

Odilo Metzler

«Dritte-Welt»-Theologie in CONCILIUM

Dieser Beitrag versucht, einen Einblick in theologische Neuansätze aus Ländern der «Dritten Welt» zu geben, wie sie in dieser Zeitschrift veröffentlicht wurden. Der Schwerpunkt liegt dabei auf den lateinamerikanischen Beiträgen zur Theologie der Befreiung, die inzwischen das Gesicht von CONCILIUM mitprägen. Ergänzend und in gewisser Spannung dazu stehen Neuansätze aus der afrikanischen und asiatischen Theologie. Die Fülle der Einzelartikel (120 Titel seit 1973) kann hier nicht analysiert werden, es geht nur um einen ersten Einblick in wichtige Optionen der «regionalen» Theologien¹.

I. Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung – eine prophetische Theologie aus der Welt der Unterdrückten

Die Erkenntnis der Verelendung der sogenannten «Dritten Welt» und die revolutionäre Gärung im lateinamerikanischen Subkontinent führten schon in den frühen sechziger Jahren zu tiefen Umorientierungsprozessen in der Kirche Lateinamerikas. Bischöfe prangerten die Unrechtsstrukturen an und forderten einschneidende Reformen; ganze Gruppen von Christen setzten sich für eine soziale Revolution ein. Die lateinamerikanische Bischofssynode von Medellín (1968) qualifizierte den Teufelskreis der Verarmung als Sünde und traf eine «Option für die Armen». Nach einer Phase der Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen des prophetischen Protests in theologischen Beiträgen² setzte in den siebziger Jahren eine eingehende Reflexion über Voraussetzungen, den gesellschaftlichen Ort und das Interesse der Theologie ein. Von verschiedenen Theologen wurden Ansätze einer Theologie der Befreiung entwickelt und weitergeführt.

Gemeinsam ist dieser Theologie, daß sie als ihren Ausgangspunkt die «Zeichen der Zeit», die

Wirklichkeit selbst nimmt, zu deren Erkenntnis sie nicht nur der persönlichen Erfahrung, sondern der wissenschaftlichen Analyse bedarf. In erster Linie bedient sie sich dabei der Klassenanalyse und der Dependenztheorie, die ihr den Interpretationsschlüssel für die historische, politische und sozio-ökonomische Situation und ihre Ursachen liefert.

Das der Gesellschaftsanalyse vorausliegende Menschenbild ist in der Theologie der Befreiung gekennzeichnet durch die «Option für die Armen», durch die Parteinahme für die benachteiligten Massen als Ausdruck der Liebe zu Christus im Nächsten.

Diese «Option für die Armen» ist nicht nur eine Prämisse für die Wirklichkeitsanalyse und die theologische Reflexion, sondern erfordert das Eintreten in die Welt der Unterdrückten und Ausgebeuteten. Die Identifikation mit ihren Interessen und Kämpfen wird zum Ausgangspunkt einer neuen Weise, Mensch zu sein und den Glauben zu leben. Diese neue Weise geschichtlicher Existenz und Praxis, in der man die Geschichte und sich selbst umgestaltet, führt zu einer neuen Weise des Erkennens³. Der Einsatz im Befreiungskampf, die Orthopraxis, wird so auch zum Ort theologischer Erkenntnis. Er versetzt den Christen in eine andere Kulturwelt und führt zu einer Spiritualität der Befreiung, in der der Politiker und der Mystiker eins werden: Im Schrei der Völker nach ihrer Befreiung vernimmt der Glaube den Ruf Gottes⁴.

Die Theologie selbst versteht sich als gesellschaftskritische Theologie, als zweites Wort auf das erste Wort der Human- und Sozialwissenschaften. Mit deren Hilfe versteht sie die Wirklichkeit als entstellte Wirklichkeit und zielt ab auf ihre Veränderung und die Befreiung der Unterdrückten. Die Entstellung der Wirklichkeit kommt zum Ausdruck im Nein zum anderen, im Brudermord, im herrschenden System der Unterdrückung. Dieses Nein zum Anderen ist die Sünde der Welt, die Ursünde. Es bekräftigt sich als Selbstvergöttlichung, als Nein zum schöpferischen Anderen, zu Gott. Die herrschende Situation wird damit zur schlimmsten Zurückweisung der Gabe der Gottesherrschaft, zur strukturellen Sünde⁵.

