

¹ Harijans ist der Name, den Mahatma Gandhi der Kaste der Unberührbaren gab. Er bedeutet «Kinder Gottes». Mussali sind Hindus niederer Kaste, die den Islam angenommen haben.

² Das Shariat-Gesetz ist ein Gesetz, kraft dessen alle existierenden Gesetze, die Wirtschaft, die Institutionen der Bildung und der Massenkommunikation islamisiert werden. Vgl. auch: C. und C. Amjad-Ali, The Shariat Act and the Democratic Process, in: Studies in Interreligious Dialogue (3/1993/1)28-47.

³ In Sahiwal wurde zum Beispiel ein blindes Mädchen von einem reichen Mann vergewaltigt. Der Mann wurde auf Kautio n freigelassen, während das Mädchen zum Tod durch Steinigung verurteilt wurde. Aktivistinnen der Frauenbewegung gingen auf die Straße, machten den Fall öffentlich bekannt und verhinderten die Ausführung des Urteilspruches.

⁴ Die Jamaat Islami ist eine ultra-orthodoxe, gut organisierte und politisch aktive Gruppe, die von Maulana Mahdoodi gegründet wurde.

⁵ Shia beschreibt die Gruppe im Islam, die ihren Ursprung von «der Partei Alis», des Schwiegersohns des Propheten, herleitet.

⁶ Einige Gruppen der Frauenbewegung sind: WAF (Frauenaktionsforum), WAR (Krieg gegen Vergewaltigung), ASR (Angewandte sozio-ökonomische Forschung) und Shirkatgah (Dokumentation der Frauen).

⁷ Die Ahmadis sind eine Sekte des neunzehnten Jahrhunderts, die von Mirza Gulam Ahmed gegründet wurde und von orthodoxen Muslimen als häretisch angesehen wird, da sie glauben, daß Mirza der letzte Prophet sei.

⁸ Für eine detaillierte Beschreibung dieser Ereignisse vgl. B. Mendes, Looking Back at the ID Card Issue, in: FOCUS Supplement 93/1, 13-17.

⁹ Vgl. J. Hoeberichts/ P. Yusaf, The Psalms and the Punjabi God Experience, in: FOCUS 1982/2, 75-86.

¹⁰ C. McVey OP, Being Dominican in Pakistan, in: Newsletter, Dominican Family in Pakistan, (Mai 1993/1) 11f.

Aus dem Englischen übers. von Wolf-Elmar Schmidt M.A.

MARIAM FRANCIS

Lehrerin; seit 1979 Mitarbeiterin am Pastoral Institute Multan; seit 1991 Mitglied von EATWOT und aktiv im christlich-muslimischen Dialog und in Frauen betreffenden Fragen. Anschrift: Pastoral Institute, P.O.Box 288, Multan 60000, Pakistan.

Fernando Castillo

Christentum und Inkulturation in Latein- amerika

Das theologische und pastorale Interesse an dem Verhältnis zwischen Evangelisierung und Kultur ist in Lateinamerika verhältnismäßig neu. Wir werden sehen, daß dieses Problem aber trotzdem seit Beginn der Evangelisierung des Kontinents als eine ihrer wichtigsten Herausforderungen gegenwärtig war.

1. Evangelisierung und Kultur in der Reflexion des lateinamerikanischen Episkopats

Ein zunehmendes Interesse am Thema kann man feststellen, seitdem es einen wachsenden Raum in den offiziellen bischöflichen Dokumenten einnimmt, besonders seit den Generalversammlungen von Medellín (1968), Puebla (1979) und Santo Domingo (1992)¹. Aber obwohl diese Dokumente eine mehr oder weniger allgemeine Situation der pastoralen Wahrnehmung und Kriterien reflektieren, zeigen sie auch das Zaudern und die Schwierigkeiten bei der Behandlung des Themas. Denn das Nachdenken über die Evangelisierung der Kultur oder die «Inkulturation» in Lateinamerika führt unvermeidbar dazu, sich kritisch mit der Geschichte der fünfhundertjährigen Präsenz der eigenen Kirche auf dem Kontinent zu beschäftigen. Und die kritische Selbstbewertung fällt den offiziellen Vertretern – wie in allen Institutionen – besonders schwer.

Die zentralen Themen in *Medellín* waren andere: die Situation der Ungerechtigkeit, der Krise und der sozialen Konflikte, die der Kontinent durchlebte. Der Kultur schenkte man wenig Aufmerksamkeit. Auf jeden Fall deutete sich eine Besorgnis an, die das Verhältnis zwischen Evangelisierung und Kultur aufzeigte (z.B. die Ausführungen von Mons. S. Ruiz und das Dokument «Volkspastoral» der Entschliefungen). Das Thema zeigte sich von verschiedenen Seiten: Trotz fünf Jahrhunderten Christentum zeigt die religiöse Wirklichkeit, daß die Evangelisierung unvollständig war und daß die Kirche nur schwach in der Gesellschaft des Kontinents verwurzelt ist; die schnellen Umwälzungen der Gegenwart setzen sich auch in kulturelle und religiöse Veränderungen um. Dies erfordert eine Überprüfung der Pastoral, «damit sie sich an die kulturelle Verschiedenheit und Vielfalt des lateinamerikanischen Volkes anpaßt» (*Medellín*, Volkspastoral, 1). Erstaunlicherweise scheint das größte Problem für *Medellín* in der Volksreligiosität zu stecken, die sie als «Frucht einer Evangelisierung, wie sie seit der Eroberung betrieben wurde», erkennt (*Medellín*, Volkspastoral, 2); es handelt sich um eine Religiosität, die trotz der wichtigen Werte, die sie enthält, nur unzureichend christlich ist und zudem durch die Ausweitung der stärker wissenschaftlichen Mentalität in eine Krise gerät.

