Johannes A. van der Ven

Grenzen und Möglichkeiten einer Westeuropäischen Befreiungstheologie

Einleitung

Ich möchte diesen Artikel mit zwei Zitaten beginnen. Das erste stammt von Gustavo Gutierrez. Es lautet: 'Die Säkularisation in Europa (...) bildet mit Sicherheit ein Problem für das Entstehen einer Befreiungstheologie, doch werden auch hier Möglichkeiten sein, über christlichen Glauben und Befreiung zu reflektieren'.

Das zweite Zitat stammt von Miguez Bonino. Ihm wurde während eines Symposiums in den Niederlanden die Frage gestellt: 'Wovon sollten wir hier in Europa befreit werden müssen?' Bonino antwortete mit einer Gegenfrage: 'Wodurch werden Sie unterdrückt?' (vgl. Schuurman 1987).

Beide Zitate illustrieren die fundamentalen Probleme, mit denen wir bei der Entwicklung einer westeuropäischen Befreiungstheologie zu kämpfen haben. Der Ausdruck 'westeuropäische Befreiungstheologie' selbst stellt ein doppeltes Problem dar, nämlich: ist Theologie im säkularisierten Westeuropa möglich? und: von welcher Unterdrückung müßte das reiche Westeuropa befreit werden?

Tragfläche

Nun sind diese Probleme vielleicht durch eingehende Betrachtung eines westeuropäischen Theologen zu lösen. Er oder sie kann sich vielleicht eine westeuropäische Befreiungstheologie 'ausdenken'. Aber die 'Bewußtseinsmöglichkeiten' des Theologen bilden nicht das Thema, das mich hier interessiert. Mir geht es nicht um die Frage nach der Tragfläche einer westeuropäischen Befreiungstheologie im Kopf der Theologen, sondern um die Tragfläche einer derartigen Theologie in der westeuropäischen Gesellschaft.

Zwei Spuren

Beim Suchen nach einer derartigen gesellschaftlichen Tragfläche kann man sich von zwei Spuren leiten lassen, nämlich 'Befreiung' und

'Theologie'. Bei der ersten sucht man Anschluß an das Befreiungsparadigma der neuen sozialen Bewegungen. Bei der zweiten wird versucht, primär Kontakte zu spezifischen religiösen Institutionen und Bewegungen herzustellen.

Ich frage mich nun, ob sich diese erste Spur auf die Dauer als durchhaltbar erweist. Die Frage lautet, ob man hinreichend einkalkuliert, daß die neuen sozialen Bewegungen in so hohem Maße säkularisiert sind, daß bei ihnen die Frage nach Religion nur auf Indifferenz stößt. Ein Mitgrund dafür ist, daß Gläubige und kirchlich Engagierte in diesen Bewegungen sehr untervertreten sind (vgl. van der Ven 1986a). Man ist sicher an dem interessiert, was an ökonomischer, politischer und kultureller Befreiungsethik in der Befreiungstheologie zu finden ist, aber nicht daran, was sie an Religion bzw. Theologie beinhaltet. Es mag für Theologen so sein, daß innerhalb einer derartigen Ethik ein religiöser Kern zu finden ist, für den durchschnittlichen nicht theologisch gebildeten Bürger der westeuropäischen Gesellschaft sieht die ganze Sache jedoch vollkommen anders aus. Aus empirischen Untersuchungen wird deutlich, daß Ethik und Religion immer weiter auseinanderfallen. Das trifft auch für den Gläubigen zu (vgl. Halman u.a. 1987). Dies bedeutet aber nicht, daß ich mich dem in theologisch normativem Sinne anschließe. Wohl frage ich mich, ob man beim Suchen nach einer gesellschaftlichen Basis entlang der Spur des Befreiungsparadigmas diese empirische Gegebenheit genügend einkalkuliert.

Aus diesem Grund gebe ich der zweiten Spur den Vorzug. Ich frage mich dann: wo begegne ich gesellschaftlich Religion bzw. Theologie, und welche Möglichkeiten und Grenzen sind darin für die Entwicklung des Befreiungsparadigmas enthalten?

Faktische Träger

Nun, welche gesellschaftlichen Institutionen und Bewegungen sind Träger der Religion? Ich betrachte diese Frage als eine empirische. Damit verzichte ich auf Betrachtungen über die Frage nach den 'eigentlichen' Trägern. Die Verwendung des Wortes 'eigentlich' verschleiern oft den Unterschied zwischen einer deskriptiven und einer normativen Aussprache. Der 'Jargon der Eigentlichkeit', vor dem die Frankfurter Schule zurecht gewarnt hat, haftet auch dem Gebrauch des Subjektbegriffes an. Dieser Begriff verweist häufig nicht nur auf das tatsächliche Subjekt, sondern auch darauf, wer es sein sollte und wer es gerade nicht sein sollte. Das gleiche gilt für das Wort 'Volk' (vgl. Schuurman 1987). Darum stelle ich hier meinerseits nur die Frage nach den faktischen Trägern.

Kirche

Aus zahlreichen Untersuchungen der letzten Jahren wird unbestreitbar folgendes deutlich: in empirischem Sinne sind Religion und Kirche nahezu übereinstimmend. Gläubige und Kirchliche fallen global zusammen, wie auch Ungläubige und Unkirchliche (vgl. Goddijn 1979; Felling u.a. 1986; Halman 1987; Allensbach 1986). Es gibt innerhalb dieser globalen Aussagen wohl Margen: in den Niederlanden sind 9% der Bevölkerung gläubig, aber unkirchlich, während 16% obwohl kirchlich, doch ungläubig sind. Das erste schließt bei dem Gedanken Rahners über den christlichen Glauben außerhalb der Kirche an, sei es auch, daß es sich hier um einen relativ geringen Prozentsatz handelt (9%) (vgl. Rahner 1975; 1978). Das zweite bezeichnet der Wiener Pastoraltheologe Zulehner mit dem Terminus kirchlicher Atheismus, was in Anbetracht der genannten Prozente (16%) auch für die niederländische Situation mehr Realitätswert hat (vgl. Zulehner 1988). Übrigens stößt man aber bei 75% der Fälle auf die Kombination: gläubig-kirchlich (43%) und ungläubig-kirchlich (32%) (vgl. Felling u.a. 1981). Die christliche Religion durchdringt nicht mehr das Ganze der Gesellschaft; dies ist nun einmal das Resultat einer Entwicklung im Westen, die aus der Volkskirche eine Denomination gemacht hat (vgl. Simons/Winkeler 1987), oder wenigstens Elemente der Volkskirche, der Denomination und der Sekte nebeneinander bestehen läßt (vgl. Thung 1976). Man muß das Ganze auf dem Hintergrund des gesellschaftlichen Prozesses der institutionellen Differenzierung sehen, wodurch jede Institution ihre eigene Zielsetzung hat und man für Religion im Westen auf die kirchliche und nicht auf andere Institutionen angewiesen ist (vgl. Schreuder 1969). Dies hat empirisch gesehen eine weitere Verkirchlichung der Religion zur Folge (vgl. Kaufmann 1979).

Wie immer man dies bewertet, es ist – der zweiten Spur folgend – keine andere Schlußfolgerung daraus zu ziehen, als daß eine mögliche gesellschaftliche Basis für eine westeuropäische Befreiungstheologie dauerhaft und in einigermaßen großem Maßstab nur in der Kirche und in den mit ihr verbundenen Institutionen und Bewegungen zu finden ist.

Kirchliche Basisbewegungen

Man kann sich nun die Frage stellen, ob es nicht mehr auf der Hand liegt, die kirchliche Basisbewegung als gesellschaftliche Tragfläche einer westeuropäischen Befreiungstheologie einzuführen. Aber, wenn wir zum Beispiel in den Niederlanden die Zahl der Mitglieder der Kirchen mit 8.000.000 und die der Basisbewegung mit 20.000 angeben, dann

entsprechen letztgenannte nur 0.2% aller Kirchenmitglieder. Das ist zu wenig, um etwas ähnliches wie eine Befreiungstheologie, die in breiten Schichten der Bevölkerung wurzelt, aufzubauen. Weiter, 'die' kirchliche Basisbewegung existiert nicht; sie bildet nur eine Plattform für eine Anzahl heterogener, untereinander nicht zusammenhängender Gruppierungen. Wie positiv man auch über die Basisbewegung urteilt, sie ist zu heterogen, um etwas Solides und Dauerhaftes aufbauen zu können.

Theologische Fragen

Nun sind mehrere systematisch theologische Fragen bei dieser Zuspitzung auf die Kirche als Tragfläche zu formulieren: diese Fragen sind christologischer, soteriologischer und ekklesiologischer Natur. Der christologische Einwand lautet im Kern: Das Evangelium Jesu Christi ist breiter, länger und tiefer als das, was die Kirche davon vermittelt und verwirklicht. Die Nachfolge geht nicht in der Kirche auf, im Gegenteil, die 'memoria passionis et resurrectionis' zeugt auch gegen die Kirche, und die evangelische 'universale Solidarität' muß jedesmal von neuem von der Kirche erobert werden (vgl. Peukert 1978). Der soteriologische Einwand beinhaltet, daß die Befreiung aus der Kraft Seines Geistes auch außerhalb der Kirche geschieht, vor allem da, wo man Seinen Namen nicht oder nicht mehr kennt und gegen den Mißbrauch Seines Namens, auch in der Kirche, gerade protestiert wird (vgl. Boff 1985). Beim ekklesiologischen Einwand schließlich handelt es sich darum, daß die Kirche selbst korrumpiert ist, daß sie als 'ecclesia semper reformanda' selbst fortwährend Rückbesinnung und Reformation braucht, daß sie selbst Befreiung nötig hat (vgl. Congar 1968).

Empirie und Utopie

Die Frage ist, ob und wie die empirischen Daten über die Kirche als faktischen Träger von Religion mit dem normativen Gesichtspunkt zu verbinden sind, der in theologischen Fragen mitgegeben ist. Um eine Antwort zu finden, zeige ich die Spannung auf zwischen dem, was Kirche faktisch ist und dem, was sie nach eigener Aussage sein sollte. Dieses 'nach eigener Aussage' scheint mir wichtig. Gerade weil die Kirche nach eigener Aussage nicht ist, was sie sein sollte, ist sie auf ihrer fortwährende Rückbesinnung und Reformierung hin anzusprechen. Ich würde mich dabei nicht entscheiden wollen für eine 'glatte' Dialektik zwischen 'faktischem Dasein' und 'sein müssen', zwischen 'Empirie' und 'Utopie', jedoch wohl für die Einsicht, daß die fortwährende Bekehrung der Kirche nicht anders als quer durch Konflikte hindurch zu-

stande kommt. Diskurse und Konflikte gehören zum Leben der Kirche. Ohne diese Diskurse ist sie bewegungslos, leblos, tot. Die 'ecclesia semper reformanda' ist eine 'ecclesia semper disputanda'. So ist die Kirche die Trägerin des Evangeliums: gerade in ihrer Dialektik zwischen 'Empirie' und 'Utopie'. So ist sie auch das Objekt der kritisch empirischen Theologie (vgl. van der Ven 1988).