In der Frage, welchen Beitrag die Theologie im Befreiungskampf zu leisten habe, gingen die Positionen bald auseinander. Während Hugo Assmann als Hauptaufgabe der Theologie und der christlichen Praxis die strukturelle Entschei-

dung des Glaubens für das Politische auf der Ebene der geschichtlichen Optionen benannte und über eine kritische oder unterscheidende Funktion der Theologie gegenüber einem konkreten geschichtlichen Projekt selbst nichts aus sagte, wies Scannone auf die Gefahr der politischen Manipulation des Glaubens und der Theologie hin, wenn die revolutionäre Option ideologisch verabsolutiert werde und Befreiung und Revolution univok verstanden würden. Es werde nicht deutlich, ob sich die revolutionäre Position ihrerseits vom Glauben her in Frage stellen lasse. Segundo Galilea kritisierte, durch die Übernahme der marxistischen Analyse werde eine gesellschaftspolitische Option vorausgesetzt, die den Sinn des Befreiungseingagements ungebührlich einenge⁶.

An diesem Beispiel zeigt sich die Spannweite der Ansätze in der Theologie der Befreiung von einer strategischen bis zur eher ideologiekritischen Funktion der Theologie, die den Befreiungskampf in der jeweiligen geschichtlichen Situation und Ausprägung auf die eschatologische Perspektive hin offenhalten will.

Gemeinsam ist ihnen freilich, daß der theologische Diskurs von einer konkreten Befreiungspraxis ausgeht und daß er sich in ihr bewahrheiten muß. Das Evangelium ist eine Wahrheit im Sinne eines Tuns, eine Wahrheit, die sich als befreiende Wahrheit geschichtlich auswirkt. Die Botschaft für die Armen wird freilich erst dann befreiend, wenn die Armen zu ihren Trägern werden. Von ihnen her muß sich die Theologie ihr Wissen holen. In Basisgemeinden lernen sie, selbst Subjekte der Theologie zu werden, die die Botschaft von ihrer geschichtlichen Situation her neu lesen und verstehen, die ihre Geschichte im Licht der Botschaft neu verstehen und umschaffen als subversive Geschichte und Stätte einer neuen Glaubenserfahrung.

II. Nachfolge und Utopie des Reiches Gottes

Die Theologie der Befreiung versteht die Unterdrückung und die Leiden des Volkes als geschichtliche Fortsetzung der Leiden des biblischen Gottesknechtes. Diese Unterdrückung und damit verbunden die Sehnsucht nach Befreiung sind zu Zeichen der Zeit geworden. Es gibt jedoch eine Gefahr, im Blick auf die Befreiung die Unterdrückung zu überspielen, ohne das Grauen des Kreuzes überhaupt wahrzunehmen

(etwa in El-Salvador oder Guatemala). Das unterdrückte Volk glaubt an den Sohn Gottes wegen seiner Ähnlichkeit mit ihm als dem Knecht Gottes. Jon Sobrino sieht die Wesensverwandtschaft vieler Völker in Lateinamerika mit dem Gottesknecht darin, daß sie Völker ohne menschliches Antlitz, ohne Recht, geschunden und getreten seien. Wie der Gottesknecht versuchen sie, Recht und Gerechtigkeit einzuführen, und kämpfen um ihre Befreiung. Aus diesem Grunde werden sie ebenso wie er unterdrückt und verfolgt. Sie wissen sich dazu auserwählt, daß die Befreiung durch sie kommt, und sie deuten die eigene Bedrängnis als Weg zu dieser Befreiung. In der Erfahrung ihres eigenen Leidens werden sie dem Gekreuzigten ähnlich. In ihren Schmerzen und ihrer Ohnmacht lernen sie ihn verstehen, und in seinem Kreuz erkennen sie sich selbst.

Elemente der Nachfolge des leidenden Gerechten sind die parteilige Aneignung der Sache und des Schicksals der Erniedrigten, die Praxis der Befreiung aus Liebe zu den andern in der Hoffnung auf das Kommen des Reiches und der Geist der Seligpreisungen, in dem das Wesen Jesu zum Ausdruck kommt.

