

Juan Carlos Scannone

## Der Streit um die Moderne in der nordatlantischen Welt und in der Dritten Welt

Die Auseinandersetzung über die Moderne und Postmoderne in Europa und Nordamerika hat lebendige Wirkungen in der Dritten Welt, wo die Notwendigkeit der wissenschaftlich-technischen, politischen und kulturellen Modernisierung mit der Frage nach der Gerechtigkeit und der Identität der Völker aufeinandertrifft.

Um das Thema zu behandeln, erläutere ich zuerst, was ich unter der Moderne verstehe und charakterisiere die wichtigsten Positionen in dieser aktuellen nordatlantischen Debatte. Danach werde ich in einem zweiten Schritt das Problem aus der Sicht der Dritten Welt, mit besonderem Bezug zu Lateinamerika, betrachten. Damit entwickle ich Wege, um auf die dargelegten Fragestellungen zu antworten.

### 1. Das Konzept der Moderne und die Auseinandersetzung mit ihr

Die Moderne als historisch-kulturelle Bewegung zeichnet sich durch vier, in ihrer Entstehung und Entwicklung nicht immer gleichzeitige moderne Revolutionen aus: die wissenschaftliche, die politische, die kulturelle und die technische<sup>1</sup>.

Die *wissenschaftliche* Revolution bricht mit dem symbolischen Verstehen der Welt, um sie als selbstreguliert zu betrachten. Der Mensch ist nicht mehr ihr Vermittler, sondern derjenige, der die Gesetze der Welt erforscht und sie durch seine eigene Tätigkeit verändert. Die *politische* Revolution bricht mit den wichtigsten Privilegien einer hierarchischen Ständegesellschaft, um sie durch ein funktionales Gesellschaftsverständnis und die repräsentative Demokratie mit ihren formalen Verfahrensweisen zu ersetzen. Die *kulturelle* Revolution beruht auf der Aufklärung, die von Kant als das Erwachsensein der

Menschheit (Vernunft und Freiheit) ohne die Vormundschaft äußerer Autoritäten bestimmt wurde. Die *technische* Revolution ersetzt die agrarisch-handwerkliche Arbeit und die Werkzeuge nach Maß der Menschen durch die industrielle und postindustrielle Arbeit mit ihrer wachsenden Abstraktion vom menschlichen Faktor und seine Ersetzung durch die Technostruktur — angefangen von der Manufaktur über die Dampfmaschine und die Industrieanlagen bis zu den neuen Informations- und Robotertechnologien.

Die Aufklärung hat die gemeinsamen Züge dieser Revolutionen erläutert; dazu gehören zum Beispiel: 1. die Zentralisierung auf die *kritische und säkulare Vernunft*; 2. die *Selbstvermittlung*<sup>2</sup> sowohl der Vernunft selbst (Selbstgegebenheit, reflexiver Charakter) und der menschlichen Freiheit (Autonomie und Selbstverwirklichung) als auch der Welt in ihrer selbstregulierten Globalität und in der komplexen immanenten Differenzierung ihrer Subsysteme; 3. der *Formalismus* (Mathematisierung, Dialektisierung, Funktionalisierung, Strukturalismus, Informatisierung).

Nun ja, die so verstandene Moderne steckt in einer Krise. Unter den qualifiziertesten Interpreten besteht ein mehr oder minder allgemeiner Konsens nicht nur über die Tatsache der Krise, sondern auch darüber, daß eine bestimmte Art, die Vernunft und die Subjektivität zu verstehen, überwunden worden ist. Nach einer ersten Etappe der Vorherrschaft einer bloß analytischen, formalen, linearen und instrumentellen Vernunft im achzehnten Jahrhundert gewann im neunzehnten Jahrhundert die systematische (sowohl dialektische als auch funktionalistische) Form derselben Rationalität die Oberhand, die so immer totalisierender, bisweilen sogar totalitär wurde. Ihre Auswirkungen erreichten ihren Höhepunkt in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, als diese Rationalität in allen gesellschaftlichen und kulturellen Dimensionen an ihre Grenzen stieß.<sup>3</sup> Am radikalsten zeigt sich dies wahrscheinlich in der Wissenschaft und Wissenschaftstheorie mit dem Verzicht auf eine einheitliche und totale Wissenschaft und auf absolute Rechtfertigungen, Grundlegungen und/oder Verifikationen. So endet die szientistische Ideologisierung.