Soziale Bewegungen

Bedeutet nun diese Wahl für die Kirche gerade in ihrer konfliktuösen Dialektik zwischen Empirie und Utopie, daß der Weg in Richtung nicht-kirchlicher sozialer Bewegungen abgeschnitten ist? Keineswegs. Ich sehe die Kirche und die mit ihr verbundenen Institutionen als die direkte Tragfläche einer westeuropäischen Befreiungstheologie und die nicht-kirchlichen Institutionen und sozialen Bewegungen als mögliche indirekte Koalitions-Tragfläche. So eine Koalition, von der Kirche ausgehend, bildet meiner Meinung nach ein 'Gebot der Stunde', um ein Wort von Karl Barth zu verwenden (vgl. Barth 1978). Eine Legitimation dafür ist meines Erachtens in einer Ekklesiologie begründet, die die ideologie-kritische Beziehung von Kirche und Gesellschaft in den Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit stellt (vgl. Moltmann 1975).

Einteilung

Von dieser Einleitung her habe ich den Artikel in vier Paragraphen gegliedert. Im ersten geht es sich um die Säkularisierung, die ihren Ausdruck in der Entkirchlichung findet. Im zweiten Paragraph stelle ich die Säkularisierung in den größeren Bezugsrahmen des gesellschaftlichen Prozesses der Modernisierung. Im dritten zeichne ich vor diesem Hintergrund der Modernisierung die Grenzen der Kirche und der mit ihr verbundenen Organisationen als aktiver Basis einer westeuropäischen Befreiungstheologie auf. Im vierten schließlich versuche ich, einige positive Möglichkeiten zu skizzieren. Ich hoffe, damit einen Beitrag zur Entwicklung einer empirischen Ekklesiologie in befreiungstheologischer Perspektive zu liefern (vgl. van der Ven 1984; 1987a, b; 1988). Auf Grund meines eigenen Kontextes spitze ich die Analyse auf die Niederlande zu.

I. Säkularisierung

Ich will diesen Paragraphen mit der exemplarischen Besprechung von zwei Indikatoren der Säkularisierung beginnen: die Entkirchlichung und die Entsäulung.

Entkirchlichung

Ich beginne mit der Entkirchlichung in den Niederlanden. Damit meine ich den Prozeß des Rückgangs der Kirchenmitgliedschaft. Ich führe zwei Beispiele an: die Taufe als Zutrittsritual zur Mitgliedschaft und die Wochenendmesse als Ausdruck hiervon. Tabelle (1) zeigt den Rückgang der Taufen (14,7%) und des Besuchs der Wochenendmesse (46,9%) innerhalb von 20 Jahren.

	Taufe	Wochenendmesse
1965	42.8	64.4
1985	28.1	17.5
Rückgang	14.7	46.9

Tabelle 1: Römisch katholische Kirchenmitgliedschaft, bezogen auf die gesamte niederländische Bevölkerung in % (Informationsbulletin RKK 1987)

Wir verfügen auch über Zahlen, die die inhaltliche Seite der kirchlichen Teilnahme betreffen. Es geht dabei um die persönliche Annahme zentraler Themen des christlichen Glaubens. Auch diese ist weniger geworden. Tabelle (2) zeigt, daß die Anzahl der Katholiken, die persönlich an Gott als ein "Du" glauben, zwischen 1966 und 1979 um 14% gesunken ist. Derselbe Trend läßt sich zum Beispiel hinsichtlich der Bedeutung von Jesus Christus als Sohn Gottes (15%) und hinsichtlich des Glaubens an ein Leben nach dem Tod (15%) feststellen.

	A	B	C
1966	48	56	57
1979	34	41	42
Rückgang	14	15	15

Tabelle 2: Glaubenshaltungen in %

A = Gott als Du; B = Jesus, Sohn Gottes; C = Leben nach dem Tod
(Goddijn e.a. 1979)

Nun kann man sagen, daß es bei dieser Art Untersuchungen um traditionelle Glaubenscodes geht und nicht um die persönliche Erfahrung und Verarbeitung des Glaubens. Wir kommen aber mit dieser hermeneutischen Kritik nicht wirklich weiter. Es gibt drei Dinge, die wesentlich tiefer gehen. Erstens, von der kognitiv empirischen Untersuchung her muß man es bedauern, daß die traditionellen Codes nicht von mehr angepaßten, modernen Glaubenscodes ersetzt sind. Ohne solche angepassten Codes ist ein Mensch nicht glaubensfähig (vgl. van der Ven 1985a). Zweitens, es gibt wahrscheinlich eine kausale Beziehung zwischen der abnehmenden Bedeutung der Glaubenscodes und der Abnahme einer transzendenten Lebenshaltung. Innerhalb der niederländischen Bevölkerung überwiegt eine immanente Lebenshaltung gegenüber einer transzendenten Lebenshaltung wie das Christentum; (vgl. Felling c.s. 1986). Hier kann noch hinzugefügt werden, daß diese Änderung am stärksten die Katholiken betrifft, dann die eine Gruppe der Reformierten (ned. hervormde kerk) und zuletzt die zweite Gruppe Reformierter (gereformeerde kerk) (vgl. Peters/Schreuder 1987). Drittens, die religiöse Sozialisation der Jugend führt in vielen Fällen zu negativen Effekten. Glaubenscodes hin und her, die Entkirchlichung wird weiter zunehmen, denn das Transzendenzbewußtsein nimmt ab, und die religiöse Sozialisation, die dieses Transzendenzbewußtsein bei der Jugend wecken soll, macht eine riskante Periode durch. So hat Nipkow (1988) auf Grund einer großen qualitativen Untersuchung unter der Jugend in Baden-Württemberg klar gemacht, daß Jesus Christus in keinerlei Weise mehr im Bewußtsein der Jünger anwesend ist. Zu derartigen Einsichten kam auch Ter Bogt (1987): die einzige Funktion der Religion, die sie nach Meinung der Jünger noch erfüllen kann, ist die einer Krisen-Religion. Denn bei Krankheit, Leiden und Tod stößt der Mensch auf eine Mauer. Es gibt keine lebensanschauliche Alternative, damit 'adäquat' fertigzuwerden (vgl. Döbert 1984). Mit Ausnahme dieser Krisen Funktion wird der Religion mit einer gewissen Indifferenz begegnet (vgl. van der Ven 1986b).

Entsäulung

Wie steht es um die Entsäulung? Geht auch diese weiter bergab? Nach der Hausse der Entsäulung zwischen 1960 und 1980 von 161 ländlichen katholischen Organisationen auf 88 scheint sich das Versäulungsniveau jetzt zu stabilisieren (vgl. Duffhues 1985, 57). Doch gibt es viele Probleme innerhalb der Säulenorganisationen, die überlebt haben. Erstens, es existiert eine große Kluft zwischen der institutionellen Versäulung und der Versäulungsmentalität. Die Institutionen bleiben zwar bestehen, aber die Konsumenten dieser Institutionen brauchen sie immer weniger. So steht eine institutionelle einer attitudinalen Versäulung gegenüber. Van Kemenade (1981) nennt das 'Versäulung auf Papier'. Zweitens, die übriggebliebenen Säulenorganisationen haben die Verbundenheit mit den eigenen Wurzeln verloren. Deswegen sind sie in ein ideologisches Vakuum geraten. Das ist bestimmt kein spezifisch niederländisches Problem. Auch in der Bundesrepublik Deutschland trifft man es in seiner ganzen Schärfe an. (vgl. Jäger 1986).

Säkularisierung

Entkirchlichung und Entsäulung sind zu verstehen als Indikatoren des Prozesses der Säkularisierung. Damit meine ich hier den gesellschaftlichen Prozeß des Rückgangs des Einflusses von religiösen und kirchlichen Faktoren auf dem kulturellen Niveau der Gesellschaft. So definiert gehören nicht nur Entkirchlichung und Entsäulung zu dieser Säkularisierung, sondern auch andere Phänomene auf kulturellem Niveau, wie die wachsende Distanz zwischen Religion einerseits und Kultur, Kunst, Moral, Recht, Erziehung, Unterricht, Wissenschaft und Massenmedien andererseits. Ich lasse dahin gestellt, ob Entkirchlichung und Entsäulung entweder Ursache oder Folge dieser breiten kulturellen Säkularisierung sind. Mag sein, daß sie in wechselnder Hinsicht zugleich Ursache und Folge sind, wie häufiger, wenn es sich um komplizierte gesellschaftliche Prozesse handelt.

Entkirchlichung und Entsäulung habe ich als Erscheinungsformen der Säkularisierung angeführt. Die Frage ist, wie die Säkularisation selbst zu verstehen ist. Für der Beantwortung dieser Frage führe ich einen vierten Terminus ein: Modernisierung. Er bietet eine theoretische Erklärung für eine Anzahl gesellschaftlicher Prozesse insgesamt, inklusive Säkularisierung. Modernisierung ist zu definieren als der gesellschaftliche Prozeß, in dem der Mensch sein Verhältnis zur Welt, vor allem zur Natur (die objektive Welt), zur Gesellschaft (die gesellschaftli-

che Welt) und zu seiner eigenen Individualität (die subjektive Welt) immer mehr von seiner Rationalität her begreift und gestaltet (vgl. Dux 1982). Mit dem Verkehr in diesen 'drei Welten' korrespondiert eine dreigliedrige Rationalität: die kognitiv-instrumentelle, die kritisch-normative und die (inter)subjektiv-expressive Rationalität (vgl. Habermas 1982). Der Prozeß der Modernisierung spielt sich auf allen Ebenen der Gesellschaft ab: auf der ökonomischen, politischen, sozialen und kulturellen Ebene. Deshalb kann man von ökonomischer, politischer, sozialer und kultureller Modernisierung sprechen. Säkularisierung kann als eine bestimmte Form der kulturellen Modernisierung betrachtet werden, zugespitzt auf die Religion.

Säkularisierung und Befreiungstheologie

Ich möchte diesen Paragraphen mit einer Frage beenden. Stellt eine westeuropäische Befreiungstheologie eine Antwort auf das Phänomen der Säkularisierung dar? Es sind drei Reaktionen auf diese Frage festzustellen. Die erste ist die, daß die Frage als überhaupt nicht relevant betrachtet wird. Das Krepieren vieler hundert Millionen von Armen am Rande der Gesellschaft steht ja in scharfem Kontrast zu dem mehr oder weniger säkularisierten Verlangen der reichen Bürger nach Religion. Dieses Verlangen hat zu schweigen. Das Problem ist jedoch, daß dieser Imperativ wirkungslos ist. Das Verlangen läßt sich nicht einfach ablegen. Die zweite Reaktion schließt sich der ersten an, beinhaltet aber eine Antwort in positivem Sinne, zumindest indirekt. Die Befreiungstheologie könnte der westlichen Theologie aus der Sackgasse helfen, weil diese Theologie zu sehr im Problem der Säkularisierung gefangen ist. Man deutet dabei darauf hin, daß die lateinamerikanische Befreiungstheologie selbst nach der Säkularisationswelle Ende der sechziger Jahre vom Thema der Säkularisierung zu dem der Armut übergewechselt ist. Es wäre richtig, für die westliche Theologie, diesem Beispiel zu folgen. Dadurch könnte das Säkularisationsproblem eine Relativierung erfahren, die es auch nötig hat. Die Frage ist nur, ob dies möglich ist. Die Säkularisationsfrage ist einfach in den Köpfen der westeuropäischen Bürger vorhanden. Die dritte Reaktion beinhaltet ebenfalls eine positive Antwort, aber in direktem Sinne. Sie lautet, daß die Befreiungstheologie unmittelbar einen Beitrag zur Krisenbewältigung der westlichen Theologie liefern könne, und zwar, indem sie zeigt, daß die wirklichen gesellschaftlichen Fragen ethische Fragen sind und ferner, daß diese ethischen Fragen einen religiösen Kern beinhalten. Aber auch hier muß eine Frage formuliert werden. Denn nicht für jederman gilt, daß gesellschaftliche Fragen in ihrem tiefsten Kern eine ethische Dimension beinhalten, noch, daß diese ethische Dimension

einen religiösen Kern impliziert oder daß es so etwas wie einen religiösen Kern überhaupt gibt.