Sobrino entwickelt daraus einen Tugendkatalog für die Nachfolge: «Dementsprechend muß der Jünger Jesu auch und gerade in dem Kampf, den die Gerechtigkeit notwendig macht, ein gültiges Herz besitzen; er muß reine Augen für die Wahrheit Gottes haben, der nicht alle geschichtlichen Pläne der Unterdrückten als gleich trivialisiert oder relativiert, aber sie so nimmt, daß sie mehr aus sich hervorbringen können; er muß für den Frieden arbeiten, die Friedfertigkeit zum Bestandteil des Kampfes für die Gerechtigkeit machen, obwohl der Kampf um Gerechtigkeit, selbst wenn er redlich und großmütig geführt wird, immer irgendeine Form von Gewalt mit sich bringt, die in Grenzfällen sogar bis zum legitimen bewaffneten Kampf gehen kann. Er muß vor allem bereit sein, die Verfolgung hinzunehmen, in ihr tapfer auszuharren selbst bis zur Hingabe des eigenen Lebens, dem Beweis der größten Liebe und der Bestätigung, daß die Nachfolge wirklich Proexistenz ist.»

Die Gotteserfahrung und -beziehung des unterdrückten Volkes zeigt sich an seinem Vertrauen auf die Befreiung und an seinem Gehorsam im Dienst der Befreiung.

Eine Erscheinungsform der Sünde der Welt ist die Arbeitslosigkeit, die vor allem in der Dritten

Welt eine Massenerscheinung ist und dort drei Vierteln der Menschen die Existenzgrundlagen entzieht. Diese Sünde der Welt, dieser Mangel an Solidarität steht dem Reich Gottes entgegen. In dieser Situation fordert die Dritte Welt Umkehr und Veränderung: nicht nur die Schaffung einer neuen Weltwirtschaftsordnung und gerechter Handelsbeziehungen, sondern auch eine «neue Kultur, die nicht mehr auf die Pfeiler der Hegemonie und der Herrschaft, der Akkumulation und des Unterschieds, des Konsumismus und des falschen Wohlstands gebaut ist, sondern auf menschlichere und christlichere Pfeiler»⁸

Ignacio Ellacuria nennt für eine neue Weltwirtschaftsordnung und eine neue Kultur der Beziehungen zwischen den Völkern drei Maximen: a) Eine menschliche Ordnung, die sich an der Utopie des Reiches Gottes ausrichtet, geht vorrangig von den Armen aus und wird für sie gestaltet. b) Sie erfordert eine Veränderung der Rangordnung der Werte: «die Überwindung der Vergötzung des Reichtums, der Macht, des Konsums und des Egoismus, die einer vernünftigen Arbeitsteilung und einer Aufwertung unbezahlter schöpferischer Tätigkeiten im Wege stehen. c) Eine wichtige Maxime ist die «Arbeit für eine Kultur der Armut, in der Armut nicht mehr die Entbehrung des Notwendigen und Wesentlichen... wäre, sondern ein allgemein herrschender Zustand, in dem die Befriedigung der Grundbedürfnisse, die Freiheit der Meinung des einzelnen und ein Bereich persönlicher und gemeinschaftlicher Kreativität gewährleistet sind.»⁹

III. Neue theologische Ansätze in Asien

Die Kirche in den asiatischen Ländern ist weitgehend in einer anderen Situation als die Kirche in den Ländern Lateinamerikas. Die meisten asiatischen Kirchen sind der Zahl nach klein, isoliert von anderen und haben zu kämpfen, daß sie in der Masse der Gläubigen der anderen Religionen bzw. unter kommunistischer Herrschaft nicht untergehen. Ein großer Teil der asiatischen Beiträge befaßt sich mit der Auseinandersetzung bzw. mit dem Dialog mit dem religiösen/politischen/kulturellen Umfeld. Häufig steht die Theologie – wie etwa in Indien – vor der drängenden Aufgabe, ihren Beitrag zur Inkulturation zu leisten. Daß sie dabei zu ähnlichen Schlußfolgerungen kommen kann wie die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, zeigt ein interessanter Beitrag von Duraisamy Amalorpavadass

über «die Armen ohne Stimme und ohne Macht»¹⁰.