Ein anderes, deutlicher sichtbares Zeichen derselben Krise ergab sich durch den Zusam-

menbruch der verschiedenen totalisierenden philosophischen und der totalitären politischen Systeme und der Ideologien und Utopien, die sie stützten; man stellte jede Absolutierung der Vernunft — sowohl der instrumentellen als auch der dialektischen — in Frage. Aber noch deutlicher wird diese Krise heute durch die wachsende ökologische und menschliche Zerstörung und die Erfahrung der Grenzen von — angeblich unbegrenztem — Fortschritt und materieller Entwicklung. So kann man philosophisch vom «Ende der Neuzeit» (Romano Guardini) sprechen und von der «Überwindung der Philosophie der Subjektivität» (Martin Heidegger), die verstanden wurde vom (individuellen, transzendentalen oder kollektiven) Ich und aus einem Bewußtsein, das den anderen — und die anderen — in einem Besitz- und Herrschaftsverhältnis nur als Objekte verstand.

Für manche betrifft die Krise nur die kulturelle Moderne oder nur einige ihrer Aspekte; für andere handelt es sich nur um die Krise *einer* Art, die Moderne und die oben aufgezählten modernen Revolutionen zu verstehen und zu leben, während sie das Projekt der Moderne selbst für bislang unvollendet halten. Wieder andere ziehen es dagegen vor, von der Postmoderne zu sprechen, obwohl sie diese unterschiedlich verstehen: als Radikalisierung der Moderne oder als ihre einmal positive ein anderes Mal negative Überwindung. So kann man in dieser Auseinandersetzung mindestens drei einander widersprechende Positionen unterscheiden: erstens die neokonservative, zweitens die postmoderne und drittens die Position der kritischen Theorie und der kommunikativen Rationalität<sup>4</sup>.

1.1 Die *neokonservative* Position (zum Beispiel von Daniel Bell) bestätigt wieder die Gültigkeit der funktionalen Rationalität und der kapitalistischen Logik, die die wissenschaftlich-technische und die technisch-ökonomische Produktion antreiben. Gerade diesen seien die Fortschritte der Moderne zu verdanken, und sie basierten auf Werten wie ökonomischer Rationalisierung, Disziplin, Effektivität und Aufschub der unmittelbaren Lustbefriedigung zugunsten zukünftiger Ziele. Die Krise sei dagegen durch die kulturelle Moderne, sowohl durch den hyperkritischen und libertären Geist als auch durch die (moderne und postmoderne) übertriebene Betonung des Ästhetisch-Expressiven verursacht. Dies manifestiere sich in individualisti-

scher Experimentierfreude, in der Suche nach unmittelbarem Genuß und in der Versuchung, Selbstverwirklichung und Authentizität ohne normative Regeln zu erreichen.

Die neokonservative Position begreift aber nicht die strukturellen Verbindungen zwischen den von ihr kritisierten kulturellen Phänomenen und der kapitalistischen Logik des sich selbst regelnden und selbstregulierten Marktes, die sie akzeptiert. Sie versteht nicht, daß die offensichtliche Konsequenz dieser Logik eine individualistische, hedonistische und konsumistische Gesellschaft ist, die bis zum praktischen Nihilismus der Drogensucht führt. Außerdem enthält diese einfache und schlichte Ablehnung der kulturellen Moderne die Gefahr des Rückschritts zu einer äußerlichen und heteronomen Normativität und einer unbeweglichen und ahistorischen Rationalität, ohne all das Wertvolle des — der Aufklärung eigenen — kritischen, autonomen und kreativen Geistes aufgenommen zu haben. Manchmal geht der Neokonservatismus sogar so weit, unkritisch das «Ende der Geschichte» (Francis Fukuyama) als das Ende der Ideologien zu proklamieren, ohne allerdings zu erklären, daß sich hinter dieser Behauptung selbst die neoliberale Ideologie versteckt.

Leider favorisieren heute auch einige konservative Positionen unter Christen dieses Spiel. Sie neigen dazu, naiv die spätkapitalistische Gesellschaft zu billigen und gleichzeitig die Aufklärung global abzulehnen, ohne in beiden das humanisierende von dem reduktionistischen Potential zu unterscheiden.