Damit sind wir bei der fundamentalen Frage angekommen, ob es möglich ist, eine westeuropäische Befreiungstheologie zu entwickeln. Die westeuropäische Säkularisation bildet für die westliche Theologie, wie man es auch wendet, ein zentrales Problem.

II. Kritische Untersuchung der Modernisierung in der Theologie

Ich rufe noch einmal die Frage in Erinnerung, die Bonino gestellt wurde: 'Wovon sollten wir in Europa befreit werden müssen?' und seine Reaktion: 'Wodurch werden Sie unterdrückt?' Meine Antwort lautet nicht: von der Modernisierung. Wir können jedoch die Modernisierung als Leitfaden bei der Beschreibung und Analyse von Unterdrückung und Leiden in der westeuropäischen Gesellschaft heranziehen. Modernisierung bildet also nicht direkt, sondern indirekt eine Antwort auf die Frage von Bonino. Der Terminus kann uns bei unserer Wahrnehmung von Not und Leiden helfen.

Vier Niveaus der Modernisierung

Im vorhergehenden Paragraphen sind vier Niveaus genannt worden: das ökonomische, politische, soziale und kulturelle Niveau (vgl. Peters 1984). Von einem abstrakten Gesichtspunkt aus handelt es sich dabei um Prozesse der zunehmenden Rationalisierung: eine immer größere Kontrolle des Menschen hinsichtlich seines Verhältnisses zur Natur, zur Gesellschaft und zu sich selbst als Individuum. Ich beschreibe die vier genannten Niveaus mit Hilfe einiger wichtiger Beispiele, ohne den Versuch, die Dinge erschöpfend zu behandeln (vgl. Halman e.a. 1987).

Der Boden, das Land bilden in der ökonomischen Modernisierung nicht den ökonomischen Ausgangspunkt wie in den agrarischen Gesellschaften, sondern das Kapital. Die Kapitalgüter werden zum Ziel der Rendementssteigerung eingesetzt. Mit Hilfe der Technologie und der Industrialisation wird deswegen eine differenzierte Arbeitsteilung von spezialisierten Funktionen verwandt. Die resultierende Erhöhung des Produktionsniveaus führt zur Erhöhung des Konsumniveaus, und beide erfordern eine größere Beherrschung nationaler und internationaler Märkten für Rohstoffe, Kapital und Arbeit. Dadurch vergrößert sich der ökonomische Maßstab. Die Modernisierung beschränkt sich nun nicht

nur auf den industriellen Sektor, sie gewinnt auch den agrarischen Sektor, von dem sie sich anfangs emanzipiert hat; auch der agrarische Sektor wird industrialisiert: der Bauernhof wird ein Millionenbetrieb. Es läßt sich eine Steigerung der Produktivität, des Konsumniveaus und der durchschnittlichen Einkommen feststellen (vgl. Schoorl 1983).

In der politischen Modernisierung geht es vor allem um das Integrations-Prinzip. Eine Ökonomie in großem Maßstab fordert auch eine entsprechende Beherrschungsstruktur. Die Bildung nationaler Staaten und langfristig gesehen kontinentaler, übernationaler Verbände ist nicht mehr wegzudenken. Sie sorgen dafür, daß der Tauschverkehr zwischen Individuen und Gruppen, der in großem Rahmen stattfindet und der viele, gleichzeitig verlaufende Verkehrslinien neben- und übereinander umfaßt, so ungestört wie möglich verläuft. Ein hochdifferenzierter bürokratischer Staatsapparat, der jedes und jeden umfaßt, ist nicht zu umgehen. Die Gesetzgebung, die Kompetenzen, die Prozesse werden auf Grund des vergrößerten Maßstabes und der damit verbundenen Komplexität immer formeller und abstrakter, gerade weil sie auf einem höheren Aggregationsniveau auf universelle Weise unter den unterschiedlichsten lokalen und sublokalen Umstände angewandt werden. Die Beherrschung der Bürger nimmt deswegen immer mehr zu (vgl. Elias 1939).

Die soziale Modernisierung mit ihren zahlreichen, noch immer stattfindenden Konsequenzen ist durch Urbanisierung gekennzeichnet. Der Zuzug vom Land in die Stadt hält noch ständig an. Dies hängt mit der Konzentration der Ökonomie und der Politik in den Städten zusammen. Dies beeinflußt natürlich nicht nur die geographische, sondern auch die soziale Mobilität, die die professionelle Mobilität miteinschließt. Soziale Beziehungen werden primär von ihrer Funktionalität her bestimmt. Mitverursacht hierdurch wird die Reduzierung der Familie auf ihre Kernfunktion. Die sozialen Verbände, in die die Familie eingebettet war, verlieren an Bedeutung, was einen Rückgang der sozialen Kontrolle bedeutet und die soziale Fragmentierung und Individualisierung immer mehr steigert.

Die kulturelle Modernisierung schließlich ist durch die enorme Maßstabsvergrößerung der Informations- und Edukationsstrukturen gekennzeichnet. Unter anderem bekommen die Wissenschaften und die wissenschaftliche 'Haltung' deshalb einen immer größeren Einfluß auf das tägliche Leben. Das hat, wie bereits erwähnt, eine kulturell-institutionelle Differenzierung zur Folge. Das heißt, daß die unterschiedlichen kulturellen Institutionen sich immer autonomer entwickeln, auch hinsichtlich der Religion. Zu nennen wären: Kunst, Moral, Erziehung, Unterricht, das Recht, die Philosophie und die Wis-

senschaft. Das hat kulturelle Pluralisierung und Individualisierung zur Folge. Die Frage lautet schließlich, was eine Gesellschaft in kultureller Hinsicht noch zusammenhält, wenn ihr eine zusammenhaltende Religion und/oder verbindende Werte und Normen immer mehr fehlen. Welcher 'soziale Zement' hält die Gesellschaft zusammen? Welche kulturelle Integration ist bei welcher kulturellen Differenzierung noch möglich? Es gibt mindestens drei mögliche Antworten auf diese Frage. Die erste lautet, daß es eine kleine Zahl universeller Werte gibt, die sehr abstrakt sind, aber die die Gesellschaft vor Zerstörung bewahren, wie Parsons sagte. Für die Niederlande sind das heutzutage vielleicht 'der Wert der Natur', 'das innere Leben' und die 'Mitmenschlichkeit' (vgl. Felling e.a. 1984). Eine zweite Antwort lautet, daß man nicht auf die Oberfläche der Kultur achten soll, sondern auf deren Unterseite und zwar auf die soziale und politische Kultur. Nach Meinung der Soziologen Gabriel und Kaufmann (1979) hält die heutige Gesellschaft auf Grund des Gefüges inhaltlicher Überzeugungen zusammen, welche als Basis des modernen sozialen Rechtsstaates fungieren. So werden bereits lebendige Diskussionen innerhalb und zwischen den politischen Parteien geführt über die Grenzen, die dabei zu beachten sind. So gehört zum Beispiel die Kombination gesellschaftlicher Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität zum Fundament der heutigen praktischen Staatsphilosophie. Die dritte Antwort nun besagt, daß es keine verbindenden inhaltlichen, kulturellen Werte und Normen mehr gibt. Das einzige, in dem wir uns noch wiederfinden können, ist eine verfahrensmäßige Norm, nämlich Kommunikation. Diese ist überall und immer geboten. Sie ist das Grundprinzip eines demokratischen Rechtsstaates. Kein Mensch kann und darf davon ausgeschlossen werden. Innerhalb der Kommunikation findet die Diskussion über die Relevanz zum Beispiel von Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität statt, sowie über die Grenzen ihrer Anwendung (vgl. Habermas 1982). Kurz und gut, was ist gesellschaftlich noch 'selbstverständlich'?

Sechs Faktoren der Modernisierung

Ich gehe nicht weiter auf diese Frage ein, da es meiner Meinung nach im Rahmen dieses Artikels sinnvoll ist, sechs Faktoren zu benennen, die die Modernisierung als Prozeß beeinflussen. Erstens: Interdependenz. Sie bedeutet hier, daß die vier Niveaus der Modernisierung durch gegenseitige Abhängigkeit gekennzeichnet werden. Die gegenseitigen Beziehungen werden also nicht a priori von einer Monokausalität bestimmt, zum Beispiel der ökonomischen Modernisierung in Richtung kultureller Modernisierung. Die gesellschaftliche Realität ist komplizierter, als daß sie durch das Zeichnen eines einfachen Pfeiles vom Unter-

bau zum Oberbau, von der Ökonomie zur Kultur erfasst werden könnte. Wenn man Ökonomie und Kultur abwechselnd als abhängige und unabhängige Variable hantiert, dann zeigt sich bald, daß es sich um ein Gewebe gegenseitiger Beeinflussung handelt. In jedem Fall gilt dies für der Beziehung zwischen Ökonomie, Erziehung und Unterricht (vgl. van der Ven 1982). Der zweite Faktor ist der der Ungleichzeitigkeit. Dabei geht es darum, daß die Modernisierung auf einem bestimmten Niveau weiter fortgeschritten sein kann als auf einem anderen und innerhalb eines bestimmten Sektors weiter ist als in einem anderen des gleichen Niveaus. So sind in Bezug auf die Sektoren der moralischen Modernisierung auf kulturellem Niveau in den Niederlanden mindestens vier Positionen zu unterscheiden, die von äußerst orthodox bis äußerst modern laufen (vgl. Halman u.a. 1987). Der dritte Faktor ist der der Non-Linearität, was besagt, daß es nicht von vornherein deutlich ist, daß sich die Modernisierungsentwicklung linear vollzieht; es kann sein, daß sie auch einer S Kurve folgt, also mit Abwechslung von Hoch- und Tiefpunkten. (vgl. Laeyendecker 1984). Viertens der Faktor der Unumkehrbarkeit. Dieser Faktor hängt mit der Frage zusammen, ob der Entwicklungsprozeß der Modernisierung immer per se fortschreitet und deswegen unumkehrbar ist oder ob er durch menschliche Intervention reguliert und zur Stagnation gebracht werden kann; ich sage nicht: definitiv gestoppt oder gar umgekehrt, auch wenn Versuche dazu unternommen wurden, wie zum Beispiel mit dem konfessionellen Unterrichtssystem, wie Righart (1986) behauptet. In jedem Fall kann man auf Grund von Untersuchungen sagen, daß die eine Gruppe der niederländischen Reformierten (ned. gereformeerde kerk) heutzutage mehr oder weniger bewußt eine Stagnationspolitik verfolgen, die andere Gruppe (hervormde kerk) weniger und die Katholiken noch weniger (vgl. Peters/Schreuder 1987). Der fünfte Faktor wird mit dem Terminus: 'die Träger der Modernisierung' angedeutet. Sie bilden die gesellschaftliche Basis des Prozesses. Haben sie großen gesellschaftlichen Einfluß, dann geht die Modernisierung sowohl vertikal (zeitlich gesehen) als auch horizontal (Erweiterung auf andere gesellschaftliche Gruppen) weiter; haben sie nur geringen gesellschaftlichen Einfluß, dann verzögert sich dieser Prozeß. Die sogenannte Verbreitungshypothese behauptet, die Modernisierung sei von Nord-West-Europa angeregt worden und habe sich von daher über ganz West-Europa verbreitet: die Niederlande bilden mit Deutschland und Dänemark den Kern (vgl. Halman u.a. 1987). Diese Hypothese bezieht sich auf die Träger der Modernisierung auf internationaler Ebene. Auch auf nationalem Niveau kann man Ausbreitungszentren wahrnehmen, in geografischem Sinne sind es vor allem die Städte und in kategorialem Sinne die höher Gebildeten und die Jüngeren. Der sechste Faktor schließlich bezieht sich auf gesellschaftliche Konflikte. Das heißt:

