HANS-JOACHIM HÖHN / GERHARD KRUIP

Inkulturation, Prozesse der Dekulturation und die Option für die Armen

I. Vorbemerkung: Themenstellung und Ziel des Forums

Aufgabe und Ziel des Forums war es, die im Zuge von Modernisierungsprozessen ablaufenden kulturellen Entwicklungen aus der sozialethischen Perspektive der Option für die Armen zu betrachten und dabei die je spezifischen Herausforderungen des Anliegens einer Inkulturation des christlichen Glaubens sowohl in lateinamerikanischen wie in europäisch-nordamerikanischen Kontexten herauszuarbeiten. Dabei wurde in der Arbeitsgruppe davon ausgegangen, daß es neben relevanten Unterschieden zwischen gesellschaftlichen Prozessen in Europa bzw. Nordamerika und Lateinamerika hinsichtlich der wesentlichen Züge einer immer dynamischeren ökonomischen und technologischen Modernisierung auch viele Parallelen gibt. Vor dem Hintergrund dieser Fragestellung sollte das Anliegen der gesamten Tagung aufgegriffen werden, nämlich das Inkulturationsparadigma überhaupt „auf den Prüfstand" zu stellen. Im folgenden werden unter der Überschrift „Problemskizze" die kurzen, thesenartigen Gesprächsimpulse der Moderatoren wiedergeben. Daran anschließend wird eine systematisierende Zusammenfassung der wichtigsten Aspekte der Diskussion versucht, ohne damit den Anspruch eines Gesprächsprotokolls zu erheben. Dem Charakter der damals geführten offenen Diskussion entsprechend werden dabei eher Thesen zur Diskussion gestellt bzw. offene Fragen dokumentiert als fertige Lösungen und Antworten geboten.

II. Problemskizze und Diskussionsgrundlage: die Option für die Armen und die Inkulturation des Glaubens

Die Option für die Armen wurde in Lateinamerika Anfang der siebziger Jahre erstmals formuliert. Ihre Entdeckung ist das Ergebnis einer kreativen Konfrontation des theologischen Neuansatzes des Zweiten Vatikanischen Konzils (Berufung des Menschen, Dialog mit der Welt, Zeichen der Zeit, Bedeutung der Ortskirchen) mit einer bestimmten Situation Lateinamerikas (zunehmende Armut, Scheitern der „Entwicklung", Militärdiktaturen), in der die Botschaft des befreienden Gottes gar nicht anders verkündet werden konnte (und kann) denn als Frohe Botschaft für die materiell Armen und politisch Unterdrückten, weil Neutralität verdeckte Parteilichkeit für die Reichen und die Unterdrücker bedeutet hätte. Zeitlich geht die Formulierung dieser Option für die Armen der späteren Thematisierung der kultu-

rellen Entwicklung und der Problematik der Inkulturation voraus. Trotzdem ist die *Option für die Armen* selbst als ein Ergebnis eines Inkulturationsprozesses zu verstehen. Sie bedeutet eine eigenständige Rezeption theologischer Entwicklungen, die einen ihrer wichtigsten Impulse von den nordamerikanischen und europäischen Ortskirchen genommen hatten. Sie hat dabei jedoch die lateinamerikanischen Kirchen nicht aus ihrem Kontext herausgelöst, sondern überhaupt erst zur Entdeckung ihres spezifischen Kontextes geführt. Man muß sogar formulieren: Im Kontext sozialer Ungerechtigkeit und politischer Unterdrückung kann es gar keine andere Inkulturation des Evangeliums geben als eine Zuspitzung dieser Botschaft in Form einer Option für die Armen. Andernfalls könnte das Ergebnis dieses Inkulturationsprozesses nicht mehr mit dem Glauben an die befreiende Macht Gottes identisch sein.

