

sich an: der kollektive Unfalltod – der plötzliche Urknall: Das ist das Ideal der Abschaffung des Sterbens“ (174). Ein merkwürdiges Ideal, das wohl nur möglich wird, weil Hoffnung, als personale Investition, abhanden kam.

Das „eigene Leben“, das sich keine absolute Zukunft mehr zutraut, ist aus seiner zentralen Dimension herausgefallen, so daß auch alle anderen Dimensionen von Glück, Freude und Lust verkürzt sind und um ihre impliziten Verheißungen gebracht wurden. Wird damit das „eigene Leben“ nicht wiederum enteignet? Fehlt ihm nicht der Glanz und die Spitze?

Offensichtlich ist das Vertrauen in jene diesseitig-jenseitige Vollendung so geschwunden, daß die Erwartung des „plötzlichen Urknalls“ einer Hoffnung auf ein ewiges Leben vorgezogen wurde. Dieses trostlose Ende der Reflexion auf das „eigene Leben“ zwingt zur Relecture der Geschichte der Moderne. Eigentlich steht sie immer noch vor der alten Frage: Was ist der Mensch? Der Mensch fragt immer nach sich. Und da ist

eher Wilhelm Vossenkuhl zuzustimmen, der den neuen Mittelpunkt des Menschen so definiert: „Der Mittelpunkt liegt jetzt zwischen den Menschen, aber auch zwischen Mensch und Natur oder zwischen Mensch und Gott“ (215). Er meint, am Ende in seiner Antwort auf die Frage nach dem Bedürfnis des Menschen: „Wir können nur in Gemeinschaft mit anderen menschlicher werden. Wenn wir dies anstreben, werden wir die, die wir sein können. Wir haben keine andere Möglichkeit“ (215). Die formale Option gegen die Individualisierung läge also in der Zugehörigkeit. Wäre auch eine inhaltliche Bestimmung der Gemeinschaft möglich? Zugehörigkeit zu einer christlichen Gemeinschaft, zu einer Hoffnungsgemeinschaft? Und ließe sich da auf eine andere Weise Mensch in einem „eigenen Leben“ werden?

Roman Bleistein SJ

¹ Beck, Ulrich – Vossenkuhl, Wilhelm – Ziegler, Ulf Erdmann: *Eigenes Leben: Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben. Mit Fotos von Tim Rautert*. München: Beck 1995. 215 S. Kart. 45,-.

Kontextuelle Sozialtheologie aus Indonesien

Sowohl die politische Theologie in Europa als auch die in Lateinamerika entstandene Theologie der Befreiung haben die praktische Relevanz zu einem entscheidenden Kriterium des theologischen Diskurses gemacht. So hat Johann Baptist Metz seine politische Theologie als „praktische Fundamentaltheologie“ definiert. Klassisch ist inzwischen schon die Definition der Theologie der Befreiung des peruanischen Theologen Gustavo Gutiérrez als „theologische Reflexion über die Praxis der Befreiung“. Damit wurde theologisch reagiert auf die geschichtlichen Katastrophen unseres Jahrhunderts und auf den Skandal von Armut, Ausbeutung und Unterdrückung. So stellt sich als Herausforderung, wie die Theologie ihren praktischen Anspruch, verändernd auf die soziopolitische Wirklichkeit einzuwirken, in einem bestimmten Kontext einlösen kann. Dazu legen Johannes Baptista Banawiratma und Johannes Müller einen konstruktiven und fundierten Beitrag vor¹.

Ihre „Kontextuelle Sozialtheologie“ ist aus einem interdisziplinären Programm hervorgegan-

gen, das die Autoren in Indonesien entwickelt und mit Theologiestudenten schon mehrfach durchgeführt haben. Ausgehend von einem erlebnismäßigen „Eintauchen“ in die Lebenswelt der Armen werden die Studenten angeleitet, die gesellschaftliche Wirklichkeit sozial und theologisch zu reflektieren mit dem praktisch-politischen Ziel, einen Beitrag zur Veränderung der Armut und Unterdrückung erzeugenden Strukturen zu leisten. Was hier „Kontextuelle Sozialtheologie“ genannt wird, deckt sich demnach mit dem methodischen Selbstverständnis der Theologie der Befreiung (vgl. 25f.). So ist nicht ganz einsichtig, warum die Autoren ihr Projekt nicht als eine indonesische Variante der Theologie der Befreiung bezeichnen. Hängt dies damit zusammen, daß offensichtlich auch in Indonesien die Theologie der Befreiung durch die ebenso stereotypen wie unbegründeten Vorurteile diskreditiert ist, sie sei marxistisch infiziert und unterstützte gewaltsame Aktionen (vgl. 37)? Oder ist der Grund dafür, daß eine Sozialtheologie in Indonesien „viel politische Klugheit“ erfordert und

„viele Probleme nur indirekt ansprechen“ kann (vgl. 22)?