Er beschreibt das religiöse und kulturelle Erbe Indiens als einen Fluß, in den man eintauchen und sich vorwärtstragen lassen kann auf der Suche nach *Moksha* (Erlösung/Befreiung). Der Geist der Armut ist Ausdruck eines kontemplativen Lebens der Einheit mit Gott und der Loslösung für höhere Ziele. Er setzt materielle Armut, Bereitschaft zum Teilen bzw. zu freiwilligen Abgaben für die Bedürftigen voraus. Armut ohne kosmische Dimension, Gemeinschaftsbezug und spirituelle Erfahrung ist somit sinnlos.

Die soziale Wirklichkeit Indiens wie der «Dritten Welt» ist dadurch gekennzeichnet, daß 50 Prozent der Bevölkerung durch institutionalisierte Unterdrückung als Unpersonen und Nicht-Menschen unter dem Existenz-Minimum in Verelendung leben müssen. Nach diesen zwei Aspekten der Wirklichkeit wird als Ausgangspunkt für die Theologie die Bibel genannt. Die biblische Botschaft, die Seligpreisungen nach Lukas, richten sich primär und direkt an die Armen als Opfer der Ungerechtigkeit und Verelendung und sekundär an alle, die von Gott den Wandel der Situation erwarten. Eine totale Revolution ist in Gang gesetzt worden zugunsten der Armen, und die erfaßt die ganze Welt. Sie will alle Menschen, Arme wie Reiche, Unterdrückte wie Unterdrücker von allen Formen der Unterdrückung befreien.

Befreiungstheologische Impulse gehen auch von dem südkoreanischen Dichter, «Volkstheologen» und Bürgerrechtler Kim Chi Ha aus. Er schreibt: «Mehr als durch alles andere wurde ich durch meine eigene Teilnahme an der Bürgerrechtsbewegung, die mit großem Elan seit 1972 von der koreanischen Kirche aufgebaut wurde, davon überzeugt, daß ... der beharrliche Widerstand und die volkstümliche Tradition der Revolution genau das Material sind, aus dem ein neues Prinzip der Befreiung der Menschen, das Prinzip der Einheit von Gott und Revolution, gegossen werden kann. Ich bin geneigt, vorherzusagen, daß dieses reiche Goldlager, vergraben in koreanischer Erde, eine bedeutungsvolle Botschaft an die Welt, vor allem an die Dritte Welt, hervorbringen wird».¹¹

«Die vietnamesischen Katholiken», schreibt Nguyen Quoc Hung, «hatten nie die Kraft, eine Theologie zu entwickeln wie die Theologie der Befreiung... Vielleicht führt die Praxis ihres Glaubens eines Tages zur Befreiung von einer

gewissen Theologie»¹². Er setzt sich in seinem Beitrag für einen konstruktiven Dialog mit der sozialistischen Gesellschaft ein.

Eine Ausnahme in der kirchlichen Szene Asiens bilden die Philippinen, denn 85 % der Bevölkerung sind katholisch. Die Kirche ist gespalten in ihrem Widerstand gegen die Marcos-Diktatur. Aus Christen, die verfolgt werden, wächst eine leidende Kirche, die mit ihrem Leben für die Verteidigung ihrer Würde, die ihrer Mitmenschen und ihren Glauben einsteht und eine Theologie, die ihren Ort bei den Armen und Verfolgten findet¹³.

IV. Neue theologische Ansätze in Afrika

Wie die neuere Theologie in Lateinamerika und Asien so sucht auch die afrikanische Theologie, sich auf die eigenen kulturellen und religiösen Traditionen zu besinnen. Wie in den beiden anderen Kulturräumen ist auch in Afrika das Christentum eng mit der ehemaligen kolonialen Situation verbunden. Auch die afrikanischen Völker wurden der Christenheit einverleibt vor einem Hintergrund von Gewalt und unter Herabsetzung ihrer Identität. So sieht die afrikanische Kirche und Theologie heute ihre Aufgabe darin, zur Vermittlung der christlichen Botschaft mit der afrikanischen Kultur beizutragen. Evangelisation wird verstanden als Übermittlung einer Botschaft, die dem Leben aller Menschen Sinn und Wert verleiht, gleich in welchem Kulturbereich sie leben¹⁴. In diesem Verständnis stellt die menschliche und religiöse Erfahrung der Völker den Ort dar, von dem aus man Christus erkennen und begegnen kann. Und so fordern afrikanische Autoren den Freiraum für ihre eigene Gestalt der Kirche und der Theologie: «Erlaubt uns, auf unserem Kontinent mit dem Christentum Verwirrung zu stiften, ganz so wie ihr es, um es freundlich auszudrücken, in Europa und Amerika habt tun können.»¹⁵