Umgekehrt wird von der Option für die Armen her ein Prozeß der Inkulturation des Glaubens gefordert. Denn diese Option meint nicht oder nicht nur, den Armen zu helfen, sie zu unterstützen, ihnen eine Stimme zu leihen, sondern und vor allem, dafür zu arbeiten, daß sie selbst ihre Stimme erheben und das Wort ergreifen, um von ihrer eigenen Lebenswirklichkeit her den Glauben als das Projekt der Befreiung ihres Lebens zum Ausdruck zu bringen. Die Option für die Armen wäre mißverstanden, implizierte sie nicht die Forderung, daß die Armen selbst Subjekte ihrer Geschichte, ihrer historischen Projekte sein und selbst die „kulturelle Kontrolle" (*Guillermo Bonfil*) über ihre Entwicklung als wichtigstes Kriterium gelingender Inkulturation ausüben sollten.

Damit wird deutlich, daß es zwischen der Forderung nach Inkulturation des christlichen Glaubens und der Option für die Armen keinen Widerspruch zu geben braucht, auch wenn die Thematisierung der kulturellen Dimensionen des Verhältnisses von Glaube und gesellschaftlichen Veränderungen von einigen Akteuren als eine Strategie gegen die von der Theologie der Befreiung vermeintlich zu stark akzentuierten ökonomischen und politischen Dimensionen eingesetzt worden ist.

Die Option für die Armen steht im Dienst der Identitätsfindung (bzw. -bewahrung) und Subjektwerdung derer, die im Prozeß der Evangelisierung sich wieder als Menschen mit eigener Identität und Würde, mit eigener Geschichte und Zukunft verstehen und erfahren sollen[1]. Dies impliziert die Anerkennung ihrer traditionalen Kultur. Allerdings stellt sich zunehmend die Frage, in welchem Maße es autochthone, indigene Kulturen, die sich ihre eigene Identität und Authentie bewahrt haben, noch gibt. Oder sind nicht auch diese längst schon von Modernisierungsprozessen erfaßt, wie sich dies etwa am Prozeß einer zunehmenden Urbanisierung vieler Regionen Lateinamerikas studieren läßt? Um aus der Frage eine These zu ma-

1 Vgl. hierzu ausführlicher *Gerhard Kruip*, Kirche und Gesellschaft im Prozeß ethisch-historischer Selbstverständigung, Münster 1996.

chen: Gerade wenn man den derzeitigen Kontext kultureller Entwicklungen im Zuge von ökonomischen und technologischen Modernisierungsprozessen betrachtet, kann „Inkulturation" nicht mehr bedeuten, einen vorgestellten „Kern" der christlichen Botschaft in einen relativ abgegrenzten, von anderen unabhängigen, stabilen, „intakten" kulturellen Raum hineinzuübersetzen. Denn auch die als autochthon apostrophierten Kulturen sind von *Dekulturationsprozessen und Tradierungskrisen* erfaßt, die ihre Eigenständigkeit bedrohen oder längst überrollt haben. Das Evangelium in Kontexte zu inkulturieren, die bereits in Auflösung begriffen sind, bedeutet dann, das Inkulturationsparadigma zur Revitalisierung und künstlichen „Tradition" bereits erodierter kultureller Identitäten zu mißbrauchen, so daß es ihren Trägern gerade nicht möglich wird, als autonome Subjekte ein produktives, zukunftsfähiges und selbstbestimmtes Verhältnis zur Moderne zu entwikkeln.

Wenn es darum geht, die Prämissen des Inkulturationsprozesses auf den Prüfstand zu bringen und dabei vor allem das Verhältnis von Christentum und Moderne zu reflektieren, so ist nicht nur im Blick auf Lateinamerika, sondern auch im Blick auf Europa die Frage zu stellen, ob und wo es innerhalb des Christentums überhaupt schon hinreichend gelungen ist, die Moderne in das christliche Sinn- und kirchliche Organisationssystem zu inkulturieren. Wie steht es um die *Inkulturation der Moderne in das Christentum* sowohl europäischer wie auch lateinamerikanischer Prägung? Diese Frage ist einerseits hinsichtlich des ethisch-politischen Projektes der Moderne (Zentralkategorien: Mündigkeit und Gleichheit) zu diskutieren. Zum anderen ist zu erörtern, ob das technisch-industrielle Projekt der Moderne schon eine spezifisch theologische Hermeneutik und Kritik gefunden hat. Gerade diesem Komplex kommt für den Prozeß der Evangelisierung besondere Bedeutung zu. Er definiert weitgehend jene Akzeptanz- und Plausibilitätsbedingungen, unter denen heute mit und über das Evangelium kommuniziert wird. Erst dann lassen sich auch Antworten auf die Frage finden: Worin bestehen Kompatibilität, Widerständigkeit, kulturelle Produktivität und Innovationskraft des Evangeliums im Eingehen in die Moderne[2]?