1.2 Angesichts des Scheiterns der einheitlichen und totalisierenden Systeme und der großen ideologischen Bezugssysteme, die sie rechtfertigten, entwickelt die *Postmoderne* eine Wertschätzung für die Differenz, den Pluralismus, die Relativierung, die Dekonstruktion, den Zwist und das Unterscheidende (Jean-François Lyotard). Grundlage ist die ästhetische Erfahrung der Inkommensurabilität der Stile, der gegenseitigen Unvereinbarkeit von Sprachspielen und Lebensformen und dem unmittelbaren Genuß dessen, was einfach geschieht. Dies ist ein Nihilismus, aber ein von Nietzsche inspirierter positiver Nihilismus. Sein Satz: «an den Abgründen tanzen»<sup>5</sup>, kann diese Haltung beschreiben: Es handelt sich um einen *Abgrund*, weil der «Gott der Metaphysik» gestorben ist und mit ihm jeder Versuch einer transparenten, absoluten und tota-

len Grundlegung; aber *man tanzt* vor der ethischen und ästhetischen Befreiung neuer Möglichkeiten. Man widerruft zwar nicht das moderne Erbe der kritischen Vernunft, aber es handelt sich um ein hinfalliges Denken (Gianni Vattimo), um eine Rationalität, die vielfältig und irreduzibel heteronom ist, die mehrdeutig bleibt und unfähig, auf sich selbst zu reflektieren, und deren Verbindungslinien kein festgefügt System bilden können, da die einzelnen Teile weder wirklich zusammenpassen noch untereinander hierarchisch geordnet sind.

Zudem existieren christliche Versuche, sich «jenseits der säkularen Vernunft» und natürlich jenseits der Moderne zu begeben (J. Milbank) — und zwar ohne vormoderne integralistische Nostalgien, sondern schon vorgerückt zu einer integralistischen Postmoderne<sup>6</sup>. Für sie liegt, wie für Heidegger, die Quintessenz der Moderne in dem Willen zur Macht und daher in einem Metasystem der Gewalt. Aber trotz ihrer Kritik an den großen mythischen und ideologischen Erzählungen kehren auch die mehr oder minder von Nietzsche inspirierten postmodernen Nihilisten mitsamt ihrem Nihilismus zu dem ursprünglichen Mythos der originären Gewalt zurück. Als wahrhaftige Postmoderne widersetzten sie sich der Ursprungserzählung des Christentums von der ungeschuldeten Schöpfung aus Liebe, der entsprechenden, in einer — durch den Primat des Friedens bestimmten — Praxis fundierten Ethik sowie einer Ontologie der Differenz, die nicht dialektisch von der Opposition und der Negation her (Jacques Derrida) oder positiv, aber konfliktiv (Gilles Deleuze) verstanden wird, sondern von einer sozialen Beziehung der positiven Andersheit, der Unterscheidung in einer Gemeinschaft der Analogie und der freien Gegenseitigkeit ausgeht.

1.3 Die *kritische Theorie* (Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel) bestätigt, daß das Projekt der Moderne — wie es von der Aufklärung entworfen wurde — noch unvollendet ist, aber genügend utopische Reserven hat, um sich zu verwirklichen. Mit Max Weber anerkennt sie die Ausdifferenzierung und Autonomisierung der verschiedenen sozialen und kulturellen Bereiche als einen wichtigen Vorteil der Moderne; aber sie weist die Auflösung der Vernunft in die Vieldeutigkeit und Undurchsichtigkeit und ihrer Einheit in die bloße Differenz zurück. Gerade in der Vielfalt der Sprachspiele und Lebens-

formen muß man die Einheit der Vernunft zwischen den miteinander unvereinbaren Bereichen der instrumentellen (wissenschaftlichen und technischen), der normativen (ethischen und politischen) und der ästhetischen Rationalität wiederfinden.

Nach der linguistischen Wendung und der sich daraus ergebenden Überwindung der Philosophie des *Ichs* und des Bewußtseins muß die besagte Einheit im kommunikativen Handeln und in der kommunikativen Vernunft (Habermas) sowie in der (ideellen und realen) Kommunikationsgemeinschaft gesucht werden. Für Habermas wurzelt die Aufgliederung der gemeinsamen Metasprache in verschiedene Fachsprachen in der natürlichen Sprache der Lebenswelt, so daß es möglich ist, «in der Sprache eine schwache, vorübergehende Einheit der Vernunft» zu finden<sup>7</sup>. Für Apel ergibt sich ein transzendentes Sprachspiel in und jenseits der verschiedenen «empirischen» Sprachspiele<sup>8</sup>.

