefriedigend oder sogar problematisch empfinden. Dennoch ist diese klare Trennung von ganz großer Bedeutung, weil sie Gemeinschaften unterschiedlicher Religionen die Möglichkeit bietet, sich in ihrem sozialen Einsatz zu vereinen, wenn und weil sie die gesellschaftliche Wirklichkeit in ähnlicher Weise sehen und analysieren – unbeschadet theologischer Unterschiede. Dies ist gerade in multireligiösen Gesellschaften wie in Indonesien (und Asien allgemein) von großer Wichtigkeit als Voraussetzung, um „gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen“ (Nostra aetate 3).

Gemeinsame menschliche und soziale Anliegen und vor allem der gemeinsame Einsatz für diese Anliegen haben sich darüber hinaus als die vielleicht tragfähigste Brücke zu einem interreligiösen Dialog erwiesen, bis hin zu so etwas wie einer gemeinsamen Sozialtheologie. In diesem Fall reflektieren die Anhänger unterschiedlicher Religionen die Ergebnisse der gemeinsamen sozialen und ethischen Reflexion im Licht der Quellen ihres jeweiligen Glau-

bens, um dann möglichst zu einem gemeinsamen Gespräch und Austausch zu kommen. Im Idealfall, der freilich auch in Indonesien noch selten gegeben ist, kann sich aus all dem ein tiefer und alle Seiten bereichernder Glaubensdialog entwickeln. Das unerwartet große Interesse islamischer Kreise an unserem Arbeitsbuch zur Sozialtheologie unterstreicht, daß dieser Weg zum interreligiösen Dialog nicht nur reines Wunschenken ist.

IV. Anstöße zu einer kontextuellen Sozialtheologie für Europa

1. Re-Inkulturation in einer säkularen Kultur

Man spricht in Europa heute viel von einer „nachchristlichen Situation“ in einer säkularisierten Welt, von der Schwierigkeit der „Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation“ und von einer „Neuevangelisation“ Europas. Diese Aufgabe kann m. E. nur im Sinn einer Re-Inkulturation des christlichen Glaubens in Europa verstanden werden, die nicht hinter den Prozeß der Aufklärung zurückfallen darf, sondern kritisch und kreativ an ihn anknüpfen muß. Auch die europäischen Kirchen müssen sich von neuem um eine verständliche und glaubwürdige Verkündigung des Glaubens bemühen und dürfen nicht einmal den Anschein erwecken, die europäische Freiheitsgeschichte rückgängig machen zu wollen.

Wirkliche Inkulturation aber ist keine gute, im Grunde aber rückwärtsgewandte „Verkaufsstrategie“. Wenn „der Mensch der Weg der Kirche ist“ (Redemptor hominis 14), dann bedeutet Inkulturation vielmehr, daß man von den tatsächlichen Sorgen und Hoffnungen der Menschen und ihren konkreten Lebensumständen ausgehen muß, um vom Evangelium her nach Antworten zu suchen, im Vertrauen darauf, daß die Kraft des Evangeliums aus sich selbst heraus etwas zu bewirken vermag. Es ist das Vertrauen auf das Wachsen des Weizenkorns, das nicht in unserer Hand liegt, was auch in den Predigten in diesen Tagen angesprochen wurde. Nur wenn die Menschen die befreiende Anwesenheit Gottes mitten in ihrem Leben wirklich und real erfahren – was etwas ganz anderes ist, als sie verkündet zu bekommen – werden sie vielleicht auch den Weg zur Kirche finden.

Zumindest als Ausgangshypothese hilfreich sein kann die Annahme, daß jede Kultur ambivalent ist, d. h. im Licht des Evangeliums positive wie negative Aspekte enthält. Die säkularisierte Kultur Europas ist aus dieser Perspektive daher keinesfalls nur negativ zu bewerten.

Umgekehrt sollte man sich auch davor hüten, von einem heilsgeschichtlichen Auftrag Europas zu reden, zumal diese Vorstellung historisch höchst vorbelastet ist. Ziel muß vielmehr ein Christentum sein, das durch einen kritisch-kreativen Dialog in der europäischen Gegenwartskultur verwurzelt ist.

2. Weltweite Solidarität als Option für die Armen

Ein solches Sich-auf-den-Weg-Machen fällt den Kirchen in Europa offensichtlich sehr schwer. Wenn sie sich wirklich erneuern und wieder an Glaubwürdigkeit gewinnen wollen, werden sie wohl nicht auf eine viel deutlichere, sich nicht in materieller Hilfe erschöpfende „vorrangige Option für die Armen“ verzichten können. Eine solche Option, die auf erheblichen Widerspruch stoßen wird, würde überdies beweisen, daß Inkulturation nichts mit billiger und kritikloser Anpassung gemein hat. Im Gegenteil, solch ein Sich-Einlassen auf die Not anderer wäre das wirksamste Mittel gegen diese Gefahr.