Die Beantwortung dieser Frage gibt schließlich auch Auskunft über das künftige Profil einer *Identität des Christentums*, die über seine Inkulturation in moderne Lebenswelten entsteht. Die im bisherigen Verlauf dieses Bandes enthaltenen Statements über die Praxis und Verkündigung des Glaubens in den indigenen und afroamerikanischen Kulturen lassen erahnen, daß sich zumindest phasenweise eine „multiple" Identität herausbilden wird, d.h. es besteht ein Neben- und Ineinander traditionaler und christlicher Religiosität. Es wäre fatal, dies aus dogmatischen Gründen unterbinden zu wollen. Vielmehr ist hier der Testfall für die *Pluralitätsfähigkeit und Resonanzfähigkeit*

2 Vgl. hierzu ausführlicher *Hans-Joachim Höhn*, GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Moderne, Freiburg-Basel-Wien, 3. Aufl. 1996.

des Christentums gegeben. Der Aufbau einer zukunftsfähigen und zugleich herkunfts- bzw. geschichtsbewußten christlichen Identität hängt in Lateinamerika davon ab, ob das Christentum resonant dafür ist, was an Religiosität schon da, ehe das Christentum kommt. Damit ist keine Schmälerung eines genuin christlichen Profils zugunsten synkretistischer „Mischkulturen" verknüpft. Für die Wahrung des genuin Christlichen ist bereits zu einem guten Teil gesorgt, wenn sich Christen und Christinnen einig sind, die Option für die Armen bei der Wahrnehmung und Beeinflussung von Modernisierungsprozessen einzuklagen, d.h. wenn sie die Moderne aus der Perspektive der Modernisierungsverlierer analysieren, kritisieren und korrigieren.

III. Diskussion: Modernisierung - Identität - Zukunftsfähigkeit

Ein Teil der Diskussion kreiste um eine möglichst differenzierte Situationsanalyse der kulturellen Entwicklungen in Lateinamerika. Dabei war man sich weitgehend einig, daß auch dort den unseren in vielen Zügen vergleichbare, in ihren Auswirkungen häufig noch wesentlich problematischere Modernisierungsprozesse ablaufen. Besonders durch die massive Verstädterung und die durch materielle Notlagen erzwungene massenhafte Migration werden Menschen ihrer Herkünfte entwurzelt und sehr schnell und abrupt den Risiken moderner Gesellschaft ausgesetzt. Dies führt freilich nicht immer zu einem vollkommenen Bruch mit ihren traditionellen Milieus. Vielfach werden die Betroffenen sich ihrer kulturellen Identität sogar erst unter dem Druck der dominanten städtischen Kultur bewußt. Aber natürlich gelingt es unter diesem Druck nicht, die eigene Identität einfach zu bewahren. Es müssen Assimilationsprozesse stattfinden, deren Ergebnisse heute noch nicht eindeutig vorauszusagen sind. Dem Anschein nach handelt es sich eher um Dekulturationsprozesse als um konstruktive und lebensdienliche kulturelle Innovationen (positiv verstandene Synkretismen). Lateinamerika befindet sich offenbar in einer Phase des Übergangs zu einer „Massenkultur", an der mindestens achtzig Prozent der Bevölkerung partizipieren, ohne daß man wüßte, wie stark diese tatsächlich ihren Alltag und ihr Selbstverständnis prägt. Die Einflüsse des staatlichen Schulsystems, der Massenkonsum, das Fernsehen usw. scheinen keinen Platz mehr zu lassen für das Überleben autochthoner Kulturen, die allenfalls noch als Folklore oder Ausschmückungen von Werbespots auf den Bildschirmen einen Platz behaupten können.