So erlaubt die kommunikative Vernunft die Überwindung der «Kolonisierung der Lebenswelt» (Habermas) durch das ökonomische System (den Markt) und durch das politisch-administrative System (die Bürokratie) ohne die moderne Differenzierung der Dimensionen und Sprachen oder die — wenn auch provisorische und fehlbare — Einheit der Vernunft aufzugeben. Denn jeder Gesprächsteilnehmer vertritt in jeder Art von Sprache den Anspruch auf die Gültigkeit seiner Worte.

Auf diese Weise versteht man auch wieder die eigene Selbstvermittlung der Moderne: Nicht mit dem Schlüssel des Ichs und des Bewußtseins, sondern mit dem Schlüssel der Kommunikationsgemeinschaft und des signifikanten Sprechens und Handelns, deren Sinn im wesentlichen sozial und öffentlich ist.

Nach meiner Auffassung führt ein tiefer gehendes Verständnis von Gemeinschaft, Kommunikation, Sprache sowie kommunikativer Vernunft und Aktion dazu, die Frage nach dem aufklärerischen Konzept der Selbstvermittlung grundlegend neu zu stellen. Wenn wir sie ausgehend von der Gemeinschaft und Kommunikation neu überdenken, erkennen wir, daß sich das «Selbst» vor allem im anderen entdeckt, lebt und denkt, in einem Verhältnis der ethischen Andersheit und Transzendenz (Emmanuel Levinas). Und diese Radikalisierung führt zur Überwindung eines zu engen Verständnisses der

kommunikativen Vernunft als einer vor allem argumentativen, diskursiven und formalen (bei Habermas aufgrund des Gebrauchs von formalen Verfahren zur Konsenssuche; bei Apel in a priori transzendentalen Formen).

## 2. *Moderne und Modernisierung in der Dritten Welt*

Die Auseinandersetzung über die Moderne hat ihre speziellen und konfliktreichsten Charakteristika in der Dritten Welt, denn diese betrachtet sie von außen. Nach ihrem Anfang in Griechenland ist die Geschichte der Vernunft Teil des sogenannten Okzidents. Trotzdem befindet sich die Dritte Welt in einem breiten Prozeß der Modernisierung.

Die Erfahrung hat gezeigt, daß moderne Wissenschaft und Technik, wenn man sie nicht nur für sich selbst, sondern mit ihren sozialen und kulturellen Wirkungen betrachtet, keine neutralen Instrumente sind, die man den Kulturen anpassen kann, ohne diese selbst tiefgreifend zu verändern; Wissenschaft und Technik haben eine eigene sozio-kulturelle Logik, die einen Bruch mit dem mythischen Verständnis der Welt voraussetzt. Paul Ricoeur hat die Bedrohung und die Infragestellung aufgezeigt, die die moderne universale Zivilisation für die nationalen Kulturen und ihre ethisch-mythischen Kerne bedeutet<sup>9</sup>. Und neben anderen hat Ladrière die Veränderung von Haltungen und Horizonten, die sich durch Wissenschaft und Technik in anderen kulturellen Bereichen wie der Ethik oder der Ästhetik ergeben, sowie die daraus folgenden Herausforderungen für die Kulturen untersucht<sup>10</sup>.

Zu all dem kommt noch hinzu, daß die kulturelle Transformation innerhalb eines historischen Prozesses stattfindet, der durch Konflikte, den Imperialismus, die Unterdrückung und die Abhängigkeit geprägt ist. In diesem Zusammenhang wird die Moderne als Ideologie eingesetzt: sowohl als Vorwand und Instrument der Herrschaft als auch als Waffe und Ziel des Gegenangriffs. Dies verschlimmert sich noch dadurch, daß wir den Willen zur Macht als grundlegende Ethik der Moderne festgestellt haben oder mindestens als die Form, die bis heute vorherrschend war — und sich nun in einer Krise befindet. So konnte man das «ich erobere» des Kolonialismus (Enrique Dussel) mit den modernen

«ego cogito» und «ich arbeite» parallel setzen, da sie alle auf einem Subjekt-Objekt-Herrschaftsverhältnis beruhen. Die Auslandsschulden, die ungerechten Zinsen der internationalen Finanzorganisationen, die Verschlechterung der *terms of trade* etc. sind aktuelle Versionen des Imperialismus und der daraus folgenden Vergrößerung der Kluft zwischen Armen und Reichen, zwischen Überentwickelten und Unterentwickelten.