Als wichtiges Element afrikanischer Kultur wird die Integration des Tanzes in Leben und

Liturgie der Kirche vertreten, auch als wichtiger Schritt auf dem Weg zu einer afrikanischen Kirche. «Wenn morgen endlich eine ursprüngliche afrikanische Theologie entstehen wird, wird sie «Inkulturation» heißen, und ihr wird vorausgegangen sein diese festliche Liturgie, die durch den Körperausdruck – den Tanz – die Lebensgemeinschaft... mit dem lebendig gewordenen Gott feiert».¹⁶

Malcolm McVeigh nennt gemeinsame Themen afrikanischer Theologie¹⁷. Die erste Gemeinsamkeit ist die *Einheit* zwischen religiöser und weltlicher Kategorie, zwischen Individuum und Gemeinschaft sowie zwischen Lebenden und Toten. Das zweite gemeinsame Element ist die *Kontinuität* mit dem traditionellen afrikanischen Erbe, mit dem historischen christlichen Glauben und mit dem weltweiten Christentum. Die panafrikanische Konferenz von Theologen der Dritten Welt 1977 in Accra nannte als Quellen der Theologie für heute eine afrikanische Anthropologie, die traditionellen Religionen Afrikas und die unabhängigen afrikanischen Kirchen, die stärker als die Missionskirchen den christlichen Glauben als Antwort auf die traditionellen Probleme Afrikas darzustellen versuchen. Grundquelle der Theologie ist für sie die Bibel, und sie erachten die Rückkehr zur Schrift als Hauptmittel zur Erneuerung der Kirche¹⁸.

Das dritte gemeinsame Thema afrikanischer Theologie ist die *Befreiung*, die sie stärker als lateinamerikanische Theologen als Heilung, Ganzheit und Erlösung versteht. Drei Ströme fließen in diesem afrikanischen Befreiungsverständnis zusammen: die Befreiung von Sünde (Missionskirche), die Befreiung von unterdrückenden politischen, sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen (lateinamerikanische Befreiungstheologie) und die Befreiung von objektiven Kräften des Bösen, das hinter Dürre, Unglück und den täglichen Tragödien des Lebens steht (afrikanische Tradition). Der Beitrag afrikanischer Theologie zur Befreiung soll eine Synthese aus diesen drei Strömen werden.

¹ Eine Übersicht über die Artikel aus der Dritten Welt in CONCILIUM ist beim Generalsekretariat erhältlich.

² U. a. C. Jaime Snoek, Die dritte Welt, Revolution und Christentum: CONCILIUM 2 (1966) 334–342; Der Dokumentationsbeitrag Friede durch Revolution: 4 (1968) 388–401 und Gustavo Perez-Ramirez, Die Kirche und die soziale Revolution in Lateinamerika, 4 (1968) 463–468.

³ Vgl. Gustavo Gutiérrez, Befreiungsbewegungen und Theologie: 10 (1974) 224.

⁴ Vgl. Segundo Galilea, Die Befreiung als Begegnung zwischen Politik und Kontemplation: 10 (1974) 388.

⁵ Enrique Dussel, Herrschaft-Befreiung: 10 (1974) 398f.

⁶ So bekomme Assmann den pastoralen Wert der Volksreligiosität gar nicht mehr in den Blick. Vgl. Hugo Assmann,

Politisches Engagement aus der Sicht des Klassenkampfes: 9 (1973) 280; Juan Carlos Scarnone, Ist die Theologie der Befreiung evangeliumsgemäß oder ideologisch? 10 (1979) 229f; Segundo Galilea, s.o.; ders., Die Diskussion über die Volksreligiosität in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie: 16 (1980) 420.

⁷ Jon Sobrino, Der Glaube an den Sohn Gottes aus der Sicht eines gekreuzigten Volkes: 18 (1982) 175.

⁸ Ignacio Ellacuría, Das Reich Gottes und die Arbeitslosigkeit in der Dritten Welt: 18 (1982) 774f.