Trotz dieser Begrenzungen hinsichtlich des Themas muß festgehalten werden, daß *Medellín* einen ersten bedeutenden Schritt tat, indem es feststellte, daß die neue kulturelle Situation in Lateinamerika eine neue Herausforderung für die Evangelisierung bedeutete, und auch indem es bestätigte: «Der Glaube, und folglich die Kirche, sät sich aus und wächst in der durch die Kulturen unterschiedlichen Religiosität der Völker» (*Medellín*, Volkspastoral, 5).

In *Puebla* widmeten die Bischöfe der «Evangelisierung der Kultur» im Schlußdokument schon ein komplettes Unterkapitel (385–443). Dasselbe Dokument läßt keinen Zweifel daran, daß der entscheidende Impuls für dieses Thema aus *Evangelii nuntiandi* von Papst Paul VI. kam. Dieses Dokument ist gemeinsam mit der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des

Zweiten Vatikanischen Konzils die inspirierende Quelle des Konzepts der Evangelisierung der Kultur in *Puebla*. In der Stellungnahme zur Evangelisierung in Lateinamerika formuliert *Puebla* Ideen, die in den theologisch-pastoralen Diskussionen der folgenden Jahre bis zur Konferenz von Santo Domingo gegenwärtig sein werden und in den Entschliefungen dieser bischöflichen Versammlung wieder auftauchen werden. So sagt man schon in *Puebla*, daß die «lateinamerikanische Kultur» ein Ergebnis der kulturellen «Begegnung» oder «Vermischung» der iberischen und der präkolumbianischen und afrikanischen Kulturen ist, und daß im sechzehnten Jahrhundert «die Grundlagen für die lateinamerikanische Kultur und deren katholisches Substrat gelegt» wurden (*Puebla*, 412). Aber das Dokument stellt fest, daß sich diese kulturelle Situation schnell wandelt und Lateinamerika mit dem Vormarsch oder der Ankunft der urban-industriellen Kultur, mit den wissenschaftlich-technischen Möglichkeiten und mit den Ansprüchen der universellen Rationalität experimentiert. Dies macht die Stadt (die städtische Kultur) zu einer großen Herausforderung für die lateinamerikanische Kirche, die ihre evangelisatorische Praxis fast ausschließlich in einer Agrarkultur gelebt und realisiert hat. Besonders beunruhigend ist in diesem Zusammenhang das Aufkommen des historisch mit der Entwicklung urban-industrieller Kulturen verbundenen «Säkularismus», der eine areligiöse Vision des Menschen und der Welt entwirft. Die Bischöfe bestätigen in *Puebla*, daß die Kirche im Säkularismus «eine Bedrohung des Glaubens und der Kultur unserer lateinamerikanischen Völker» sieht (*Puebla*, 436); und es ist die große Herausforderung der Evangelisierung, daß sich der unvermeidliche Schritt in die urban-industrielle Kultur nicht unter dem Zeichen des Säkularismus vollzieht.

In *Santo Domingo* nimmt das Thema der Evangelisierung der Kultur einen noch größeren Raum ein: Ein vollständiges Kapitel der Entschliefungen steht unter dem Titel «christliche Kultur» (ein Titel, der leicht zu Mißverständnissen führt, den das Dokument aber aus der päpstlichen Eröffnungsansprache ausgewählt hat). Die Perspektive von Santo Domingo hinsichtlich dieses Themas ent-

spricht grundlegend der von Puebla, aber es gibt einige Punkte, in denen man eine Vertiefung der theologisch-pastoralen Reflexion feststellen kann. Zum ersten Mal benutzt man den Ausdruck «Inkulturation» des Evangeliums (Nr. 230). Die Evangelisierung der Kultur führt zu einem Prozeß der Inkulturation des Evangeliums. Anders ausgedrückt, die Inkulturation ist die Antwort der Kirche auf die Herausforderung, die Kultur zu evangelisieren. Aber zur gleichen Zeit beharrt das Dokument auf einer Tendenz, die man schon in Puebla beobachten konnte und die eine Verengung der Vision über die Evangelisierung und die Inkulturation impliziert: Alles reduziert sich auf das Gebiet der «Werte» in der Kultur. Die Inkulturation sei die Anerkennung der evangelischen Werte, die sich in der aktuellen Kultur erhalten hätten, die Anerkennung der neuen Werte, die mit dem Evangelium übereinstimmen und die Einprägung neuer, in der Kultur noch nicht vorhandener evangelischer Werte. Die Inkulturation reduziert sich damit auf das (sicherlich ehrgeizige) Vorhaben einer Moralisierung der Kultur in Übereinstimmung mit der christlichen Moral (oder eher mit einer bestimmten christlichen Moral). Und genau von dieser verengten Perspektive ausgehend, macht das Dokument dann fest, was die Kriterien der Inkulturation (kulturelle Werte: Christus, Maß der moralischen Führung, 231), die «pastoralen Herausforderungen» (eine Aufzählung moralischer Probleme, die den Kontinent betreffen, 232-236), und die «pastoralen Linien» (die sich um die Bildung eines moralischen Bewußtseins zentrieren, 237-242) zu sein scheinen.