Konkret verlangt dies, daß sich die Kirchen der vielfältigen, keineswegs nur nichtmateriellen Armut in Europa mehr aussetzen und sich gegen den Ausschluß einer wachsenden Zahl von Menschen wenden. Ein solcher Einsatz für Gerechtigkeit darf sich jedoch nicht auf Europa beschränken, sondern muß die weltweite Solidarität mit den Armen in den Entwicklungsländern des Südens wie den Transformationsländern im Osten einschließen, eine Option, die viel Konfliktpotential enthält. Da nämlich die Übertragung der verschwenderischen Wirtschafts- und Lebensweise der Wohlstandsländer auf die gesamte Welt – nach allem, was wir heute wissen – zum sicheren ökologischen Kollaps der Erde führen und kommenden Generationen die Lebensgrundlage entziehen würde, bedarf es tiefgreifender Strukturanpassungen auch in Europa, um eine umweltgerechte wie weltweit sozialverträgliche Entwicklung zu fördern. Nur durch mehr Solidarität lassen sich immer härtere Verteilungskämpfe national wie weltweit vermeiden. Entsprechende Reformen sind also nicht nur zur Lösung unserer eigenen Probleme nötig, sondern sie sind zugleich der langfristig wichtigste Beitrag zu gerechteren Nord-Süd- wie West-Ost-Beziehungen. Man muß daher nach konkreten Wegen und Formen einer globalen Strukturpolitik suchen, mit dem Ziel, gerechtere internationale Rahmenbedingungen zu schaffen und Entwicklungs- und Umweltpolitik zu Querschnittsaufgaben aller Politikbereiche zu machen. Ohne das Mitwirken der Religionsgemeinschaften als alternativen „global players“ wird dies kaum erreichbar sein.

In diesem Zusammenhang sei auf die heftig diskutierte Studie „Zukunftsfähiges Deutschland“ verwiesen, die gemeinsam von Misereor und BUND in Auftrag gegeben wurde.³ Diese Studie hat genau dieses Anliegen und enthält m. E. – unbeschadet mancher zu Recht kritisierte Defizite – viele wichtige Anstöße, vor allem in ihren acht Leitbildern, die eigentlich überall in unseren Gemeinden aufgenommen werden sollten. Als Voraussetzung für die notwendigen Reformen nennt sie zwei Werte bzw. Wege, nämlich Effizienz, und zwar nicht nur technische, sondern auch soziale Effizienz, indem man etwa Ge-

3 Vgl. BUND (Bund für Umwelt und Naturschutz Deutschland) / MISEREO (Hrsg.): *Zukunftsfähiges Deutschland*. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung. Studie des Wuppertal Instituts für Klima, Umwelt, Energie GmbH, Basel u. a. (Birkhäuser) 1996 (Es gibt auch eine Kurzfassung gleichen Titels, Bonn 1995, die bei beiden Herausgebern beziehbar ist).

brauchsgegenstände gemeinsam nutzt, und Suffizienz, also Genügsamkeit im Sinn einer gewissen Selbstbescheidung. Damit werden auch genuin christliche Werte angesprochen, die allerdings dem Trend zu immer mehr Wohlstand und Individualismus völlig widersprechen. Im Einsatz für Reformen in diese Richtung könnten die Kirchen längerfristig viel an Glaubwürdigkeit gewinnen, und vielleicht könnten sie dabei auch von den Religionen in Asien lernen, für die Armut als freiwillige Genügsamkeit bis heute einen hohen Wert darstellt.

3. Allianzen der Solidarität in postchristlichem Kontext

In einem immer pluraleren Europa ist es zunehmend wichtig, über weltanschauliche Grenzen hinweg mit anderen Menschen und Gruppen, welche die gleichen Anliegen teilen, zusammenzuarbeiten. Für solche „Allianzen der Solidarität“ gibt es bereits einige gute Beispiele, so die Zusammenarbeit von Misereor und BUND bei der eben genannten Studie, auch wenn sie in manchen Kreisen einige Irritationen ausgelöst hat, oder die Antilandminenkampagne, die vor allem durch die kirchliche Mitarbeit an Wirksamkeit gewann und auch in kirchenfernen Gruppen eine sehr positive Resonanz auslöste. Ohne solche Bündnisse, so ungewohnt sie oft noch sein mögen, sind viele jener grundlegenden Reformen, für welche auch die Kirchen eintreten, nicht durchsetzbar.

Solch konkrete Zusammenarbeit eröffnet zugleich auch bisher wenig genutzte Chancen für einen interreligiösen Dialog im weitesten Sinn, d. h. im ökumenischen Bereich, mit Menschen anderer Religionen, deren Zahl in den letzten Jahrzehnten durch Immigration stark gewachsen ist, wie auch mit allen Menschen guten Willens, die sich aus echter Überzeugung als konfessionslos oder atheistisch bekennen. Die Erfahrung gemeinsamen Engagements ist m. E. auch in unseren Breitengraden ein besserer Ansatz zum weltanschaulichen Dialog als alle rein theoretischen Diskurse.