Methodisch folgen die Autoren dem sowohl in der kirchlichen Soziallehre seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil als auch in der Theologie der Befreiung angewandten Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln. Das „Sehen“ verbindet sich als „teilnehmende Beobachtung“ mit einem zumindest einwöchigen Mitleben mit den Menschen an ihren Zielorten. Der zweite Schritt ist interdisziplinär aufgefächert in eine soziale Analyse, die die Tatsachen zu erheben versucht, und in eine sozialtheologische Reflexion, die eine Deutung der sozialen Wirklichkeit im Licht der Bibel und der kirchlichen Tradition versucht. Grundlegend ist dabei die Unterscheidung von Tatsachen und ihrer Bewertung (vgl. 52). Daraus werden dann ethisch-praktische Schritte abgeleitet, die auf eine Veränderung von ungerechten, den Grundsätzen des Evangeliums widersprechenden Strukturen zielen (vgl. 25 f.).

Vor allem in seinen sozialwissenschaftlichen Abschnitten enthält dieses Buch eine Fülle von klärenden Informationen und methodischen Anregungen. Die zentralen Begriffe und Kategorien werden sehr sorgfältig definiert. Als Beispiel für eine der hilfreichen begrifflichen Klärungen sei die Unterscheidung zwischen absoluter und relativer Armut genannt. Absolute Armut bedeutet, daß die zum Überleben notwendigen menschlichen Grundbedürfnisse nicht erfüllt sind. Die extremste Form dieser Armut ist der Hunger, der zum Tod führen kann. Relative Armut bezieht sich auf die Verteilung des Nationaleinkommens (vgl. 97). Diese Unterscheidung wirkt klärend in der Diskussion, inwiefern man auch in der Ersten Welt im Vergleich zur Dritten Welt von Armut reden könne. Originell ist auch die philosophisch-ethische Konzeption von Entwicklung als „Verminderung menschlichen Leides“ (84 ff.). Über alle religiösen und kulturellen Unterschiede hinweg ist ein solches Entwicklungsverständnis universal mitvollziehbar. Leid wird dabei in einem umfassenden Sinn nicht nur in seiner physischen, sondern auch in seiner psychischen und sozialen Dimension verstanden. Darin sind zum Beispiel auch rassische Diskriminierungen eingeschlossen. Dieser Ansatz führt – analog zur Option für die Armen –

zu einer „vorrangigen Option für die Leidenden“ (86).

Die Tatsache, daß dieses Buch im Kontext Indonesiens geschrieben wurde, stellt in aller Regel keine Einengung dar, sondern erleichtert das Verständnis von manchmal etwas abstrakten Erörterungen. So wird die Bedeutung der soziokulturellen Dimension für ein sachgerechtes politisches Handeln mit folgendem Beispiel sehr plausibel gemacht: Da indonesische Bauern von ihrer gesellschaftlichen Tradition her Probleme lieber über private und persönliche Beziehungen regeln, kann etwa ein mehr struktureller Entwicklungsansatz über Dorfbanken nur dann zum Erfolg führen, wenn dieses soziokulturelle Merkmal in Rechnung gezogen wird (vgl. 118). Spezifisch für den asiatischen Kontext ist auch der Minderheitenstatus der Christen. In Indonesien beträgt ihr Anteil in einem weithin islamischen Umfeld nur drei Prozent. Diese Situation bedingt, daß der interreligiöse Dialog und die Inkulturation eine bedeutende Herausforderung für die Kirche und die Sozialtheologie darstellen (vgl. 39).

Neben dieser kontextuellen Verwurzelung kommt aber auch immer wieder eine weltweite Perspektive zum Zug. So fassen die Autoren das Problem der wachsenden Armut als eine globale Herausforderung auf, für dessen Lösung die Menschheit zwar über die Mittel verfügen würde, aber nicht bereit dazu ist (vgl. 100). In dieser globalen Perspektive schreiben sie: „Das weltweite Ausmaß der heutigen Probleme erfordert nationale wie internationale Solidarität, denn die Zerstörung der Umwelt wie auch die strukturelle Armut lassen sich nur in einer globalen Ordnung lösen“ (168). Eine solche globale Ordnung skizzieren sie unter dem Begriff einer „Kultur der Armut“ (132 ff.), die eine globale Umverteilung und von den reichen Ländern eine „Ethik der Selbstbeschränkung“ (160) erfordert. Dabei wird auch der Zusammenhang zwischen Armut und der ökologischen Frage eingehender erörtert (vgl. 152 ff.).