Tatsächlich wurden und werden nicht nur der Markt und einige technologische (zum Beispiel militärische) Erneuerungen, sondern auch andere moderne Werte, wie die Wissenschaft und die Technologie selbst, die Demokratie und selbst die Aufklärung, als ideologische Instrumente zur Beherrschung, Unterdrückung und/oder Marginalisierung der Dritten Welt verwandt. In Lateinamerika wurde die Gegenüberstellung «Zivilisation oder Barbarei» zur Verschleierung der entfremdenden Mißachtung der eigenen Kulturen bemüht.

In der Dritten Welt wurde die Auseinandersetzung praktisch seit ihrem Anfang als Auseinandersetzung zwischen Positionen der naiven Anerkennung und einer vollständigen Zurückweisung der ganzen Moderne geführt. Dazwischen befinden sich diejenigen, die die fruchtbare Anerkennung der modernen (wissenschaftlichen, technischen, ökonomischen, juristischen) Instrumente von der kulturellen Veränderung, die sie mit sich bringen, zu trennen versuchen. Außerdem gibt es häufig den schweigenden kulturellen Widerstand des Volkes.

Angesichts der bedrohten nationalen Identität zeichnen sich gewöhnlich zwei Strategien ab: die fundamentalistische und die revolutionäre. Beide appellieren an die Tradition, die sie — mit der Neigung, sie in eine der, auch als Ideologie interpretierte, Moderne entgegengesetzte Ideologie zu verwandeln — neu interpretieren, neu schaffen und manchmal sogar erfinden. Der Fundamentalismus ideologisiert die Tradition als Waffe gegen das Ausländische und Fremde; häufig versieht er sich mit einem ahistorischen Verständnis der eigenen Religion (wie zum Beispiel beim islamischen Fundamentalismus). Die revolutionäre Position versucht dagegen zu erreichen, daß die alte Kultur der Moderne beitrifft. Daher ideologisiert auch sie beide und paßt sie dem realen Nord-Süd-Konflikt und dem notwendigen Kampf gegen die Strukturen der

Unterdrückung an. Es gehe darum, einer Moderne in Gleichheit beizutreten, ohne dabei die alte Kultur und das Modell der westlichen Moderne, nach dem sie streben, grundlegend zu verändern.

Die gegenwärtige nordatlantische Auseinandersetzung über die Moderne — die mit anderen Protagonisten, aber analogen Formen ebenfalls in der Dritten Welt geführt wurde — kann dazu dienen, daß über Wirklichkeiten, Praktiken und Vorschläge der Dritten Welt reflektiert wird. Die neokonservative Position wiederholt sich unverändert in den verschiedenen Bereichen, so daß die oben angeführte Kritik auch für ihre Position in der Dritten Welt gilt. Die Infragestellung ist aus der Dritten Welt aufgrund der durch die kapitalistische Klassengesellschaft und ihre internationale Ausbreitung verursachte strukturelle Ungerechtigkeit sogar noch radikaler.

Die Kritik der Postmoderne am Logozentrismus und am Totalitarismus der Vernunft und ihre entschiedene Option für Pluralität und Differenz erlauben es der Dritten Welt, sich vom Eurozentrismus oder jedem anderen mehr oder minder repressiven Zentrismus zu befreien und innerhalb der pluralen Rationalität die eigene Differenz und weisheitliche Rationalität wiederzuerkennen. Außerdem verbinden sich die postmoderne Wertschätzung des Spielerischen und Ästhetischen, die Kritik an jeder zwanghaften Vereinheitlichung, die Anerkennung des Zwistes, die Achtung der Zwischentöne, die Schätzung der Querverbindungen etc. mit dem Respekt vor der unbeugsamen Alterität der Völker und ihrer eigenen kulturellen Sprachspiele. Sie stimmen mit kulturellen Werten der Dritten Welt und ihrem Wunsch überein, die eigenen Möglichkeiten phantasievoll und kreativ zu befreien. Aber auf der anderen Seite bedrohen nihilistische Mehrdeutigkeit, Pluralität und Dekonstruktion die den Völkern eigenen Bedingungen des gemeinschaftlichen Subjektseins, ihre Fähigkeit zur kollektiven Hoffnung und Aktion und die ethisch-mythischen Kerne ihrer Kulturen.