⁹ AaO. 777.

¹⁰ Duraisamy Amalorpavadass, Die Armen ohne Stimme und ohne Macht: 17 (1981) 482–488.

¹¹ In: Famio Tabuchi, Der Theologe im Gefängnis: Kim Chi Ha, CONCILIUM 14 (1978) 330.

¹² Nguyen Quoc Hung, Die Kirche Vietnams und die Nation: 13 (1978) 329.

¹³ Vgl. Maria Goretti / Domingo Sale, Die Kirche und der Kampf um die Menschenrechte auf den Philippinen, 15 (1979) 251f.; Francisco Claver, In Treue zum Evangelium, 19 (1983) 190–193.

¹⁴ Ngindu Muskete, Das Verhältnis der Kirche der Christenheit zu den neuen Kulturen der Dritten Welt: 17 (1981) 493.

¹⁵ AaO. 495.

¹⁶ Boka di Mpasi Londi, Befreiung des Körperausdruckes in der afrikanischen Liturgie: 16 (1980) 119.

¹⁷ Malcolm McVeigh, Afrika: Der Religionsbegriff in den christlichen Theologien Afrikas: 16 (1980) 433–437.

¹⁸ AaO. 435.

Yves Congar

Wie steht es mit der Glaubensaussage?

Hat die Zeitschrift CONCILIUM heute, nach zwanzigjährigem Bestehen, das Programm verwirklicht, das sie im Leitartikel des ersten Heftes aufgestellt hat? Ja und nein, oder vielmehr anders.

Das Konzil war noch nicht zu Ende. Alle standen unter dem Eindruck eines Erlebnisses, einer Erfahrung, und die Schöpfer der Zeitschrift wollten sie fortführen und ihr dienen. Es war die Erfahrung einer Zusammenarbeit von Bischöfen und Theologen in gegenseitigem fruchtbarem Austausch. Es war die Erfahrung einer neuen Lebenskraft der Kirche dank einer doppelten Öffnung: nach innen – die Öffnung zu den Beiträgen der Forschung auf den Gebieten der Exegese zum Beispiel, der Liturgie und der Ökumenik; nach außen – die Öffnung zu den «anderen» hin. Die Kirche war vor dem Konzil mit sich selbst beschäftigt, mit ihren Ideen und ihrem eigenen, im übrigen großen und schönen Bestand; nun aber öffnete sie sich den Fragen und Forderungen der Welt, dem Dialog mit den anderen Christen, der Sicht auf die anderen

Religionen. Aus den eigenen Reihen bereicherten die Beiträge afrikanischer und nord- bzw. südamerikanischer Bischöfe die Kirche auf eine Weise, wie sie das Erste Vatikanische Konzil etwa nicht gekannt hatte. Hat der Wille, all das weiterzuführen und ihm zu dienen – das Programm von CONCILIUM –, Beachtung gefunden? Wurde er verwirklicht? Ja. Und nein. Anders. Und was wird morgen sein?

Zunächst ja. Vielleicht könnte hierzu mein persönlicher Fall lehrreich sein. Die Art und Weise, wie ich Theologie betreibe, unterscheidet sich natürlich von der vieler Mitarbeiter. Ich bin eher ein Mann der Vergangenheit; ich arbeite mehr nach herkömmlicher Manier. Im Herbst 1935 meldeten sich die ersten Anzeichen einer Erkrankung; sie brach dann offen aus und ist seit April 1960 chronisch; sie zwingt mich, mein Leben größtenteils am Schreibtisch, inmitten von Büchern und Papieren zu verbringen. Aber was mir zu mangeln droht – weltweite Ideen und eine umfassende Dokumentation, Fragen des Menschen von heute, Stimmen anderer theologischer Schulen, anderer Kirchen –, eben das bringt mir CONCILIUM herbei. Jetzt, da ich nicht mehr in die Welt gehe, kommt die Welt zu mir. Das gilt *positis ponendis* auch für andere, die nicht unter solchen Einschränkungen leben wie ich. Mir ist keine Zeitschrift von einer derartigen Weite des Blickes und der Dokumentation bekannt. Das Konzil war eine weltweite Versammlung. In diesem Sinn ist CONCILIUM seine