Gegenüber dieser Perspektive bleibt zu fragen, ob eine solche Reduktion des Evangeliums und der Kultur auf den Komplex der «kulturellen Werte» nicht die Frage der Inkulturation auf ein Gebiet verlagert, auf dem es der Kirche schwer fallen wird, die Verschiedenheit der Kulturen und ihre Alterität zu dem anscheinend von vornherein feststehenden «spezifisch Christlichen» zu akzeptieren und aufzunehmen.

Santo Domingo erweiterte und vertiefte die Reflexionen des Lehramtes über die indigenen, die afroamerikanischen und die Mestizenkulturen Lateinamerikas, indem Wege der Inkul-

turation des Evangeliums nahegelegt werden, indem bestätigt wird, daß das Evangelium dazu beitragen muß, diese kulturellen Identitäten zu stärken und indem der Wille der Kirche zum Ausdruck gebracht wird, die menschliche Entwicklung der Völker zu unterstützen, die diese Kulturen tragen. Aber zur gleichen Zeit anerkennt Santo Domingo, daß der Kontinent jenseits der kulturellen Unterschiedlichkeit «von der westlichen Kultur geprägt» ist, die das Dokument auch als «moderne Kultur» charakterisiert. Santo Domingo ist weniger ängstlich als Puebla gegenüber dieser modernen Kultur und vor allem gegenüber dem «Säkularismus», den sie mit sich bringen kann.

Diese kurze Analyse der bischöflichen Dokumente zeigt uns nicht nur, wie das Anliegen der Inkulturation des Evangeliums immer ausdrücklicher wurde, sondern auch die Verschiedenheit der Aspekte, die bei diesem Problem mit im Spiel sind, sowie das Zaudern und die Grenzen der bischöflichen Vorschläge. In diesen Dokumenten können einige Spuren wichtiger Auseinandersetzungen in der lateinamerikanischen Kirche an Themen wie der Bewertung der ersten Evangelisierung und des katholischen Charakters, den sie der Kultur einprägte, der Beurteilung der Volksreligiosität und der Modernisierung der Kultur wahrgenommen werden.

2. Evangelisierung und Inkulturation des Evangeliums: Ein kritischer Blick in die Geschichte

Die theologisch-pastorale Reflexion, die wir in den bischöflichen Dokumenten ausgedrückt sahen, führt dazu, die Inkulturation als Antwort auf die Herausforderung, die Kultur zu evangelisieren, vorzuschlagen. Aber dieser Vorschlag betrifft eine Geschichte, die schon fünf Jahrhunderte alt ist. Wie wir vorher schon sagten, führt das Thema der Inkulturation in Lateinamerika notwendigerweise zu einer kritischen Neubetrachtung der Geschichte dieser fünfhundertjährigen Evangelisierung des Kontinents. Dieser kritische Blick ist notwendig, denn er verschafft uns mehr Klarheit über die Erfolge und Fehler, die Herausforderungen

und Schwierigkeiten im Prozeß der Inkulturation des Evangeliums in Lateinamerika.

2.1 Die Evangelisierung und der Ursprung der lateinamerikanischen Kultur

Diese Geschichte muß kritisch betrachtet werden, denn die «lateinamerikanische Kultur» (mit ihren Komplexitäten, Unterschieden und inneren Widersprüchen) ist selbst - in großem Maße - das Ergebnis eines Prozesses mit vielen Facetten: Eine Facette ist die Evangelisierung (oder genauer, die «Christianisierung») der indigenen Völker, eine andere die der militärischen Eroberung und der politischen und ökonomischen Kolonialisierung. Beim Sprechen von der «lateinamerikanischen Kultur» soll nicht affirmativ eine gemeinsame Kultur aller Völker und aller sozialen Sektoren Lateinamerikas vorausgesetzt werden und auch keine in der ganzen Kultur vorhandene «Identität» oder «Seele» oder ein in ihr festgelegtes «Substrat». Es geht um die unbestreitbare Tatsache, daß «Lateinamerika» als solches seit der iberischen Eroberung und Kolonisierung im sechzehnten Jahrhundert besteht. Vor diesem Prozeß existierte nichts mit «Lateinamerika» vergleichbares, sondern eine große Vielzahl, Verschiedenheit und Streuung von Völkern und Kulturen, von denen viele ohne Kontakt untereinander waren. Mit der europäischen Invasion begann die «Gründerzeit» einer neuen ökonomischen, politischen und kulturellen Realität. Das ist es, was von einigen (z.B. in den bischöflichen Dokumenten) «Begegnung» genannt wird. Ohne Zweifel war es eine außergewöhnlich ungleiche und asymmetrische Begegnung. Der europäische Pol, zweifellos der Hauptakteur dieses Prozesses, formte diese relativ homogene und kohärente neue soziale und kulturelle Wirklichkeit nicht durch seine Fähigkeit zur Assimilation der indigenen Kulturen, sondern durch die Nivellierung derselben. Tatsächlich bedeutete es wenig oder gar nichts, ob es sich um Völker handelte, die sich gerade in der Jungsteinzeit befanden, oder um höchst komplexe Kulturen mit einer hochentwickelten Kunst und entsprechenden Kenntnissen der Natur. Mit einem Schlag wurden alle einfach in «Indios» verwandelt, die alle militärisch unterworfen

werden mußten, alle Tribute und ökonomische Leistungen zu erbringen hatten, alle der Krone untergeordnet und alle christianisiert und getauft werden mußten.