die Träger der Modernisierung rufen auch gesellschaftliche Gruppen ins Leben, die sich der Modernisierung widersetzen. Ein klares Beispiel bildet der Streit zwischen den modernen Großunternehmern und der reaktionären kleinen Bürgerschaft zwischen 1810 und 1870 in Deutschland (vgl. Peters 1984).

Not und Leiden

Ich habe vorher behauptet, es sei möglich, ausgehend vom Modernisierungsbegriff als Überbegriff, mehrere Formen der Not und des Leidens zu beobachten und zu analysieren. Ich arbeite wiederum exemplarisch und versuche keine umfassende Beschreibung.

Bezüglich der ökonomischen Modernisierung kann man bemerken, daß die Radikalisierung des Rendementsdenken vom Faktor Kapital aus zu einem fundamentalen Anschlag auf die ökologische Umwelt führt. Die Folgen werden jeden Tag klarer auf Grund vieler Formen der Verschmutzung und der Vernichtung der Natur. Weiterhin führt die übermäßige Betonung des Faktors Kapital zur Marginalisierung des Faktors Arbeit, was zu struktureller Armut und zu gesellschaftlichem Ausschluß all derjenigen führen kann, die nicht produktiv sind: Körperbehinderte, Jugendliche, Arbeitslose, alte Menschen. Dadurch kann eine Zweiteilung entstehen: eine Klasse Arbeitender und Informationsbesitzender und eine 'Unterklasse' von Nicht-Arbeitenden und Nicht-Informationsbesitzender. Diese Tendenz ist in den Niederlanden, wie auch in andern Ländern Europas, festzustellen. EG-Untersuchungen zeigen, daß 10.9% der niederländischen Haushalte mit einem Einkommen auskommen müssen, das unter dem gesetzlichen Minimum liegt. Wenn Studenten nicht mitgezählt werden – sie haben per Definition ein Einkommen, das unter dem Beihilfe-Niveau liegt – sind es 9,9 %. Bemerkenswert ist, daß der objektive Maßstab des gesetzlichen Minimum-Einkommens auf Grund der Untersuchung derselbe ist wie der der subjektiv empfundenen Armutsgrenze ('subjective poverty lie'). Menschen unterhalb des Minimums erfahren sich selbst auch als arm. Diese Art kapitalistischer Entwicklungen führt auf Weltniveau zu struktureller Armut in der Dritten Welt. Es handelt sich um eine aussichtslose Armut, von der viele Hundert Millionen betroffen sind. Die 'dependencia'-Theorie bildet den theoretischen Ausdruck dieses Bewußtseins: die Unterentwicklung der Dritten Welt wird als Folge der Überentwicklung des kapitalistischen Westens gesehen. Man kann zu dieser 'Dependencia'-Theorie viele kritische Randbemerkungen anbringen, in wissenschaftlicher wie in kritischer Hinsicht, zum Beispiel, daß neben externen auch interne

nationale Faktoren eine Rolle spielen und daß man sich auch demgegenüber aktiv verhalten muß (vgl. Arroyo 1980). Aber trotzdem, an der globalen Gültigkeit der 'Dependencia'-Theorie ändern sie nichts.

Auf dem Niveau der politischen Modernisierung zeigen sich ebenfalls strukturelle Not und Unterdrückung. Die Entwicklung von Staatsapparaten hat eine Form der Bürokratisierung zur Folge, in der der Bürger sich als Spielball eines undurchsichtigen Netzes von Instanzen, Kompetenzen und Prozeduren fühlt. Die Gefahr, daß die demokratische Form, die die westlichen Staaten angenommen haben, durch das Wissen und den Einfluß der vierten Macht, die der Verwaltung, überspült werden, ist reell anwesend. Der Staat könnte deswegen zu einem geschlossenen Gipfel von einander bekämpfenden Oberbeamten entarten, die sich ganz und gar der demokratischen administrativen Kontrolle entziehen. Sie würden dann durch das eiserne Gesetz der Oligarchie regiert werden, das durch Michels aufgestellt wurde; es besagt, daß ein kleiner, total geschlossener Kreis von amtlich Tätigen früher oder später das Heft in die Hände nimmt und die Sache regiert (vgl. Lammers 1984). Die Demokratie wäre dann auf ideologischem Niveau die nicht durchschaute Legitimierung der faktischen Autokratie.

Auch die soziale Modernisierung kann zu struktureller Not und Leiden führen. Die institutionelle Zersplitterung des Staates einerseits und die zunehmende Individualisierung und Privatisierung andererseits führen zu sozialer und psychischer Verfremdung und Einsamkeit. Diese kann sich sogar derartig äußern, daß Menschen gerade als Patienten mit den gleichen Worten ihre Not und ihr Leiden schildern, mit denen sie von den Gesundheitsapparaten erfaßt werden können, mehr oder weniger losgelöst von ihren faktischen Erfahrungen und ihrer erlebten Not und Leiden. Dies wird das Phänomen der Protoprofessionalisierung genannt (vgl. De Swaan 1983). Es zeigt sich hier die zunehmende Entfremdung. Sie wird noch verstärkt durch das immer größer werdene Wegfallen des sozialen Mittelfelds, der medialen Strukturen zwischen dem bürokratischen Staat einerseits und den individuellen Bürgern andererseits. Die Christdemokraten in den Niederlanden (CDA) versuchen mittels ihrer Sozialpolitik das fehlende Mittelfeld mit Hilfe der Philosophie des verantwortlichen Zusammenlebens neu zu füllen. An und für sich ist einem derartigen Bestreben zuzustimmen. Aber es stellt sich die Frage, ob eine solche Philosophie in der Praxis wirklich mehr beinhaltet als ein ideologisches Verstecken der Sparmaßnahmen, die wegen des sozialen Staatsapparates durchgeführt werden müssen und die vor allem die Menschen am Rand der Gesellschaft treffen.

Schließlich läuft die Modernisierung auf kulturellem Niveau Gefahr, in kollektiven und individuellen Sinnverlust zu münden. Dieser Sinnverlust

bildet eine wichtige Quelle der Psychopathologie des alltäglichen Lebens. Er zeigt sich in individueller und kollektiver Symptombildung wie Hysterie einerseits und Zwangneurose andererseits. Er taucht ebenfalls im moralischen Vakuum auf, in das wir im Westen geraten sind, wie sich an richtungslosen Diskussionen hinsichtlich fundamenteller Fragen wie Abtreibung, Euthanasie, Suizid zeigt. Die Sinnfrage stellt sich gerade an den Grenzen von Leben und Tod; an den Grenzen, an denen individuelles und gesellschaftliches Leben sich treffen und sich auch wieder scheiden. Sinn ist eine soziale Kategorie. Sie scheint zu verschwinden (vgl. Berger und Luckmann 1966).

Die Frage von Bonino war: 'Wovon werden Sie unterdrückt?' Nun, die Not und das Leiden zusammenfassend, so wie sie sich aus dem Modernisierungsbegriff umschreiben und analysieren lassen, komme ich zu folgender Schlußfolgerung: die ökonomische Modernisierung führt zu Armut, die politische Modernisierung zu Unterdrückung, die soziale Modernisierung zu Entfremdung und die kulturelle Modernisierung zu Sinnverlust.

Vier Aspekte der Not und des Leidens

Die vier Niveaus von Not und Leiden, die wir bis hier umschrieben haben, sind auf vier Aspekte von Not und Leiden zu beziehen. Mit Weber (1980) unterscheide ich materielle und geistliche, sowie individuelle und kollektive Not und Leiden. Diese vier Aspekte werden in Figur (1) mit Hilfe einer Matrix dargestellt.

	materiell	geistlich
individuell	1	3
kollektiv	2	4

Figur 1: Aspekte von Not und Leiden

So hat die Armut als Folge der ökonomische Modernisierung primär mit Zelle (1) und Zelle (2) zu tun, während sie zugleich große Folgen hat für das geistliche Wohl, insofern es sich um individuelle Personen handelt (Zelle 3) bzw. größere Kategorien (Zelle 4). Die Freiheitsberaubung auf dem Niveau der politischen Modernisierung erstreckt sich ebenfalls auf die vier Zellen. In materieller Hinsicht handelt es sich zum Beispiel um individuelle und kollektive Detention (Zelle 1 und 2), in

geistlicher Hinsicht zum Beispiel um die unfreie 'Kultur des Schweigens', welche von Freire eindringlich beschrieben wurde (Zelle 3 und 4). Die Entfremdung als Folge der sozialen Modernisierung ist meistens geistlicher Natur. So hat Elias (1982) die Folgen der Privatisierung umschrieben mit den Worten des zunehmenden Einsamseins, in denen Sterbende sich vom Leben verabschieden müssen (Zelle 3 und 4). Schließlich findet sich der Sinnverlust als Folge der kulturellen Modernisierung wiederum vor allem in der geistlichen Domäne (Zelle 3 und 4). Mehrere Therapeuten weisen auf die Bedeutung der Sinnproblematik als Ursprung psychischen Dysfunktionierens, was sich in Depression und Angst äußert (vgl. Frankl 1969; 1979; May 1969; Becker 1973).

Diese Differenzierung in vier Aspekte kann der Befreiungstheologie nützen, wenn sie versucht, adäquat auf Einwände zu reagieren, die dann und wann von europäischer und asiatischer Seite geäußert werden. Diese lauten, die Befreiungstheologie beschäftige sich ausschließlich und primär mit dem Problem der kollektiven Armut, so wie das in Zelle (2) deutlich wird. Wenn man die ganze Matrix mit ihren vier Zellen systematisch auf die vier Niveaus der Modernisierung anwendet, wie ich exemplarisch gezeigt habe, sind diese Einwände zu entschärfen.