Im Kontext zunehmend säkularer Gesellschaften mit pluralen Wertsystemen, wie fast überall in Europa, sind evangelische Werte freilich oft nur indirekt über eine allgemein ethische Begründung vermittelbar. Eine christlich inspirierte Sozialanalyse muß daher methodisch sauber unterscheiden zwischen wissenschaftlicher Analyse, ethischer Argumentation, theologischer Reflexion und den daraus ableitbaren Handlungsoptionen (vorbildlich ist in dieser Hinsicht m. E. der Wirtschaftshirtenbrief der amerikanischen Bischöfe von 1986). Eine solche Vorgehensweise ermöglicht einen gemeinsamen Standpunkt mit Nichtchristen, da viele, vielleicht genuin christliche Werte auch ethisch begründbar sind.

4. Sozialwissenschaftliche Methoden als Hilfe

Politische Optionen der Kirche müssen immer auf einer methodisch sauberen Sozialanalyse gründen, denn richtige (auch religiöse) Werturteile sind weder ein Ersatz für eine gute Analyse, noch garantieren sie sachgerechtes Handeln.

Gerade heute, angesichts eines neuen Irrationalismus und fundamentalistischer Strömungen in Europa, ist zu betonen, daß sich aus (oft nur vermeintlicher) moralischer Überlegenheit keine überlegene Sachkompetenz ableiten läßt. Nur auf der Grundlage solcher intellektueller Redlichkeit läßt sich ein Dialog mit der säkularen Welt, vor allem auch mit den profanen Wissenschaften führen, deren Eigenwert und Autonomie zu achten sind (Gaudium et spes 36). Dies setzt eine klare Vorstellung über das Verhältnis von Theologie (Lehramt), philosophischer Ethik und Sozialwissenschaften mit ihren jeweiligen Methoden und Grenzen voraus.

Die Umsetzung der Imperative des Evangeliums, z. B. der Option für die Armen, ist ein schwieriger und selten eindeutiger Vermittlungsprozeß, denn das Evangelium enthält keine konkreten Lösungen, sondern nur Handlungsorientierungen. Dies ist auch der eigentliche Grund, warum es unter Christen legitimerweise unterschiedliche (jedoch nicht beliebige) politische Optionen geben kann. Das Spezifikum einer christlich geprägten Sozialanalyse und Handlungsoption ist folglich nicht ihr Inhalt, sondern der Glaube jener, die sie im Wissen um ihre Rückgebundenheit an und Verantwortung vor Gott vornehmen. Dies darf auf keinen Fall mit einem privilegierten Wissen, das sich auf die Autorität Gottes berufen kann, verwechselt werden.

Sozialwissenschaftliche Methoden haben selbstverständlich ihre Grenzen, können aber eine große Hilfe sein, um zu einem nüchternen und sachgerechten Bild der Wirklichkeit zu gelangen und so politischen Fehleinschätzungen vorzubeugen, einer Gefahr, gegen die auch Kirchen nicht gefeit sind. Dies gilt besonders für die Methode partizipativer Beobachtung, welche die (unerläßliche) Makrosicht durch ihre Lebensnähe nicht nur ergänzen, sondern qualitativ verbessern kann. Gerade die institutionalisierte Option für die Armen (z. B. Caritas, Misereor) braucht immer auch das Eintauchen in die Alltagswelt dieser Menschen, um bürokratische Routine und technokratische Selbstüberschätzung zu vermeiden. Ebenso wichtig ist die sozio-kulturelle Analyse, etwa um eine ökonomistische Engführung in der Politik zu vermeiden, wie der mühsame Prozeß des Zusammenwachsens in Deutschland und Europa schmerzvoll zeigt. Es hat manche vermeidbare Rückschläge gebraucht, um allmählich zu erkennen, daß diese Aufgabe mit politischen und wirtschaftlichen Mitteln allein nicht zu bewältigen ist, sondern daß es um die Begegnung von Menschen mit oft ganz anderen Wertvorstellungen und Lebenserfahrungen geht, die man erst einmal zu verstehen suchen muß.

Am Ende dieser Tagung zum Thema der Inkulturation am Beispiel Indonesiens kann man nur hoffen, daß diese Tage und auch dieses Referat deutlich gemacht haben, daß es sich lohnt, den partnerschaftlichen Austausch mit den jungen Kirchen im Süden zu pflegen und zu fördern, nicht nur weil davon wertvolle Anstöße für unsere in die Jahre gekommenen Kirchen ausgehen können, sondern auch weil dies ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu einer Kirche ist, die zum ersten Mal in ihrer Geschichte wirklich zu einer Weltkirche aller Völker und Kulturen, zu einer „kulturell polyzentrischen Weltkirche“ (J. B. Metz) zu werden beginnt.