Dieser Prozeß, der zur gleichen Zeit Entstehung einer neuen (kolonialen) sozio-kulturellen Realität und «Evangelisierung» («Christianisierung») war, hinterließ tiefe Spuren, die das Verhältnis zwischen «Evangelisierung» und «Kultur» über fünf Jahrhunderte der lateinamerikanischen Geschichte geprägt haben. Man kann einige besonders relevante Punkte aufzeigen, um die Probleme der Inkulturation in der Gegenwart zu verstehen.

2.2 Evangelisierung und Macht

Einer der Aspekte, der offen zutage liegt (und schon Objekt zahlreicher Analysen und Auseinandersetzungen war), ist die Verbindung zwischen evangelisierender Mission, kolonialpolitischer Macht und ökonomischer Ausbeutung (der natürlichen Reichtümer und der Arbeit der Indigenas). Jenseits der Unterschiede, die ganz offensichtlich zwischen den verschiedenen Rollen bestehen (Missionar, Konquistador, Siedler), und der Differenzen, die zwischen den Spaniern selbst über die Behandlung der Indigenas und ihre menschliche Würde entstanden, bleibt kein Zweifel daran, daß alle diese Elemente einen Teil des gleichen Prozesses bilden: der europäischen Expansion. Für die indigene Welt, die eine radikale Zerstörung erleidet, sind alle diese Personen vor allem «Europäer» oder, vielleicht etwas genauer, die neuen «Herren». Gemeinsam mit dem Tod ihrer Gesellschaften, ihrer Bräuche und ihrer Freiheiten erfahren die Indigenas den Tod ihrer Götter². Es ist eine Welt, die angesichts der unerbittlichen Expansion des Anderen stirbt, der sich ihr aufzwingt und sie zermalmt. Und wie der Konquistador, der Kommendenbesitzer und der Kaufmann, so ist auch der Missionar Teil dieser Welt der Invasion. Die Evangelisierung kam so in diese Länder unter dem Schutzschild der Macht, mehr noch: einer niederwerfenden Macht. Selbstverständlich ebnet dies nicht den großen Unterschied zwischen denen, die für eine Christianisierung mit Hilfe des militärischen und staatlichen Zwangs eintraten (das heißt

unter der Drohung des «gerechten Kriegs», der Sklaverei etc.) und denen, die behaupteten, daß die Evangelisierung der Indios nur mit friedlichen Mitteln und Überzeugung möglich sei, ein³. Trotzdem ist nicht zu verkennen, daß es der Evangelisierung – oder konkreter: der Kirche – seit dem Moment nicht mehr möglich war, sich von der Macht zu lösen, als sie sich in die historische Konstellation der europäischen Expansion einordnete – von derjenigen Macht, die zertrat und unterjochte und eine Situation der extremen Unterdrückung und Ausbeutung festigte.

Hinzu kam, daß die Kirche in diesen fünf Jahrhunderten nicht genug Anstrengungen unternahm, um sich von der Macht zu distanzieren. Nach den durch die Greuel der Eroberung im sechzehnten Jahrhundert hervorgerufenen Spannungen und internen Konflikten lebte die Kirche immer selbstverständlicher und offensichtlicher ihre Zugehörigkeit zum Machtzentrum der Gesellschaft. Daher bedeutete Missionar oder Kleriker zu sein, an dieser Macht zu partizipieren; und Christ zu werden, sich mit den Lehren und den Sakramenten vertraut zu machen, bedeutete, sich unter den Schutz dieser Macht zu stellen. So stellte sich die Kirche – und mit ihr die Evangelisierung – seit dieser «Gründerzeit» an einen sehr eindeutigen sozialen und kulturellen «Ort»: auf die Seite der Gruppen mit gesellschaftlicher Macht. Und von dort strahlte ihr Einfluß auf diejenigen ohne Macht: auf die Armen und die am Rande Stehenden. Unbeschadet der unvermeidlichen und logischen historischen Veränderungen hat die Kirche diesen sozialen Ort bis heute beibehalten. In dem internen Konflikt, der sie in den letzten Jahrzehnten gebeutelt hat (bezüglich der «Option für die Armen», der Menschenrechte, der Basisgemeinden und der Theologie der Befreiung), war dies einer der zentralen Punkte. Alles deutet darauf hin, daß die von Rom unterstützte reaktionäre Bewegung es erreicht, diese historische Charakterisierung, eine «Kirche mit der Macht» zu sein, erneut zu bestätigen.

Ist nun eine Inkulturation von dieser Position der Macht aus möglich? Und wenn sie möglich ist, wie wird sie aussehen? Die Antwort ist nicht leicht, weil die Gründung und

Entstehung der neuen Gesellschaft auf diesem Prozeß der Vernichtung der indigenen Gesellschaften und der politischen, ökonomischen und kulturellen Expansion Europas basierte.