Modernisierung, Kirche und Theologie

Das Verfahren, das ich bis hierher angewandt habe, bestand darin, daß ich, um die Frage Boninos "Wodurch werden Sie unterdrückt?" zu beantworten, den Modernisierungsbegriff herangezogen habe und mit dessen Hilfe vier Niveaus von Leiden und Not umschrieben habe. Diese sind: Armut, Unterdrückung, Entfremdung und Sinnverlust. Dieses Verfahren setzt im Prinzip ein offenes und konstruktives Verhältnis zum Prozeß der Modernisierung und gleichzeitig eine kritische Haltung den negativen Konsequenzen gegenüber voraus. Diese Art des Vorgehens ist in Kirche und Theologie im allgemeinen nicht üblich. Die Frage lautet: warum nicht? Ich lasse zuerst die Kirche und anschließend die Theologie Revue passieren.

Die Kirche betreffend muß man - selbst durch vielerlei Erneuerungsversuche hin - eine ausgeprägte Kaltwasserfurcht feststellen. Vatikanum II, vor allem das Dokument 'Gaudium et spes' kann als ernsthafter Versuch betrachtet werden, eine Antwort auf das Phänomen der Modernisierung zu geben. Aber im Zusammenhang mit anderen wichtigen Dokumenten des Konzils, so wie 'Dei verbum' und 'Lumen gentium', muß die Antwort auch ambivalent genannt werden. Denn, wer die Modernisierung von ihren eigenen Voraussetzungen her ernstnimmt,

kommt nicht um fundamentale Fragen herum, die mit dem Verhältnis zwischen 'Ratio' und 'Religio', 'Ethos' und 'Logos', 'Amt' und 'demokratischer Vernunft' zu tun haben.

Diese Ambivalenz ist jedoch zu verstehen. Die ökonomische Modernisierung hat ihren Schwerpunkt von der agrarischen auf die industrielle bzw. informationstechnologische Struktur der Gesellschaft verlegt. Deshalb ist der Aufbau der Kirche selbst in Frage gestellt. Diese ist ja wesentlich bestimmt von den Verhältnissen der agrarischen Gesellschaft. Allein schon das territoriale Einteilungsprinzip der Bistümer und Pfarreien macht dies deutlich. Der Kirche geht somit die ökonomische Infrastruktur verloren. Bezüglich ihrer organisatorischen Struktur ist die Kirche durch einen feudalen Aufbau bestimmt. Die politische Modernisierung mit ihrer Betonung der Demokratie und der Menschenrechte bedeutet eine Gefahr für diese Struktur. Es wird immer unglaubwürdiger, daß die Kirche diese Prinzipien nach außen proklamiert und unterstützt und sie gleichzeitig nach innen wenig fördert. Auf Grund der sozialen Modernisierung verschwindet das gesellschaftliche Mittelfeld, in das sich die Kirche gerade seit der Französischen Revolution einzunisten verstand. Dadurch ist es klar für die Kirche, daß ihre soziale Infrastruktur immer weiter abbröckelt. Ihre Ideen über Kirche als Gemeinschaft, als Bruder- und Schwesterschaft geraten deswegen gesellschaftlich in die Schwebel. Schließlich entsteht auf Grund der kulturellen Modernisierung ein immer größeres Sinn-Vakuum, wodurch Menschen in vielen Fällen nicht nur keinen Sinn mehr erfahren, sondern scheinbar sogar die entsprechenden Bedürfnisse danach verlieren. Dadurch sieht die Kirche ihre kulturelle Infrastruktur verloren gehen. Wie verständlich auch, die Kirche hat keine andere Aufgabe, als ihr Verhältnis zur Modernisierung auf eine neue, offene und konstruktive Weise zu definieren, um überhaupt in der westeuropäischen Gesellschaft überleben zu können.

Wie steht es um die Theologie? Man kann sich die Frage stellen, ob der Modernisierungsbegriff in ausreichendem Maße Gegenstand der Theologie in sachlicher, historischer und empirischer Untersuchung und nüchterner konzeptueller Analyse gewesen ist. Die Säkularisierung und die Modernisierung haben in der neueren Theologie eine schnelle – ich würde sagen: eine verräterisch schnelle – Entwicklung durchgemacht, von einer fast ausschließlich positiven Beurteilung zu einer fast ausschließlich negativen Bewertung mit dazwischen liegender Übergangsphase von einer gemischt positiven und negativen Beurteilung. Anfänglich wurde der Säkularisierung und der Modernisierung in der sogenannten Säkularisierungstheologie positiv begegnet, vor allem von Gogarten und dem jungen Metz (1970). Man beurteilte sie als in der jüdisch-christlichen Tradition begründet und als deren vollwertige Frucht.

Später beurteilte die politische Theologie die Modernisierung ambivalent. Ihre Wurzel ist das Verständnis der 'Dialektik der Aufklärung'. Was nötig ist, ist eine kritische Aufklärung der Aufklärung, so lautete das Plädoyer (vgl. Metz 1977). Schließlich ist in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie eine negative Beurteilung wahrzunehmen. Und das wohl auch, weil die Modernisierungsthematik als eine Form von Neokolonialismus und als Ausdruck des westlichen Imperialismus angesehen wird. Wir haben das Problem Ende der sechziger Jahre von der Tagesordnung gestrichen, so diese Befreiungstheologen; wie können wir denn der 'Dependencia'-Theorie anhängen und gleichzeitig uns mit der Modernisierung befassen? Modernisierung bedeutet doch Entwicklung nach westlichem Schnitt und Maßstab!

Tatsächlich, der Modernisierungsbegriff, entwickelt nach dem zweiten Weltkrieg, hat zuerst eine sehr westlich ethnozentrische Bedeutung in sich getragen. Er wurde zur Erklärung von Prozessen in den ehemaligen Kolonien angewandt; dabei wurde die USA öfter als erstrebenswerter Höhepunkt angesehen. Modernität wurde von daher nicht selten mit Bürgerlichkeit identifiziert, wodurch die 'moderne' und die 'bürgerliche' Gesellschaft als sinnverwandt angesehen wurden. Aber auf Grund der Kritik an dieser Auffassung in den sechziger Jahren, hat sich die Idee entwickelt, daß die Identifikation von Modernisierung und Verwestlichung und ebenso von Modernisierung und Bürgerlichkeit fallengelassen werden sollte. Die Modernisierung hat sich zu verschiedenen Zeiten und in mehreren Gesellschaften auf unterschiedliche Art entwickelt. Die Modernisierung in Ländern wie Japan, Taiwan und Süd Korea zeigt, daß Modernisierung ohne Verwestlichung stattfinden kann (vgl. Schoorl 1983; Halman e.a. 1987). Die transkulturellen und transhistorischen Analysen von Weber (1978) und Schlucher (1979) zeigen, daß Modernisierung, gedeutet als Rationalisierung, stattfindet, vor und außerhalb aller Bürgerlichkeit. In diesem Artikel wird der Terminus deswegen in diesem Sinne benutzt: unabhängig von westlichem Ethnozentrismus und Bürgerlichkeit. In diesem Sinne kann und soll er meiner Meinung nach auch in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie zum Subjekt des Studiums gemacht werden. Denn auch in Lateinamerika zeigt sich das Phänomen der Modernisierung auf allen vier Niveaus. Selbstverständlich sollen dazu auch die sechs genannten Faktoren so wie Ungleichzeitigkeit, Non-Linearität, Unumkehrbarkeit usw.

einkalkuliert werden. Man arbeitet dann nicht mehr mit einer 'massiven', sondern mit einer differenzierten Idee der Modernisierung.

Modernisierung und Befreiung

Jetzt geht es um den letzten Schritt dieses Paragraphen. Wie gesagt, mit Hilfe des Modernisierungsbegriffs habe ich eine Antwort auf die Frage Boninos: 'Wovon werden sie unterdrückt?' gefunden. Sie lautet - ich sage es nochmals - : von Armut auf ökonomischem Niveau, Unfreiheit auf politischem Niveau, Entfremdung auf sozialem Niveau und Sinnverlust auf kulturellem Niveau. Ich habe dazu angemerkt, daß eine Umschreibung nach individuellen und kollektiven sowie nach materiellen und geistlichen Aspekten notwendig ist. Nun, davon ausgehend läßt sich ein Befreiungsbegriff formulieren.

Befreiung ist aufzufassen als Produkt – und als Prozeß-Begriff, mit dem ich eine plausible Unterscheidung innerhalb der Wissenschaftslehre introduziere (vgl. De Groot/Medendorp 1986). Als Produktbegriff bezieht sich Befreiung auf den Zustand der Abwesenheit der vier Formen der Not und des Leidens, die ich mit Hilfe des Modernisierungsbegriffs unterschieden habe. Als Prozeßbegriff verweist er auf die Verminderung dieser vier Formen: Abnahme von Armut, Unfreiheit, Entfremdung und Sinnverlust. Meiner Meinung nach ist diese Annäherung primär relevant im Rahmen dieses Artikels, natürlich ohne den utopischen Charakter des Produktbegriffes aus den Augen zu verlieren.

Weiter ist es sinnvoll, den Terminus Befreiung, definiert als Befreiungsprozeß, nach einem systemtheoretischen und einem handlungstheoretischen Aspekt zu unterscheiden. Der erste bezieht sich auf den Befreiungsprozeß, der sich unabhängig von menschlicher Intervention und Regulation vollzieht; es ist sozusagen im gesellschaftlichen System eingebunden, daß sich von vielerlei Gesichtspunkten aus ein Befreiungsprozeß abspielt. Wie sonderbar sich dies auch anhören mag, doch kommt es vor. Ein einziges Beispiel: Die Demokratisierung auf politischem Niveau wird vor den Pforten der Betriebe nicht Halt machen, wie die Arbeitgeber auch reagieren; so wird auch die Kirche auf Dauer die Anerkennung der Menschenrechte ad intra nicht umgehen können, wie immer sie das auch bewerten mag. Daneben wird der Befreiungsbegriff in handlungstheoretischem Sinne umschrieben. Es handelt sich dabei um die intendierten und koordinierten Handlungen von Individuen, Gruppen und Kollektivitäten zur Verwirklichung der Verringerung von Armut, Unfreiheit, Entfremdung und Sinnverlust. Befreiung also als intendierte Befreiung: als beabsichtigte Förderung der Ver-

ringerung von Not und Leiden. Ich meine, daß die handlungstheoretische Bedeutung von Befreiung in diesem Artikel primär wichtig ist, wobei im Auge behalten werden muß, daß die handlungstheoretischen und systemtheoretischen Aspekte dialektisch miteinander verknüpft sind (vgl. Lenk 1982).

Ich sehe nun die Theologie als Theoriebildung und die Forschung nach diesem intendierten Befreiungsprozeß — innerhalb derer die zwei genannten Unterscheidungen mitbedacht werden — aus der Perspektive der jüdisch-christlichen Tradition. Dabei richtet sich ihre Aufmerksamkeit auf das Leiden und die Not auf den vier Niveaus der Modernisierung sowie auf die Prozesse, in denen Individuen, Gruppen und Kollektive von der Inspiration und Orientierung des christlichen Glaubens her zielgerichtet, zielsicher und zielmäßig versuchen, dieses Leiden und diese Not zu verringern.