Theologisch grundlegend für diese kontextuelle Sozialtheologie ist das Verständnis der Zeichen der Zeit in der Pastoralkonstitution des Konzils als „Zeichen der Gegenwart und der Absicht Gottes“ (Gaudium et Spes 11). Daraus zie-

hen Banawiratma und Müller die weitreichende Schlußfolgerung: „Welt und Geschichte sind ein Ort, wo Gott wirklich gegenwärtig ist und spricht und daher ein *locus theologicus*“ (23). Gott kann demnach auch durch geschichtliche Ereignisse heute zu uns sprechen. Die Welt wird zum Sakrament Gottes. Demzufolge gibt es keine strikte Trennung zwischen Religion und Gesellschaft, sondern Glaube und Welt, profane Geschichte und Heilsgeschichte sowie Theologie und Sozialwissenschaften stehen in einer wechselseitig-dialektischen Beziehung zueinander (vgl. 69, 75, 78, 94).

Allerdings kommt die methodische Klärung des interdisziplinären Zusammenwirkens von Theologie und Sozialwissenschaften etwas zu kurz. Zwar wird einerseits betont, daß die Theologie die Sozialwissenschaften für eine möglichst sachgerechte Beschreibung und Analyse der sozialen Wirklichkeit braucht (vgl. 77). Aber andererseits wird eine strenge Abgrenzung der Methoden von Theologie und Sozialwissenschaften vorgenommen (vgl. 78). Heißt dies nun, daß die Sozialwissenschaften nur die Rolle eines „Materialzulieferers“ für die Theologie haben? Oder bestimmen nicht auch schon implizite und explizite Prämissen der Sozialwissenschaften die Ergebnisse einer sozialen Analyse mit? Vorher wurde ja festgestellt: „Eine wirklich objektive Gesellschaftsanalyse muß daher fast als ein Ding der Unmöglichkeit erscheinen“ (60). Was heißt dann ein „sachgerechtes Verständnis der Gesellschaft“ (74)? Wenn etwa der als Vater des Neoliberalismus geltende Friedrich August von Hayek auf die Frage, was angesichts der weltweiten Armut zu tun sei, mit einem lapidaren und entschiedenen „Nichts“ antwortete, dann war dies innerhalb seines liberalen Systems, wo der Markt die höchste und letzte Regelungsinstanz ist, nur schlüssig. Doch es ist keine Frage, daß aus dem christlichen Glauben heraus eine solche Einstellung völlig inakzeptabel ist. So fordern auch Banawiratma und Müller, die Wertprämissen in den Sozialwissenschaften kritisch den christlichen Werten gegenüberzustellen (vgl. 77).

Der Abschnitt über das Verständnis der „vorrangigen Option für die Armen“ hätte theolo-

gisch und biblisch besser begründet werden können. Hier hätten die Autoren auf die maßgeblichen Arbeiten von Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino Bezug nehmen können. Die strukturelle und institutionelle Ungerechtigkeit wird theologisch mit den „Strukturen der Sünde“ identifiziert (vgl. 121). Hier ist auffällig, daß die in der Theologie der Befreiung übliche Rede von der strukturellen Sünde vermieden wird. Solche Strukturen der Sünde werden auch innerhalb der Kirche konstatiert. Unbequem, aber nur allzu berechtigt ist die Mahnung, daß sich die Herausforderung der Gerechtigkeit auch auf die Strukturen und Institutionen der Kirche erstreckt (vgl. 129).

In der Erörterung von praktischen Schritten des Handelns zeichnet sich das Buch durch einen nüchternen Realismus und eine pragmatische Abwägung möglicher Folgen aus. Wiederholt wenden sich die Autoren gegen eine Romantisierung oder Idealisierung der Armen und geben zu bedenken: „Wenn man 1000 Menschen durch indirekte Maßnahmen helfen kann, so darf man sich nicht damit zufriedengeben, nur 10 Menschen zu helfen, auch wenn der unmittelbare Kontakt mit diesen vielleicht mehr innere Befriedigung schenkt“ (97).

Das größte Verdienst dieses Buchs besteht darin, daß hier eine erprobte und reproduzierbare Methodik einer Gesellschaftsanalyse in Verbindung mit einer theologischen Reflexion in praktischer Absicht vorgelegt wird. Dabei liegt es in seiner Natur als Arbeitsbuch, daß manche Abschnitte etwas formal und wie ein Skelett wirken, das Fleisch erst in der konkreten Durchführung gewinnt. Deshalb ist es hilfreich, daß in den Anhängen Berichte und Fallbeispiele angefügt werden. Am Ende lädt der Anhang 7 mit – wenn auch etwas schematischen – Bausteinen und Thesen einer Sozialanalyse Deutschlands dazu ein, das Modell auf den hiesigen Kontext anzuwenden und umzusetzen. *Martin Maier SJ*

¹ Banawiratma, Johannes Baptista – Müller, Johannes: Kontextuelle Sozialtheologie. Ein indonesisches Modell. Freiburg: Herder 1995. 272 S. (Theologie der Dritten Welt.) Kart. 39,80.