Daher kann man von einem bestimmten Blickpunkt aus bestätigen, daß es tatsächlich einen Prozeß der «Inkulturation» in dem Maße gegeben hat, daß das Christentum und die Kirche wichtige Elemente bei der Entstehung einer neuen Gesellschaft waren. Aber gleichzeitig muß man klarstellen, daß es sich nicht um eine «Inkulturation des Evangeliums», sondern in diesem Prozeß vielmehr um die Schaffung einer Kultur aufgrund des Einflusses des iberischen Christentums handelt. Es entsteht so eine Kultur, deren religiöse Achse der von der iberischen Halbinsel in die Neue Welt versetzte Katholizismus bildet. Bis heute gibt es Personen, die denken, der Kern der «lateinamerikanischen Kultur» sei ihr katholischer Charakter.⁴ Aber diese Transplantation des europäischen Christentums ist weit davon entfernt, «Inkulturation» zu sein. Innerhalb der Kultur Europas wimmelte es während all der Jahrhunderte von verschiedenen kulturellen – inklusive religiösen – Formen, die sich nicht dem offiziellen Katholizismus anpaßten.

Das sind die Paradoxien der Macht. Die Effizienz der kolonialen Macht bei der Zerstörung von Gesellschaften und Kulturen ist enorm, aber beim Aufbau relativ integrierter sozialer Systeme und Kulturen sehr begrenzt. Um den Pol der offiziellen Gesellschaft und offiziellen Kultur entwickelt sich so eine breite und heterogene Peripherie von Kulturen der Ausgeschlossenen (Indigenas, Schwarze und Mestizen), die an der europäischen Kultur fragmentarisch partizipieren. Das Christentum der «Kirche mit der Macht» zeigt hier seine deutlichen Grenzen, sich in diesen Peripherien zu inkulturieren.

2.3 Die Evangelisierung und die menschliche Würde

Die aus der europäisch-christlichen Expansion entstandene Gesellschaft und Kultur ist zutiefst dualistisch. Es handelt sich nicht einfach um die sozialen und ökonomischen Ungleichheiten, die in allen diesen Gesellschaften bei-

nahe wie unausweichlich erscheinen, sondern um die Ausgrenzungen, die einen «anthropologischen Rang» erlangen.

Es ist bekannt, daß die Kolonisierung Amerikas im ganzen sechzehnten Jahrhundert eine Auseinandersetzung hervorrief, deren Bedeutung nicht überschätzt werden kann: die Auseinandersetzung über die «Natur» der Indios⁵. Nicht die Überraschung vor dem Neuen oder Naivität, sondern vielmehr das Interesse, die Praxis der Aurottung und der brutalen Ausbeutung zu rechtfertigen, führten zu der «Theorie», daß die Indios von anderer Natur seien als die Spanier: Tiere oder Halbtiere, Untermenschen oder «Sklaven von Natur». Die sozialen und kulturellen Unterschiede gewannen damit eine anthropologische Tiefe. Sie konnten nicht alle gleich sein, weil nicht alle automatisch menschliche Wesen waren.

Obwohl sich in der Theorie diejenigen, die die Gleichheit der Indios und Europäer bejahten und damit auch ihren vollkommen menschlichen Charakter und ihre vollkommen menschliche Würde (Bartolomé de las Casas, F. de Vitoria), gegen die durchsetzten, die die These der natürlichen Bestimmung zur Knechtschaft (J. Ginés de Sepúlveda) vertraten, geschah in der Praxis etwas ganz anderes. Aus der «Begegnung» der europäischen und der indigenen Kulturen entstand eine Kultur, in der es Menschen der ersten Klasse (Europäer) und der zweiten Klasse gab (Indigenas, Schwarze und später die Mestizen). Sie waren nichts anderes als Untermenschen, wie es die Sklaventheorie verkündet hatte: ohne Würde, fast aller Rechte beraubt, seit der Geburt zur Knechtschaft verurteilt. Weit davon entfernt, sich mit der Zeit aufzulösen, festigte sich dieser kulturelle Zug im Laufe der Jahrhunderte und dauert bis heute (unter dem formalgesetzlichen Mantel der Gleichheit aller) nicht nur hinsichtlich der Indigenas an, sondern insgesamt für die großen Mehrheiten der Ausgeschlossenen. Vielleicht ist das der entscheidende Zug der «lateinamerikanischen Kultur»: die Negation der menschlichen Würde der Armen (Ausgeschlossenen); oder in anderen Worten, eine Kultur, die die strukturelle Dualität der Gesellschaft als «anthropologische Differenz» ausdrückt.

Was bedeutet und impliziert die «Inkultura-

tion des Evangeliums» in diese Kultur? Und was geschah in Wirklichkeit? Es kann kaum Zweifel geben, daß das Evangelium zu einer radikalen Kritik dieser Kultur und zu einer Inkulturation unter den Ausgeschlossenen zur Verteidigung ihrer menschlichen Würde geführt hätte. Das ist der Weg von Las Casas und einigen anderen Missionaren. Aber dieser Weg war blockiert, seitdem die Evangelisierung sich zum Teil der globalen Konstellation der europäischen Expansion machte.