III. Grenzen der Kirche als Basis einer westlichen Befreiungstheologie

Die Frage ist nun, ob für eine derartige Befreiungstheologie eine gesellschaftliche Basis entwickelt werden kann. In der Einleitung habe ich behauptet, diese Basis werde primär und direkt innerhalb der Kirche und in den mit ihr verbundenen Bewegungen und Institutionen gefunden, wie in der kirchlichen Basisbewegung und indirekt in der Koalition der Kirche mit neueren sozialen Bewegungen.

Ich möchte nun in diesem Paragraph die Aufmerksamkeit auf die Grenzen der Kirche als Basis einer westeuropäischen Befreiungstheologie richten; der folgende Paragraph handelt über die Möglichkeiten hierfür. Diese Möglichkeiten zeichnen sich erst ab, wenn die Grenzen abgeklärt sind. Die Möglichkeiten beinhalten meiner Meinung nach das Verlegen der Grenzen bzw. das auf lange Sicht geduldige Verlegen derselben.

Wer über die Kirche spricht, muß zumindest zwei Dimensionen von ihr und ihren Gruppen unterscheiden, eine kulturelle oder inhaltliche und eine strukturelle oder organisatorische. Eine gewisse analytische Schärfe ist unentbehrlich, will man 'wishfull thinking' entgegen.

Inhaltliche Aspekte

Wenn wir unsere Aufmerksamkeit zuerst auf die kulturelle Dimension richten, können wir die Frage stellen: Was ist die inhaltliche Einstellung der Kirche hinsichtlich der lateinamerikanischen Befreiungstheologie?

Diese Frage ist berechtigt, weil eine westeuropäische Befreiungstheologie in ihrer Inspiration und Orientierung Ähnlichkeiten mit der Arbeit der lateinamerikanischen Theologen aufweisen wird. Die Antwort lautet: die Meinungen sind geteilt. In der Kirche gibt es heftige Stimmen dafür und heftige Stimmen dagegen. Unter den letztgenannten spielen die Vatikanischen Dokumente von 1984 und 1986 eine wichtige Rolle. Dies zu verneinen, bedeutet der Realität Zwang antun. Daß die Stimmen Roms einen wichtigen Einfluß ausüben, wird aus einer Untersuchung von Bleistein (1988) nach der Rezeption der Befreiungstheologie durch die deutsche Presse zur Zeit des Konfliktes um Boff deutlich. Bleistein hat in dieser genannten Periode eine sehr sorgfältige Inhaltsanalyse bezüglich einer Anzahl prominenter weltlicher und kirchlicher Tageszeitungen und Wochenblätter durchgeführt. Als Schlußfolgerung zeigt sich, daß die Befreiungstheologie stereotypisch als marxistisch vorgestellt wird, daß die dahinter liegende 'Dependencia' der unterentwickelten Dritten Welt hinsichtlich der überentwickelten Ersten Welt verschwiegen wird und daß das ganze Problem in Worten des Ost West Konfliktes dargestellt wird, anstatt in Worten des Nord Süd Konfliktes. Also, die unterschwellige Botschaft lautet: Nimm dich in acht vor der Befreiungstheologie, denn die Kommunisten kommen. Wenn dies die Rezeption der deutschen Presse ist, ist es auch die Rezeption des Gros der Kirchenmitglieder (vgl. Bleistein 1988). Man erklärt sich nur zu einer zu nichts verpflichtenden Kompromißformulierung bereit: der Option für die Armen, ohne also die westlichen kapitalistischen Strukturen selbst an den Pranger zu stellen. Anders gesagt: nach Meinung des Publikums ist Boff vielleicht der Held, aber Rom hat inhaltlich triumphiert.

Strukturelle Aspekte

Die Frage bezüglich der strukturellen Dimension lautet: ist in der Haltung der verschiedenen Gruppen, die im organisatorischen Sinne eine bestimmte Position in der Kirche einnehmen, eine Veränderung der Haltung zu erwarten? Ich schlage vor, drei positionelle Gruppen zu unterscheiden: die Spitze der Kirche, die Bischöfe, weiterhin das 'Mittelfeld' der pastoral Tätigen und schließlich die aktiven Mitglieder an der Basis.

Drei Gruppen

Um mit der Spitze zu beginnen: Können wir eine Veränderung in der Haltung der Bischöfe erwarten? Viele Theologen rennen zuhauf gegen

die autokratische und bürokratische Versteinerung der Kirche an, gegen ihre zentralistische Geschlossenheit, gegen ihr oben-unten-Denken anstelle eines gewünschten unten oben Denken. Sie plädieren für das Charisma innerhalb der Kirche, sie entwickeln eine Ekklesiologie auf Grund der charismatischen Struktur der Kirche, sie entwickeln eine Amtstheologie, zentriert um die Dialektik zwischen Amt und Charisma und in der sogar das Amt selbst ein Charisma genannt wird, das Amtscharisma. So hofft man Mauerlücken zu finden, um für die Befreiungsbewegungen von unten und die darauf reflektierende Befreiungstheologie Eingänge in die Kirche zu finden und von daher der Druck nach oben vergrößert werden könnte.

Man kann sich fragen, ob solch eine Charisma-Ekklesiologie der institutionellen Härte des kirchlichen Systems hinreichend Aufmerksamkeit schenkt. Ich werfe nicht den Bischöfen persönlich diese Härte vor. Es ist wichtig, die Probleme der Versteinerung der Kirche nicht zu personalisieren; es handelt sich um tiefgehende strukturelle Ursachen. Zu einem Teil liegen sie in der internen Geschichte der hierarchischen römisch-katholischen Kirche, zu einem anderen Teil im eben genannten gesellschaftlichen Prozeß der institutionellen Differenzierung, der die Kirche betreffend Auswirkungen auf ihre weitere Verkirchlichung hat, wie ich oben in Anschluß an den Soziologen Kaufmann (1979) gezeigt habe. Da hilft eine Berufung auf Charisma nicht viel. Einerseits könnte der Charisma-Begriff einen Beitrag zur Dynamisierung des Kirchenbegriffes liefern, weil er die Dialektik zwischen Institution und Bewegung thematisiert. Andererseits bedarf er eindringlicher Ergänzung eines rational definierten Demokratie Begriffes, bei dem es um Angelegenheiten, wie die demokratische Kontrolle, die Trennung zwischen Amt und Person und die Trennung der Gewalten geht. Es stellt sich noch ein anderes Problem. Der charismatische Führer gehört empirisch zum soziologischen Kirchenmodell der Sekte (Weber 1980). Er gehört nicht zum Modell der Volkskirche, in der der kultische Priester zentral steht; auch nicht zur Freiwilligen-Kirche, in der der demokratisch funktionierende 'Professional' eine zentrale Position einnimmt (vgl. Simons & Winkler 1987). Die Frage, die sich hier stellt, ist: welche Kirche wünschen wir als Theologen? Die Volkskirche mit dem kultischen Priester, die Freiwilligen-Kirche mit dem 'Professional' oder die Sekte mit dem Charismatiker? Dies ist eine treffende Frage. Die meisten Ekklesiologien, die sich von der Volkskirche verabschiedet haben, zeigen eine empirisch und analytisch unklare Mischung aus Freiwilligen-Kirche auf der einen Seite, ohne den rationalen Demokratie-Begriff mitzudenken und charismatischer Führerschaft auf der anderen Seite, ohne seinen Zusammenhang mit der Sekte einzukalkulieren.

Wenn von den westeuropäischen Bischöfen keine wesentliche Änderung zu erwarten ist, wie steht es dann mit den anderen Gruppierungen in der Kirche? Verlassen wir die Spitze der Kirche, — nur aus analytischen Motiven gehe ich hier von oben nach unten vor — dann landen wir bei der zweiten Gruppe, dem 'Mittelfeld' der Kirche. Wesentliche theologische Untersuchungen über das Mittelfeld von Priestern, Pastoralreferenten und Diakonen sind nicht vorhanden. Das muß dringend geschehen. Vielfältige Praxiserfahrung lehrt jedoch, daß dieses 'Mittelfeld' gebückt unter den Lasten geht, unter denen auch die Mittelfelder in anderen Institutionen und Organisationen leiden, nämlich Streß. Dieser Streß wird zum Teil durch die unzähligen Rollenkonflikte verursacht, in denen sich dieses Mittelfeld befindet. Der Mittelbau erfüllt eine Pufferfunktion zwischen dem pertinenten und permanenten Druck von oben und einem mehrgliedrigen, pluralisierten, häufig konfliktgeladenen Druck von unten. Daraus resultiert, daß sich das Mittelfeld bevorzugt im Mittelgebiet der kirchlichen Gegensätze aufhält, oft zielunsicher, ambivalent und konfliktmeidend. Es hat keinen Sinn, dies den pastoral Arbeitenden im Feld vorzuwerfen; es geht eher darum, ihr Verhalten sorgfältig zu beschreiben, zu analysieren und Vorschläge zur Verbesserung zu unterbreiten. Sie haben es schwer: ihre größte Sorge ist nicht die lateinamerikanische Befreiungstheologie, sondern ihre Gemeinde vor Desintegration zu schützen, vor der Entkirchlichung zu bewahren, den kleinen Kern von aktiven Mitgliedern vor Entmutigung zu schützen, eine Antwort auf die Säkularisierung zu finden. Sie sind sicher offen für neue theologische Impulse, bestimmt auch für die der Befreiungstheologie, aber sie sehen gerne, daß ihnen dabei vermittelt wird, wie diese neuen Impulse in Liturgie, Katechese, Pastoral, Kirchaufbau und Diakonie zu operationalisieren sind und am besten in Termini der pastoralen Ziele, pastoralen Methoden und Mittel, der pastoralen Prüfung und Evaluation. Und zwar ohne daß die aktive Mitarbeit und gegenseitige Verbundenheit der Kirchmmitglieder untereinander, die doch schon außergewöhnlich viel Einsatz und Energie fordern, aufs Spiel gesetzt werden.

Damit komme ich zur dritten Gruppe, den Mitgliedern der Kirche. Aktiven Kontakt mit den marginalen Mitgliedern haben die in der Pastoral Arbeitenden nicht, mit den Modalmitgliedern in der Regel auch nicht; das zeigt sich schon in den Termini 'marginale' und 'modale' Mitglieder. Sie stellen jeweils 35% und 44% der Mitglieder der niederländischen Kirche dar, zusammen also 79%. Mit den übrigen Mitgliedern, den Aktiven, die 21% der totalen kirchlichen Bevölkerung ausmachen, haben sie intensiven Kontakt (vgl. Felling u.a. 1986). Das heißt: mit einem Fünftel der Mitgliedern der Kirche arbeiten Pastöre in allerlei un-

terschiedlichen Gruppen und Verbänden innerhalb der Pfarrei eng zusammen.