Betrachtet man diese Prozesse aus der Perspektive der Armen, der Opfer der Modernisierung, so scheinen die Versuche, die eigenen partikularen Identitäten zu „schützen" und eigene traditionelle Kulturen zu revitalisieren, ein „Recht auf Originalität" einzuklagen. Sie erscheinen als Strategien einer nur zu verständlichen Selbstbehauptung, dem sich auch das Christentum von der Option für die Armen her solidarisch verpflichtet fühlen muß.

Aber genau dazu trägt ja auch eine an ihren eigenen ethisch-politischen Ansprüchen gemessene Moderne bei: das Recht auf ein eigenes Leben, eine eigene Biographie zu fordern und Möglichkeiten realer gesellschaftlicher Freiheiten dafür bereitzustellen. Das Inkulturationsparadigma darf nicht dazu führen, daß Minderheitengruppen auf bestimmte kulturelle Identitäten festgelegt, daß sie nochmals von außen hinsichtlich ihrer eigenen Kultur einer fremden Definitionsmacht unterworfen werden. Der vermeintliche Schutz durch die Wiederbelebung traditioneller Identitäten kann dann leicht zu einer Falle gerade für die Armen werden, die ja wie alle anderen auch die Chance bekommen müssen, nicht abseits der modernen Gesellschaft zu überleben, sondern die Moderne auch für sich selbst zu nutzen, von ihr zu profitieren. Auch autochthone Kulturen müssen lernen, ein „Bürgerschaftsrecht" in der modernen Gesellschaft für sich zu beanspruchen. Die Gruppen der Armen können gerade auch im Zuge der Modernisierungsprozesse Widerstandspotentiale entwickeln. Als ein Beispiel dafür wurden die Zapatisten genannt, die sich nicht einfach gegen die Moderne stellen, sondern eine ökonomisch „halbierte Moderne" anklagen und für sich und alle Entrechteten auch die andere Hälfte der Moderne (Menschenrechte, Rechtsstaatlichkeit, Demokratie) einklagen, letzteres sogar mit den eigenen indianischen Traditionen des Gemeinschaftslebens in Beziehung setzen können. Die Gefahr der Revitalisierungsversuche besteht darin, die von ihnen geprägten Menschen gerade nicht modernitätsfähig und pluralitätskompetent zu machen, so daß sie schließlich von einer übermächtigen Moderne doch überrollt, ihre Kulturen eingefroren und archiviert werden und ihre kreative Entwicklungsfähigkeit verlieren. Die Option für die Armen bedeutet in diesem Kontext offenbar die Aufgabe, sowohl Widerstand gegen wie in gewisser Weise gleichzeitig Motor der Modernisierung zu sein.

Ein historischer Blick auf die Länder der sogenannten „Dritten Welt" vermag zu zeigen, daß das Christentum wohl immer innerhalb solcher Modernisierungsprozesse eine ausgesprochen ambivalente Rolle gespielt hat. Vor allem in Afrika und Asien erscheint das Christentum als einer der wichtigsten Modernisierungsagenten und wird von den Vertretern dortiger Kulturen aus heutiger Sicht als Dekulturationsagent angeprangert. Die gesamte Entwicklungshilfe ist ein entscheidender Modernisierungsagent mit ambivalenten Folgen, so daß man sich durchaus fragen kann und soll, ob sie einen Fortschritt für die betroffenen Menschengruppen gebracht hat. Zugleich machen aber verschiedene Entwicklungen in den jungen Kirchen Lateinamerikas, Afrikas und Asiens darauf aufmerksam, daß das Christentum auch eine identitätsstiftende und befreiende Funktion einnehmen kann, die Mut macht und Selbstbewußtsein gibt für eine kreative, das Eigene aber eben nicht entwertende Auseinandersetzung mit der übermächtigen Moderne.