Der einzige Ort, an dem schließlich eine «Inkulturation» (eher des europäischen Christentums als des Evangeliums) möglich war, war die Kultur der Eliten, an der diejenigen teilhatten, die für die eigentlichen «Menschen» gehalten wurden. Hinsichtlich «Menschen zweiter Klasse» entwickelten sich verschiedene missionarische Strategien, die versuchten, sie zu taufen und ihnen die christliche Lehre zu vermitteln. Aber auch für die Kirche waren sie «Christen zweiter Klasse». Gegenüber den Ausgeschlossenen entwickelte die Kirche in den meisten Fällen eine Haltung des gutwilligen Schutzes. Aber die größten und besten Kräfte wurden darauf gerichtet, die herrschenden Klassen zu betreuen, zu erziehen und zu beeinflussen. Seit dem neunzehnten Jahrhundert und besonders seit dem Beginn des zwanzigsten begannen diese herrschenden Sektoren, sich ideologisch und kulturell von der Kirche zu distanzieren. So wurde die Schwäche ihrer Verwurzelung in Lateinamerika und seiner Kultur bloßgelegt: Das Leben der Kirche war sowohl personell als auch finanziell immer mehr von äußerer Hilfe abhängig.

2.4 Evangelisierung und Kultur

Gab es also keine Inkulturation des Evangeliums in die Kultur der Ausgeschlossenen und Untergeordneten (Indigenas, Bauern, Mestizen, Schwarze usw.)? Ein Blick auf die Haltung der Kirche gegenüber den Kulturen, die nicht europäisch-christlich waren, bestätigt das Urteil, daß die Kennzeichnung der traditionellen lateinamerikanischen Kultur als «katholisch» in Wirklichkeit kein Beweis oder Zeugnis der Inkulturation ist. Es besteht kein Zweifel, daß es seit Beginn Anstrengungen von

Missionaren gab, nicht nur die indigenen Sprachen zu lernen, sondern auch die christliche Lehre in diese Sprachen zu übersetzen; außerdem gab es einige – allerdings wesentlich ängstlichere und sporadisere – Versuche der kulturellen Annäherung auf dem Weg des Ritus⁶. Trotzdem war die grundlegende und vorherrschende Haltung gegenüber den indigenen Kulturen nicht nur ihre Ablehnung, sondern sogar ihre «Dämonisierung». Für die Missionare waren die indigenen Kulturen oft Werk des Teufels (ihre Religion war die Verehrung des Teufels, ihre Tempel Häuser des Teufels, ihre Bräuche vom Teufel inspiriert etc.). Es ist besonders bemerkenswert, daß dieses Urteil über die indigenen Völker sogar von Missionaren geteilt wurde, die die Habsucht und den Mißbrauch der Spanier außerordentlich hart kritisierten⁷.

Dieses Urteil über die indigenen Kulturen (man muß das gleiche über die afrikanischen sagen) zerstörte die minimale Basis, auf der «Inkulturation» möglich gewesen wäre (obwohl es natürlich diesen Begriff noch nicht gab), denn diese setzt eine grundsätzliche Offenheit dafür voraus, die Gegenwart Gottes in den Kulturen, in ihren kognitiven und moralisch wertenden Äußerungen («Samenkorn des Wortes»), in ihrer Suche nach Sinn, in ihrer Sehnsucht oder ihren Hoffnungen (die Tat des «Geistes») anzuerkennen.

Von dieser Perspektive her kann man auch die – spätere – Beziehung der Kirche zu den heterogenen Formen der «Volksreligion» und den Volkskulturen des Kontinents betrachten. In der letzten Zeit gab es von seiten der offiziellen Kirche eine – vielleicht zu zögernde – Anerkennung des «katholischen» Wertes und Charakters der Volksreligion. Aber das kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Kirche auf der anderen Seite die Ausdrücke der Volksreligion immer und bis heute mit Argwohn und Mißtrauen betrachtet hat. Es reicht, die bischöflichen Dokumente von Medellín, Puebla und Santo Domingo zu lesen, um zu sehen, daß die Kirche in der Volksreligion eine unvollkommene Form des Christentums, eine Religion der Einfachen, bedroht von Aberglauben, kosmischem Fatalismus, Synkretismus, ethischer Inkonsequenz etc., sieht. Trotzdem schätzt man sie zunehmend –

besonders seit Puebla – als eine Art religiösen Rohstoff, der durch die Annäherung an den wahren christlichen Sinn der Sakramente und die Wahrheiten des Katholizismus «gereinigt» oder «evangelisiert» werden muß.

Und trotzdem kommt diese «Volksreligion» gegenüber allem anderen im lateinamerikanischen Christentum einer «Inkulturation des Evangeliums» am nächsten. Daher kann man sagen: Falls es eine Inkulturation gegeben hat, dann beinahe nur hinter dem Rücken oder am Rande der Kirche. Die Dämonisierung der autochthonen Kulturen und später das Mißtrauen gegenüber der Volksreligion sind die religiöse Spielart einer umfassenderen Haltung: die Zurückweisung und Ablehnung durch die europäische Kultur von allem, was ihr nicht gleich ist. Trotzdem war «kulturelle Vermischung» (Volkskulturen) unvermeidbar und blieb unterschieden von der europäischen Kultur und nicht in sie integrierbar. War das das typisch Lateinamerikanische? Wie auch immer, die lateinamerikanischen Eliten haben dieses «Typische» in der Geschichte (seit der Kolonialzeit über das neunzehnte Jahrhundert und bis heute) stets mißachtet und waren von dem fasziniert, was von der europäischen Kultur stammte. Daher hat man die herrschenden Eliten als «kulturelle Herodianer» bezeichnet. Wir können sehen, daß die Kirche nicht weit entfernt war von dieser «herodianischen» Mentalität.