Wie verhalten sich diese Kernkirchlichen gegenüber der Befreiungstheologie? Auf diese Art ist die Frage in Untersuchungen noch nicht gestellt worden. Die Kennzeichen der Kernkirchlichen sind überhaupt noch wenig Gegenstand von Untersuchungen gewesen. Aber insoweit Kernkirchliche dieselben Charakteristiken wie andere Mitglieder der Kirche aufweisen, man achte auf das einschränkende 'insoweit', kennzeichnen sie sich zumindest in den Niederlanden durch eine traditionellere Einstellung hinsichtlich ökonomischer, politischer und kultureller Fragen und zeigen Widerstand Veränderungen gegenüber. Die politische Mitte und das Gebiet rechts von der Mitte sind unter den Kirchenmitgliedern stark überrepräsentiert. (vgl. Felling 1986)

Nun bilden die Katholiken im Total der Kirchenmitglieder eine von den niederländischen Reformierten (hervormde und gereformeerde kerk) auch deutlich zu unterscheidende Gruppe. Sie sind die am wenigsten traditionelle Gruppe. Das bedeutet, daß unter Katholiken die am wenigsten geschlossene Haltung gegenüber einer westeuropäischen Befreiungstheologie anzutreffen ist. Gleichzeitig sehen sie aber am wenigsten eine Relation zwischen ihrem persönlichen Glauben und ihrem gesellschaftlichen Verhalten. Sie sind also gesellschaftlich weniger traditionell, das kommt aber ihrer Meinung nach weniger aus ihrem Glauben als aus ihren säkulären gesellschaftlichen Einsichten (vgl. Peters & Schreuder 1987).

Ob dies auch stimmt für die Kernkirchlichen unter den Katholiken, erfordert weitere Untersuchungen. Wir haben bisher nur einige Charakteristika kirchlicher Kernmitglieder angegeben, insoweit sie zur totalen Gruppe der Mitglieder der Kirche gehören. Aber einige Untersuchungsdaten gerade über die Kernmitglieder können hier angeführt werden. Van Gerwen (1989) hat eine Untersuchung über die Vorliebe aktiver Kernmitgliedern für bestimmte pastorale Aktivitäten durchgeführt. Aus dieser Untersuchung wird deutlich, daß ihre größte Priorität bei dem Angebot von Trost bei Kummer und der religiösen Begleitung während Krankheit, Tod und Trauer liegt. Eine zweite Priorität wird bei den charakteristisch kirchlichen Aktivitäten (wie Liturgie, Verkündigung, Katechetik und Aufbau der Kirche) gesetzt. Die geringste Priorität, also Posteriorität, wird bei dem gesellschaftlichen Bewußtwerdensprozeß und der Hilfe für die Dritte Welt gesetzt, obwohl man sich über dessen Gewicht im Klaren ist. Zweitens ergibt sich aus bis heute noch nicht publizierten Untersuchungen von Van Iersel und Spanjersberg über Friedenserziehung in Pfarreien, daß es innerhalb der Gruppe von Kernmitgliedern auch direkte Öffnungen in Richtung einer kritisch-

theologischen Perspektive gibt. Ihr Befund ist, daß über 50% der 376 Teilnehmer der Untersuchung sich politisch links orientieren und nahezu 40% politisch rechts stehen. Das bedeutet eine evidente Abweichung vom Bild der totalen Gruppe der Kernmitglieder.

Der logische Schluß ist deutlich: Die Spitze der Kirche gehört in absehbarer Zeit nicht zu einer möglichen Basis einer westeuropäischen Befreiungstheologie; das Mittelfeld steht ihr offen gegenüber, braucht jedoch eine dauerhafte, gut organisierte, solide pastorale Unterstützung; die aktiven Kernkirchlichen stehen ihr nicht unwohlwollend gegenüber, aber es muß sehr viel systematische Erziehung geschehen, die an der bereits vorhandenen Öffnungen der Kernmitgliedern anschließt.

IV. Möglichkeiten der Kirche als Basis einer westeuropäischen Befreiungstheologie

Die Grenzen einer gesellschaftlichen, in diesem Fall kirchlichen, Basis zur Entwicklung einer westeuropäischen Befreiungstheologie sind nicht zu vernachlässigen. Ist damit so eine Befreiungstheologie unmöglich? Ist sie unter anderem deshalb unerwünscht? Meine Antwort lautet: Nein, und das aus zwei Gründen. Erstens, die tatsächlichen Grenzen verneinen nicht per se die Utopien und Ideale. Die Tatsachen, die man registriert, und die Ziele, die man sich selbst stellt, sind zwei sehr verschiedene Dinge. Es ist falsch, die Ziele aus den Tatsachen abzuleiten. Man wählt Ziele, man beschreibt Tatsachen. Man wünscht Ziele, man trifft Tatsachen an. Die Ziele sind nicht die Tatsachen; mit seinen Absichten stellt man sich gerade konträr zu den Tatsachen. Man will ja gerade etwas mit diesen Tatsachen. Man trifft eine besondere Entscheidung bezüglich der Tatsachen. Zweitens, es sind sicher auch Möglichkeiten für eine westeuropäische Befreiungstheologie zu erkennen, sei es auch, daß es dabei um schwer konditionierte, langfristige Möglichkeiten geht. Welches sind die konditionierenden Möglichkeiten? Ich schlage vor, diese Frage von den zwei Hauptaufgaben einer theologischen Fakultät innerhalb einer Universität her zu beantworten: einerseits Lehre und Forschung, andererseits gesellschaftliche bzw. kirchliche Dienstleistung.

Theologische Lehre und theologische Forschung

Natürlich handelt es sich hier um Lehre und Untersuchung auf dem Gebiet der Theologie. So selbstverständlich diese Feststellung auch

scheint, auf Grund faktischer Diskussionen über die Befreiungstheologie in den Niederlanden ist es sinnvoll, näher zu bestimmen, was hier mit Theologie gemeint ist. Meines Erachtens ist damit überflüssiger Polemik zu entgehen. Mit Clodovis Boff (1983) unterscheide ich einen religiösen Diskurs und einen theologischen Diskurs, eine religiöse Verhandlung und eine theologische Verhandlung. Ersterer geschieht an der Basis der Kirche, und zwar in der Verkündigung, der Katechese, der Liturgie, der Diakonie usw. Der zweite betrifft die systematische und methodische Untersuchung bezüglich all desjenigen, was auf dem ersten Niveau geschieht. Das erste stellt das Objekt des zweiten dar. Ich nenne dieses erste Niveau keine Theologie, das zweite wohl. Das bedeutet keine Unterbewertung des ersten und eine Überbewertung des zweiten. Meiner Meinung nach geht das erste Niveau dem zweiten voraus, nicht nur im logischen und chronologischen, sondern auch im existentiellen Sinne. Aber deswegen nenne ich es noch nicht Theologie. Vielleicht muß man sagen: glücklicherweise ist es keine Theologie; es ist jedenfalls viel umfassender als Theologie. Wie dem auch sei, aus wissenschaftstheoretischen Gründen mache ich zwischen beiden einen Unterschied, was aber noch nicht bedeutet, daß Theologie definitionsgemäß akademische Theologie ist. Daß ist noch eine ganz andere Frage, und darum handelt es sich hier nicht. Ich sage nur, daß die religiöse Auseinandersetzung unmittelbar mit dem konkreten Leben der Menschen zu tun hat; bei der theoretischen Verhandlung ist das nicht der Fall, gerade weil es eine Form der Wissenschaft ist. Natürlich gibt es zwischen den beiden viele dialektische Relationen; inhaltlich, wie die der gegenseitigen Befruchtung und Korrektur als auch methodisch, vor allem via einer empirischen Untersuchungsmethodologie. Das verhindert aber nicht, daß beide sehr verschiedenen Zielen dienen und sehr verschiedene Funktionen erfüllen. Im Folgenden gehe ich von dieser Definition der Befreiungstheologie aus, so wie sie von Boff haarscharf formuliert wurde.

Nach dieser einleitenden Bemerkung vertiefe ich mich weiter in die Sache selbst. Was meiner Ansicht nach wichtig ist, sind genaue theologische Untersuchungen der Modernisierung in befreiungstheologischer Perspektive. Benötigt werden genaue detaillierte und zugleich synthetisierende Untersuchungen zum allesdurchziehenden Phänomen der Modernisierung. Dabei müssen die im Vorhergehenden genannten vier Niveaus scharf unterschieden werden und nachher auch wieder in gegenseitigen Zusammenhang gebracht werden. Dabei sollte nicht allein die ökonomische Modernisierung zum Studienobjekt werden, sondern auch die politische, die soziale und die kulturelle Modernisierung, immer in ihren gegenseitigen Wechselwirkungen; dabei dürfen im Blick auf die Kausalität keine a priori Entscheidungen im Bezug auf diese Ni-

veaus der Modernisierung getroffen werden. Aus der vorurteilsfreien Untersuchung wird sich zeigen, wie das komplizierte Gewebe kausaler Relationen aussieht. Natürlich geht es innerhalb einer theologischen Fakultät nicht um Untersuchungen der Modernisierung als solcher, sondern gerade um Untersuchungen der Relation zwischen Modernisierung und Religion, in diesem Fall zwischen Modernisierung und christlichem Glaube. Dabei sind die bereits genannten vier Formen der Not und des Leidens miteinzubeziehen: Armut, Unfreiheit, Entfremdung und Sinnverlust. Es handelt sich dabei um den intendierten Prozeß der Befreiung mit Blick auf die Verringerung dieser Not und dieses Leidens, inspiriert durch und orientiert am christlichen Glauben.

Von daher stellen sich drei Fragen. Erstens, welches Verhältnis hat der christliche Glaube zur Modernisierung? Mehr spezifisch: inwiefern ist die Rede von dogmatischer, ethischer, spiritueller und pastoraler Modernisierung? Bei der dogmatischen Modernisierung ist an die zunehmende Abstrahierung und auch Depersonalisierung der Gottesbilder und der Gotteslehre zu denken; bei der ethischen Modernisierung an die Formalisierung der theologischen Ethik und an die Entwicklung der Meta-Ethik; bei der spirituellen Modernisierung an die vom Osten her beeinflusste psychotechnische Verfeinerung der Meditationsmethoden; bei der pastoralen Modernisierung an die Rationalisierung und Professionalisierung der pastoralen Praxis und der pastoralen Führung.

Die zweite Frage lautet: welche Formen von Not und Leiden melden sich an als Folge der Modernisierung auf ökonomischem, politischem, sozialem und kulturellem Niveau? Und: welcher Einfluß wird dabei bewußt oder unbewußt, intendiert oder nicht intendiert, direkt oder indirekt vom christlichen Glaube selbst ausgeübt? Noch schärfer: was ist von der dogmatischen, ethischen, spirituellen und pastoralen Modernisierung in Bezug auf Armut, Unfreiheit, Entfremdung und Sinnverlust zu halten?

Die dritte Frage lautet: Welche Inspiration und Orientierung ist dem christlichen Glauben zu entlehnen als motivierender und dynamisierender Faktor in den Befreiungsprozessen, in denen es darum geht, einen Beitrag zur Verringerung von Not und Leiden zu liefern? Unter welchen inhaltlichen und strukturellen Bedingungen ist dieser religiöse Faktor zielgerichtet, zieltreffend und zweckmäßig zur Verringerung der Not und des Leidens anzuwenden?

Die Aufgaben, die diese Fragen enthalten, lassen sich von den vier Niveaus her auf exemplarische Weise in befreiungstheologischer Perspektive näher formulieren.

Was das Niveau der ökonomischen Modernisierung betrifft, sollten intensive Studien hinsichtlich der theologischen Implikationen der Ausbeutung der ökologischen Umwelt des Menschen gefördert werden. Das gleiche gilt für die theologischen Implikationen der kapitalistischen Struktur der Gesellschaft, welche in der westlichen Welt zur Marginalisierung einer arbeitslosen und informationslosen Unterklasse führt und in der Dritten Welt strukturelle Armut verursacht, die Hunderte Millionen Menschen an den Rande des Abgrunds treibt.