Im Vergleich zwischen den Situationen in Lateinamerika und Nordamerika bzw. Europa kann festgestellt werden, daß Modernisierung auch hier

vielfach „Dekulturation" bedeutet. An nachchristlichen Gesellschaften, die stark christlich geprägt waren, kann beobachtet werden, daß eine Dekulturierung früherer Formen der spezifischen Inkulturation des Christentums stattfindet, heute etwa in der Erosion traditioneller katholischer Milieus, die sich im 19. Jahrhundert herausgebildet haben. Inkulturation und Dekulturation sind also immer zusammen zu betrachten. Dekulturation bedeutet dabei nicht nur Verlust, sondern signalisiert den Bedarf und die Chance neuer Formen von Inkulturation, die der Gegenwart adäquater sind, etwa durch Inkulturation in den Sektor neuer sozialer Bewegungen über bestimmte, christlich motivierte gesellschaftspolitische Optionen. Dabei scheint der damalige Erfolg dieser spezifischen Inkulturationsformen für die heute notwendige Entwicklung von Alternativen eher hinderlich als förderlich zu sein.

Weltweit betrachtet wäre es jedoch ein Fehler, von einer je spezifischen Aufgabe der Inkulturation in verschiedenen Kontinenten zu sprechen. Vielmehr ist davon auszugehen, daß mit der Modernisierung ein äußerst wirkmächtiger und umfassender Prozeß der Globalisierung einhergeht, der durch eine starke Dominanz wirtschaftlicher Prozesse gekennzeichnet ist, welche durch das Ende des Ost-West-Gegensatzes noch verstärkt wurde. Auf der Seite der Opfer dieses Prozesses scheinen zunächst Erfahrungen von Ohnmacht und das Fehlen gangbarer Alternativen vorzuherrschen. Dies führt zu der Frage, wo die nötigen Ressourcen für eine andere Logik als die der Macht und der Expansion herkommen sollen. In der Diskussion bestand weitgehend Einigkeit darüber, daß diese Globalisierung irreversibel voranschreitet, daß man nicht mehr prinzipiell hinter sie zurückgehen kann und daß Handlungsmöglichkeiten nicht jenseits dieses Prozesses, sondern allenfalls innerhalb dieses Prozesses gegeben sind. Die weltweite Verbreitung von Konsumwaren, der weltweite Kommunikationsaustausch, die zunehmende Verflechtung auf dem Weltmarkt, all dies läßt sich nicht zurückdrehen. Auf der anderen Seite darf nicht der Eindruck erweckt werden, als sei diese Globalisierung ein übermächtiger, in sich geschlossener Prozeß, der überhaupt nicht gestaltbar wäre. Die Moderne erscheint andernfalls sinnlos zirkulär, als ein subjektloser Kreisverkehr, ein Strudel mit ständig wachsender Umlaufgeschwindigkeit, der selbstdestruktive Tendenzen hervorbringt, die immer wieder zu lokalen und globalen Krisenerscheinungen führen müssen. Indessen besteht aber durchaus auch die Chance einer Orientierung und des Gegensteuerns, wenn relevante Gruppen von Menschen die entsprechenden Widerstands- und Gestaltungspotentiale aufbringen, welch letztere sich freilich nicht in lokalen Initiativen erschöpfen dürfen, sondern auch die Reform und Ordnung globaler Strukturen in den Blick nehmen müssen.

Eine der entscheidenden weltweiten Konfliktlinien wird zukünftig in der Spannung zwischen der Globalisierung mit entsprechender Uniformisierungstendenz und dem Streben nach Bewahrung bzw. Revitalisierung par-