Anhand der Aspekte, die wir mit unserem Blick in die Geschichte der Evangelisierung Lateinamerikas geprüft haben, können wir feststellen, daß das Problem der «Inkulturation» eng mit den Problemen der Ekklesiologie verbunden ist. Die Grenzen und das Scheitern der Inkulturation scheinen durch ekklesiologische Linien und Optionen bedingt: durch die Optionen einer Kirche, die sich in einer zutiefst ausschließenden Gesellschaft, in der die kulturellen Ausdrucksformen der Ausgeschlossenen radikal entwertet werden, zur Evangelisierung auf die Seite der Macht begibt.

3. Lateinamerika in der Falle der Modernisierung

Kulturen verändern sich immer, da sie Schöpfung und Ausdruck lebendiger Gesellschaften sind, die ständig neue historische

Herausforderungen angehen und lösen müssen. Aber in bestimmten Perioden sind diese Wechsel schneller und tiefer – so in Lateinamerika seit der Mitte dieses Jahrhunderts.

Die bischöflichen Dokumente von Medellín, Puebla und Santo Domingo registrieren die Unruhe, die diese Veränderungen in der Kirche hervorrufen. Diejenige kulturelle Tradition löst sich schnell auf, die ihre Wurzeln in der kolonialen Vergangenheit hatte, in der die Kirche ihre solideste Einflußbasis sah, und die es erlaubte, von einem «katholischen Kontinent» zu sprechen. Aber nicht nur die Bischöfe nehmen die Bedeutung dieser Veränderungen wahr. Andere Akteure (Intellektuelle, Politiker, Unternehmer) registrieren sie ganz offensichtlich ohne die bischöflichen Ängste und verkündigen – vielleicht ein wenig arglos – ihren Optimismus, sie sei der Beginn einer neuen Etappe in der Geschichte des Kontinents: Lateinamerika ist in einem schnellen Prozeß der Modernisierung und – so fügen die größten Optimisten hinzu – muß sich noch schneller modernisieren, als Mittel gegen die Probleme, die sie in Unterentwicklung, Armut und Rückständigkeit gehalten haben.

Die Modernisierung scheint ihren Rhythmus in der letzten Dekade beschleunigt zu haben. Schon in diesem Jahrhundert gab es Modernisierungsprozesse durch die schnelle Urbanisierung (als Folge der Krise oder der Erschöpfung der traditionellen Landwirtschaft), die in einem maßlosen und chaotischen Wachstum der Städte mündete, durch die Entwicklungspolitik und die Prozesse der Industrialisierung und durch die Ausweitung des Bildungswesens. Aber in den letzten Jahren gerät der Kontinent in eine neue Phase und einen neuen Rhythmus der Modernisierung – paradoxerweise aufgrund der Krise des vorhergehenden Modernisierungsprozesses, der sich auf das sogenannte «ökonomische Entwicklungsmodell» stützte. Dieses Modell geriet in den siebziger und achtziger Jahren in die ökonomische (ihr Höhepunkt war die Krise der Auslandsschulden) und politische (Staat und Parteiensystem) Krise, und Lateinamerika sah sich gezwungen, seine Teilnahme an der «neuen ökonomischen Weltordnung» neu zu bestimmen und dafür intern ökonomische

und politische «strukturelle Anpassungen» vorzunehmen: Es ist die neue «Modernisierung» der Ökonomie und der Politik, die notwendigerweise auch eine Modernisierung der Kultur fordert und mit sich bringt.

Abgesehen davon, daß diese neue Phase der Modernisierung aus der Krise der vorhergehenden erwächst, haben beide etwas Wesentliches gemeinsam: In beiden Fällen wurde Lateinamerika dazu gezwungen (nicht mit physischer Gewalt, sondern mit der tiefen Krisen), sich aufgrund von Anforderungen zu modernisieren, die von außen gesetzt werden (von den Schalthebeln der reichen Länder aus).

Dieser Vergleich kann uns helfen, einen Aspekt der historischen und kulturellen Entwicklung Lateinamerikas besser zu verstehen. So wie Lateinamerika durch eine relativ homogene Wirklichkeit, die europäische Invasion im sechzehnten Jahrhundert angesichts der Verschiedenheit der indigenen Kulturen, geschaffen wurde, so waren auch Übergriffe und Zwang vom europäisch-westlichen Pol die entscheidenden Wendungen und Impulse in seiner Geschichte und in seiner Kultur⁸. Der erste Übergriff war die Kolonisierung, durch die, auch wenn man nicht eigentlich von «Modernisierung» sprechen kann⁹, die sozialen und kulturellen Grundlagen gelegt wurden, die die Anpassung an die späteren modernisierenden Impulse ermöglichten. Nach diesem ersten Übergriff erfuhr Lateinamerika einen zweiten im neunzehnten Jahrhundert, der zur Unabhängigkeit und zur Bildung von Nationalstaaten, zur Durchdringung mit den Ideen der Aufklärung und zur Integration in den von England geführten Weltmarkt führte. Ein dritter Anschlag kristallisierte sich im Entwicklungsmodell seit der Mitte dieses Jahrhunderts heraus und ist neuerdings viel mehr als nur ein ökonomisches Programm: Es ist das Ideal der modernen Industriegesellschaft, das man für Lateinamerika anwenden will. Als dieser Impuls sich in den siebziger und achtziger Jahren erschöpfte und in einem Fiasko endete, erschien jener neue Zwang der neunziger Jahre, der eine neue Variante von Modernisierung bewirkt. Jetzt stützt sich die Modernisierung auf die Globalisierung und Transnationalisierung der Weltökonomie, auf die Ent-