Auf dem Niveau der politischen Modernisierung sollte die Betonung, die die Kirche ad extra auf den Wert der Demokratie und Menschenrechte legt, ad intra kritisch untersucht und betrachtet werden. Dies gilt vor allem für die Position der Frau und weiter für das Recht auf Vereinigung, auf Publikation und freie Wahl von Lebensstand und der Form des Zusammenlebens.

Auf dem Niveau der sozialen Modernisierung ist es Aufgabe der Theologie, die dort wirksamen Prozesse zur Anfüllung des Vakuums des fehlenden Mittelfeldes kritisch zu begleiten. Dabei kann an eine Transformation der Ziele der bestehenden Säule und der Legitimation dieser Ziele in befreiungstheologischer Perspektive gedacht werden. Eine solche Transformation bedeutet nicht nur inhaltlich theologische, sondern auch strategisch und organisatorisch theologische Arbeit. So haben verschiedene Forscher die Idee zur Entwicklung einer konfessionellen ökologischen Säule präsentiert. Wenn es eine Sache gibt, die uns die Untersuchungen über Säulung und Entsäulung gelehrt haben, dann ist es bestimmt die Notwendigkeit zur Entwicklung gut organisierter, zweckmäßiger und einflußreicher Netzwerke. Ohne diese Netzwerke kommt die befreiungstheologische Transformation nicht zustande; und auch nicht die neue ökologische Säule. Denn durch Artikel, die am Schreibtisch verfaßt werden, ändert sich die Realität nicht!

Schließlich die kulturelle Modernisierung. Meiner Meinung nach stellt die schwerste Obstruktion des kritisch konstruktiven Dialogs mit der kulturellen Modernisierung der Fundamentalismus dar. Der Fundamentalismus ist als Reaktion auf die Modernisierung zu sehen und zwar als Anti-Modernisierung. Er ist gekennzeichnet durch einen offensiven Anti-Intellektualismus, der sich gegen eine offene Verarbeitung der Probleme und Konflikte, die die moderne Kultur für den christlichen Glauben in petto hat, wehrt. Er beinhaltet ein intellektuelles Verbot des Denkens. Ihrerseits sollte eine westeuropäische Befreiungstheologie klar machen, wie 100% Religion und 100% Ratio miteinander zu vereinbaren sind und einander sogar brauchen, vor allem in der Dogmatik, der Ethik, der Spiritualität und der Pastoraltheologie.

Gesellschaftliche bzw. kirchliche Dienstleistung

Die Termini gesellschaftliche bzw. kirchliche Dienstleistung können zu Mißverständnissen führen, wenn man meint, es handele sich hier um unverbindliche Dienste der theologischen Fakultät an der Praxis. Im Gegenteil, es geht um systematische Pflege der strukturellen Relation mit der gesellschaftlichen bzw. kirchlichen Basis der theologischen Fakultät selbst und ihrem Streben nach Befreiungstheologie. Es handelt sich um ein zentrales Führungsproblem.

Wenn man die theologischen Fakultät und das kirchliche und pastorale Leben einander näher bringt, ausgehend von einer zu entwickelnden westeuropäischen Befreiungstheologie, dann kann dies nicht der zufälligen und kurzfristigen Initiative einzelner Personen und Gruppen überlassen werden, sondern es muß ein zusammenhängender Entwicklungsplan aufgestellt und ausgeführt werden. Dabei müssen die Planungsziele einerseits und die Bedingungen, unter denen sie in der Praxis miteinander in Verbindung gebracht werden sollen, andererseits adäquat aufeinander bezogen werden. Was wir in jedem Fall aus den vergangenen dreißig Jahren niederländischer Kirchengeschichte gelernt haben, ist, daß das Formulieren von Utopien leicht zu kollektiver und Gruppen Euphorie führt. Wenn die widerspenstige empirische Realität der Kirche nicht miteinkalkuliert wird (so wie die der Gesellschaft, zu der sie gehört), gibt es früher oder später große Enttäuschungen (vgl. Goddijn 1983; Simons/Winkler 1987).

Der gemeinte pastorale Entwicklungsplan müßte durch die aktive Zusammenarbeit zwischen Pastören und aktiven Kernmitgliedern einerseits und Vertretern der theologischen Fakultät andererseits zustande kommen. Ich möchte die Idee der 'eglises pilots' aus den sechziger Jahren in Erinnerung rufen, die 'pilot parishes', die Experimentier-Pfarreien, wofür der damalige Bischof de Vet von Breda in den Niederlanden heftig plädiert hat (Van der Ven 1985). Ich möchte hier ein Plädoyer halten, einen pastoralen Entwicklungsplan aufzustellen und zusammen mit sechs Pfarreien aus der Region, in der sich auch die theologische Fakultät befindet, auszuführen: zwei Pfarreien auf dem flachen Land, in halbstädtischen Gebieten und in großen Städten. Modernisierung und Urbanisierung hängen immer stark zusammen.

Schluß

Ich bin mir bewußt, daß diese Vorstellungen weit reichen. Sie stellen einen Versuch dar, um langfristig über eine gesellschaftliche bzw. kirchliche Basis für eine westeuropäische Befreiungstheologie

nachzudenken. Ich hoffe, daß die Traglast dieser Vorschläge die Tragfähigkeit der theologischen Fakultät nicht allzusehr belastet.

Literaturliste

- Berger, P., *The heretical imperative*, New York 1979
- Berger, A., & Luckmann, Th., *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Ein Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt (2) 1971
- Bleistein, M., *Kirche im Prozeß gesellschaftlicher Kommunikation. Zum Konflikt um die Theologie der Befreiung in der deutsche Presse*, St.Ottilien 1987
- Bleistein, M., *The church in the process of social communication*, in: *Journal of empirical theology*, 1(1988)2, 51 63
- Bogt, T. ter, *Opgroeien in Groenlo*, Amersfoort 1987
- Boff, Cl., *Theologie und Praxis*, München 1983
- Boff, L., *Kirche: Charisma und Macht*, Düsseldorf 1985
- Congar, Y., *Vraie et fausse réforme dans l'église*, Paris 1968 (2)
- Döbert, R., *Religiöse Erfahrung und Religionsbegriff*, in: *Religionspäd. Beiträge* 14(1984), 98 118
- Duffhues T., & Felling A., & Roes, J., *Bewegende patronen*, Baarn 1985
- Dux, G., *Die Logik der Weltbilder*, Frankfurt 1982
- Elias, N., *Über den Prozess der Zivilisation, sociogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, ned. vert., *Het civilisatieproces* 2dln, Utrecht/Antwerpen 1982
- Felling, A., & Peters, J., & Schreuder O., *Gebroken identiteit, een studie over christelijk en onchristelijk Nederland*, in: *Jaarboek katholiek Documentatiecentrum* 1981, n. 11, 25 81
- Felling, A., & Peters, J., & Schreuder, O., *Geloven en leven, een nationaal onderzoek naar de invloed van religieuze overtuigingen*, Zeist 1986
- Felling, A., & Peters, J., & Schreuder, O., *Religion and politics in the Netherlands*, in: *Journal of empirical theology*, 1(1988)1, 55 72
- Gerwen, G. van, *Pastorale begeleiding van vrijwilligers*, Kampen 1989
- Goddijn, W., e.a., *Opnieuw: God in Nederland*, De Tijd, Amsterdam 1979
- Goddijn, W., *Rode oktober, honderd dagen Alfrink*, Baarn 1983
- Groot, A.D. de, & Medendorp, F.L., *Term, begrip, theorie*, Meppel/Amsterdam 1986
- Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns I II*, Frankfurt 1982
- Halman, L., e.a., *Traditie, secularisatie en individualisering*, Tilburg 1987
- Jäger, A., *Diakonie als christliches Unternehmen*, Gütersloh 1986
- Kaufmann, F.X., *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg 1979
- Kemenade, J.A., (red.), *Onderwijs: bestel en beleid*, Groningen 1981
- Kessel, R. van, *De crisis van de christelijke identiteit*, in: *Tijds. v.Theol.* 26(1986)4, 329 350
- Lammers, C.J., *Organisaties vergelijkenderwijs*, Utrecht/Antwerpen 1984

- Laeyendecker, L., *Sociale verandering*, Meppel/Amsterdam 1984
- May, R., *Love and will*, New York 1969
- Metz, J.B., *Zur Theologie der Welt*, ned. vert. *Theologie over de wereld*, Baarn 1970
- Metz, J.B., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977
- Nipkow, K.E., *The issue of God in adolescence*, in: *Journal of empirical theology* 1(1988)1, 43 54
- Peters, J., & Schreuder, O., *Katholiek en Protestant*, Nijmegen 1987
- Peukert, H., *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*, Frankfurt 1978
- Rahner, K., *Schriften zur Theologie*, Bd. 12, Einsiedeln 1975
- Rahner, K., *Schriften zur Theologie*, Bd. 13, Einsiedeln 1978
- Righart, H., *De katholieke zuil in Europa*, Meppel 1986
- Schuurman, B., *Het draagvlak van de bevrijdingstheologie: de rol van het 'volk'*, in: *Tijds. v. Theol.* 27(1987)1, 74 94
- Schoorl, J.W., *Sociologie der modernisering*, Deventer 1983
- Simons, E., & Winkeler, L., *Het verraad der clercken*, Baarn 1987
- Schluchter, W., *Die Entwicklung des Okzidentalen Rationalismus*, Tübingen 1979
- Schreuder, O., *Religie en modernisering*, in: *Religie en politiek*, Kampen 1985, 197 213
- Ven, J.A. van der, *Kritische godsdienstdidactiek*, Kampen 1982
- Ven, J.A. van der, *Op weg naar een empirische theologie*, in: *Meedenken met Edward Schillebeeckx*, Baarn 1983
- Ven, J.A. van der, *Unterwegs zu einer empirischen Theologie*, in: *Theologie und Handeln*, O. Fuchs (Hrsg.), Düsseldorf 1984, 102 128
- Ven, J.A. van der, *Empirische methodologie in de pastoraaltheologie*, in: J.A. van der Ven (red.), *Pastoraal tussen ideaal en werkelijkheid*, Kampen 1985, 191 218
- Ven, J.A. van der, *Religiöse Gleichgültigkeit als Herausforderung an die Kirche*, in: *Katechetische Blätter* 111(1986)2, 112 120
- Ven, J.A. van der, *Erfahrung und Empirie in der Theologie?*, in: *Religionspäd. Beiträge* 19(1987)(a), 132 151
- Ven J. A. van der, *Empirische theologie: een repliek*, in: *Tijds. v. Theol.* 27 (1987)(b)3, 292 296
- Ven, J.A. van der, *Auf dem Weg zu einer empirischen Theologie*, in: *Religionspäd. Beiträge* 21(1988)(a) 139 156
- Ven, J.A. van der, *Practical Theology: from Applied to Empirical Theology*, in: *Journal of empirical theology* 1(1988) (b) 1, 7 29
- Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1978
- Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1980
- Zulehner, P.M., *Pastoraltheologie, Band 1: Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung*, Düsseldorf 1989