Die kommunikative Vernunft scheint auf den Sinn für Gemeinschaft, Solidarität, Gegenseitigkeit und Unentgeltlichkeit, der viele der bedrohten Kulturen charakterisiert, zu antworten, indem sie ihn zusammenbringt mit der modernen Differenzierung der kulturellen Bereiche innerhalb der pluralen Einheit und der nicht

festgelegten Vernunft. Daher kritisiert man die Kolonisierung der Lebenswelt durch die modernen Subsysteme, während sie gleichzeitig anerkannt werden und verändert werden sollen.

Daher muß die Vernunft — nach meiner, oben schon angedeuteten Meinung — weiter und radikaler verstanden werden als in der kritischen Theorie, und auch die weisheitliche und symbolische Rationalität aufnehmen. Dahin kehrt man, nach der Kritik und der Differenzierung der autonomen Dimensionen des Handelns, in einer «zweiten Naivität» (Paul Ricoeur) zurück. So versteht man das Ich wieder durch das Wir (die Kommunikationsgemeinschaft) und so ist es auch möglich, die wissenschaftliche Rationalität durch eine weisheitliche «zweite» Rationalität und das analytische, transzendente und/oder dialektische Verständnis aus dem postkritisch wiederverstandenen Symbol neu zu situieren. Dafür ist es unerlässlich, daß der symbolische Raum der Kulturen, die die Moderne aufnehmen, so wiederhergestellt wird, daß sie sich selbst und die Moderne verändern.

Die Modernisierung erscheint für die Dritte Welt nicht nur notwendig, sondern unumgänglich. Aber alles hängt ab von dem *wie*. Weiter oben wurden schon die entfremdenden modernisierenden Haltungen kritisiert, die nicht die eigene Vergangenheit beachten oder diese ideologisieren. Nach Jeannière besteht der Übergang in die Moderne nicht darin, «reinen Tisch mit der Vergangenheit zu machen, um in die Eintönigkeit einer universalisierten westlichen Kultur einzumünden. Es geht vielmehr darum, daß jeder einzelne seine Vergangenheit so übernimmt, daß die Traditionen weder zu einer Blockade noch zu einem Ideal werden, sondern zum Ausgangspunkt für eine Zukunft, die von derjenigen der anderen genauso verschieden ist wie jede kulturelle Vergangenheit.»<sup>11</sup> Japan könnte als Beispiel dienen.

Es handelt sich dabei nicht nur um eine Idealvorstellung, sondern um entstehende Wirklichkeiten, die aufgespürt und unterschieden werden müssen. Die Geschichte Lateinamerikas enthält neben verschiedenen mehr oder minder gescheiterten Modernisierungsversuchen (positivistische, populistische, von der Entwicklungsideologie geprägte etc.) auch einige «lebendige Synthesen» zwischen traditionellen Kulturen und modernen Werten (Emanzipation, Ver-

fassung, allgemeine Bildung, allgemeines Stimmrecht, soziale Rechte, Industrialisierung, Syndikalismus etc.). Gegenwärtig wird sogar von einer unter den lateinamerikanischen Armen «entstehenden Moderne» gesprochen (Clodovis Boff<sup>12</sup>). Dort entwickelt sich eine neue Synthese zwischen weisheitlicher Volkskultur und Moderne, die beide aus sich heraus verändert. Ich beziehe mich auf den «neuen Basis-kommunitarismus»<sup>13</sup>, der sich auf verschiedenen kulturellen Ebenen offenbart: auf der religiösen mit den kirchlichen Basisgemeinden, Bibelkreisen und Gebetsgruppen; auf der sozialen Ebene mit verschiedenen freien Volksorganisationen und multisektoralen Bewegungen; auf der ökonomischen Ebene mit der solidarischen populären Ökonomie (Unternehmen, die den Arbeitern gehören, Kooperativen, Arbeitswerkstätten)<sup>14</sup>; auf der kulturellen Ebene mit «modernen» populären Initiativen wie zum Beispiel Stadtteileradiosendern. Das Neue besteht in der Verbindung von traditionellen Werten (Gemeinschaft, Solidarität, Unentgeltlichkeit, weisheitlicher und religiöser Sinn) mit modernen

Elementen: historische Praxis, Rationalität, Effektivität; ökonomisch effiziente und selbstbestimmte Formen, in denen der Faktor «Gemeinschaft» eine neue, von der des Marktes und des Staates unterschiedene Logik entwickelt; politischer Pluralismus, funktionale Leitungsrollen, neue Arten des Umgangs mit Autorität und partizipativer und solidarischer Organisation; auf religiösem Gebiet: Erneuerung der Volksfrömmigkeit durch den Kontakt mit dem geschriebenen Wort Gottes und mit sozialem und politischem Bewußtsein und Praxis.