tikularer Identitäten liegen. Welche Rolle sollte dabei dem Christentum zukommen? Dies ist sicherlich eine schwierige Frage, zumal das Christentum von eben dieser Spannung auch selbst betroffen ist. Sicherlich darf vom christlichen Glauben her der Eindruck der Übermacht wirtschaftlicher Mechanismen nicht noch einmal verstärkt und legitimiert werden. Eine Inkulturation der Botschaft des Evangeliums in die sich globalisierende Moderne muß um der Menschen, ihrer Freiheit und ihrer Würde willen zur Verteidigung der Vielfalt von Kulturen und Identitäten führen und die jeweiligen Subjekte in ihrem Selbstbewußtsein so stärken, daß sie sich weder einfach der dominanten Massenkonsumkultur unterwerfen noch fundamentalistisch auf gegenmoderne Identitäten ideologisch bestehen. Die christliche Botschaft impliziert ein starkes Moment der Selbstachtung, die entscheidend ist für die Fähigkeit der Menschen, im Kontext moderner Gesellschaft eine sinnvolle und vernünftige, „postkonventionelle" Identität aufzubauen. Fehlende Selbstachtung ist nur zu oft Auslöser von Gewalt. Der Beitrag des Evangeliums zur modernen Kultur könnte unter anderem darin liegen, daß die Opfer der Modernisierung überhaupt wahrgenommen werden - oder besser noch: daß sie sich selbst zur Wahrnehmung bringen, indem der Glaube an einen befreienden Gott dazu beiträgt, ihre Ohnmacht zu überwinden und das Bestehende symbolisch und in effektivem politischen Handeln zu transzendieren. Die Aussage von Röm 13, die auch auf die „Herrschaft" der Modernisierungsprozesse anzuwenden wäre, daß nämlich alle Herrschaft von Gott kommt, würde sie nicht legitimieren, sie aber auch nicht dämonisieren, sondern ihr gegenüber die nötige Freiheit und Distanz erringen, die zur Unterscheidung zwischen dem Gott des Lebens und götzenähnlichen Allmachtsansprüchen befähigt.

Ansonsten versteckt sich hinter dem (neo-) liberalen Modell globaler Toleranz und der Achtung partikularer Kulturen lediglich ein neuer Zynismus. In der Vorherrschaft des ökonomischen Systems erinnert diese „Weltgesellschaft" an das römische Imperium, in dem die verschiedenen Religionen gleichwertig und gleich gültig nebeneinander her bestehen konnten, wenn nur der Primat des Kaisers anerkannt wurde. Die vielen verschiedenen Religionen konnten dann dem Imperium nicht mehr gefährlich werden. Vielleicht ist der heutige Boom des Redens von Multikulturalität ein Reflex einer ähnlichen Situation: angesichts fortschreitender funktionaler Differenzierung sind es nicht mehr Weltanschauungen und Religionen, die das Ganze zusammenhalten. Sie scheinen in gewisser Weise überflüssig und für das Funktionieren des Systems irrelevant geworden zu sein, solange der Primat der Ökonomie nicht angezweifelt wird. Wo aber kann in diesem Kontext - ähnlich wie im spätrömischen Reich - das Christentum seine Widerstandspotentiale entfalten? Sicherlich nicht durch den bloß behaupteten Anspruch der Exklusivität. Notwendig scheint vielmehr eine eigene theologische Hermeneutik der Moderne, die es ermöglicht, in den selbstdestruktiven Tendenzen der Logik der Macht und der Logik der Expansion Chancen der

Korrektur zu entdecken und eine multiple Öffentlichkeit, die globale Zivilgesellschaft, die weltweit vernetzten neuen sozialen Bewegungen, nicht zuletzt natürlich auch die noch vorhandenen Reste autochthoner Kulturen als Felder und Potentiale neuer und innovativ zu bewältigender Inkulturationsaufgaben zu erkennen. Diese neuen Inkulturationsprojekte des Evangeliums müssen dann freilich über bisher gekannte klassische Formen christlichen Lebens hinausgehen. Dies würde auch eine Veränderung der Tagesordnung des praktischen Christentums hierzulande implizieren. Lokale soziale Probleme der Menschen vor Ort und globale Vernetzungen müßten das Leben unserer Gemeinden bestimmen. Dann könnte davon gesprochen worden, daß die Herausforderung einer Inkulturation des Evangeliums in die Moderne auch im Blick auf die Opfer von Modernisierung wahrgenommen würde.