So scheint aus der sozialen und kulturellen Kreativität des lateinamerikanischen Volkes und den modernen Eliten, die aus ihm wachsen oder sich in es integrieren, eine neue kulturelle Synthese zu entstehen. Ich glaube, daß ähnliches auch in anderen Teilen der Dritten Welt geschieht.

Die lebendige Synthese zwischen der schön bestehenden Moderne und der entstehenden Volkskultur, wie sie sich in Lateinamerika andeutet, ist eine eigenständige Antwort aus der Praxis auf die gegenwärtige Auseinandersetzung über die Moderne.

<sup>1</sup> Vgl. A. Jeannière, Qu'est-ce que c'est la modernité, in: *Études* 373 (1990) 499-510.

<sup>2</sup> Vgl. zur Selbstvermittlung Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt/M. 1985) 400ff.

<sup>3</sup> Über die verschiedenen Etappen der modernen Gesellschaft siehe Peter Hünermann, *Technische Gesellschaft und Kirche*, in: *Theologische Quartalschrift* 163 (1983) 284-303.

<sup>4</sup> Vgl. Jürgen Habermas, *Kleine politische Schriften IV* (Frankfurt/M. 1981) 462ff.

<sup>5</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe V/2* (Berlin/New York 1973) 265.

<sup>6</sup> Vgl. zum Beispiel J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* (Oxford 1990). Siehe dazu den hervorragenden Kommentar von H. Lima Vaz, *Além da Modernidade*, in: *Síntese Nova Fase* 18 (1991) 241-254.

<sup>7</sup> Vergleiche Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken* (Frankfurt/M. 1988) 155.

<sup>8</sup> Vergleiche Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie II* (Frankfurt/M. 1976) 245-263.

<sup>9</sup> Vergleiche Paul Ricoeur, *Civilisation universelle et cultures nationales*, in: *Histoire et Vérité* (Paris 1964) 286-300.

<sup>10</sup> Vgl. J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures* (Paris 1977).

<sup>11</sup> Vgl. A. Jeannière, *Les fins du monde* (Paris 1987) 130.

<sup>12</sup> Vgl. Clodovis Boff, *Para onde irá a Igreja na América Latina?*, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 50 (1990) 282. Siehe auch Pedro Trigo, *Evangelización del Cristianismo en los barrios de América Latina*, in: *Revista Latinoamericana de Teología* 6 (1989) 89-113; Joseph Comblin, *Evangeliza-*

*ción y cultura. La cultura de los pobres*, Beilage in: *Pastoral Popular* 195 (1985).

<sup>13</sup> Vgl. D. García Delgado, *Las contradicciones culturales de los proyectos de modernización en los 80*, in: *Le monde diplomatique* (lateinamerikanische Ausgabe) Nr. 27 u. 28 (1989) 15f u. 17f. Siehe auch meinen Artikel: *Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales*, in: *Stromata* 47 (1991) 145-192.

<sup>14</sup> Siehe die Bücher von L. Razeto, besonders: *Economía popular de solidaridad y mercado democrático*, 3 Bde., Santiago de Chile 1984/1986/1988.

Aus dem Spanischen übersetzt von Damian van Melis

#### JUAN CARLOS SCANNONE SJ

Jesuit, 1931 in Buenos Aires geboren; theologisches Lizentiat an der Universität Innsbruck; Promotion in Philosophie an der Universität München, stellvertretender Rektor der theologischen und philosophischen Fakultäten San Miguel, Argentinien. Gastprofessuren an den Universitäten Frankfurt a.M. und Salzburg, an der Hochschule für Philosophie in München und der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt a.M. Einige seiner Veröffentlichungen: *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels* (Freiburg/München 1968); *Teología de la liberación y praxis popular* (Salamanca 1976); *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia* (Madrid/Buenos Aires 1987); *Evangelización, cultura y teología latinoamericana* (Buenos Aires 1990); *Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika* (Düsseldorf 1992). Anschrift: Colegio Máximo de San José, Av. Mitre 3226-1663 San Miguel, Buenos Aires, Argentinien.