wicklung der Kommunikation und die neuen Technologien.

Dies erlaubt zu sehen, daß die «Modernisierung» in der Geschichte unserer Kultur nicht etwas völlig Unbekanntes ist (ohne zu verkennen, daß sie heute neue Züge annimmt) und daß Lateinamerika in entscheidenden Momenten Impulse zur Modernisierung eher wie ein von außen verordnetes Schicksal erhielt, denn durch eine Entwicklung aus der eigenen inneren historischen Logik. Auf jeden Fall wäre es sehr verkehrt zu denken, daß diese äußeren Impulse der lateinamerikanischen Kultur bloß einen oberflächlichen Anstrich der Modernisierung aufgetragen hätten, unter dem die eigene kulturelle «Seele», die die religiösen Fasern der ersten Evangelisierung noch erhalten hätte, weiterhin latent vorhanden sei. So ist es nicht. Der Zwang aus dem Westen und seine Kultur haben die lateinamerikanische Kultur sehr stark im Sinne der Modernisierung durchdrungen und verändert. Sicherlich ist es eine Modernisierung mit eigenen lateinamerikanischen Zügen und nicht einfach Reproduktion oder Reflex der nordamerikanischen oder europäischen Kultur.

In der aktuellen Phase scheint dieser Zwang die Bedeutung des Marktes und seine Ausweitung auf alle Gebiete des sozialen Lebens sowie des Luxus, der privaten Initiative und der ökonomischen Effizienz als Kriterien der neuen Modernisierung bis aufs Äußerste auszuweiten. Trotzdem hat diese Modernisierung auf der anderen Seite weder den Autoritarismus in der politischen Kultur noch die Diskriminierungen, unter denen die ausgeschlossenen Sektoren leiden, angetastet. Daher hat man im Fall von Lateinamerika von einer «Modernisierung ohne Moderne» gesprochen¹⁰.

So gibt es zur Zeit gewichtige Kräfte, die über Marktmechanismen und den wachsenden Einfluß der Massenmedien eine relative kulturelle Homogenisierung einer «Massenkultur» anstreben. Aber es gibt auch enorme Anstrengungen von seiten der Ausgeschlossenen, die zur Wiederherstellung einer erweiterten kulturellen Heterogenität zwischen den transnationalen Kulturen der Eliten und den vielfältigen Kulturen der Ausgeschlossenen führen.

Die Prozesse der Modernisierung der Kultur

seit der Mitte dieses Jahrhunderts haben einen neuen Kontext für die Evangelisierung geschaffen. Was die Kirche dabei am meisten beunruhigt, scheint die schnelle Auflösung der traditionellen bäuerlichen Kultur und ihrer katholischen «Volksreligiosität» zu sein. Es handelt sich dabei aber keineswegs um den zerstörenden Einbruch der Säkularisierung. Die herrschenden Klassen haben sich in großem Maße säkularisiert, aber die Modernisierung in Lateinamerika schaltet in anderen sozialen Sektoren – vor allem in den ausgeschlossenen – nicht die religiöse Suche und das religiöse Bedürfnis aus. Aber diese organisieren sich nicht mehr unter dem Zeichen des Katholizismus, sondern zeigen sich in einem kräftigen Aufschwung der autochthonen, (pfingstlichen) evangelischen Kirchen, in synkretistischen Kulturen, in Sekten, spiritualistischen und Gesundheitskulturen etc.

In dieser neuen Situation der Inkulturation des Evangeliums ist es nicht mehr möglich, erneut eine «christliche (oder katholische) Kultur» zu schaffen. Ein Zurück ist nicht möglich und angesichts der Begrenzungen der ersten Evangelisierung auch nicht wünschenswert. Die Evangelisierung der Kultur in Lateinamerika muß in Übereinstimmung mit der von der lateinamerikanischen Kirche ausgedrückten «Option für die Armen» stehen. Diese Option war die Frucht eines tiefgreifenden Prozesses der evangelischen Erneuerung der Kirche (genauer: von Teilen der Kirche). Und diese Option legt die Grundlagen dafür, die Evangelisierung mit einer neuen Perspektive anzugehen, in erster Linie, Abschied von den scheinbaren Vorteilen des engen Verhältnisses mit der Macht und der Kultur der Eliten zu nehmen und vielmehr die Inkulturation des Evangeliums in die verschiedenen Kulturen der Ausgeschlossenen zu suchen. Zu diesen Kulturen spricht das Evangelium von der menschlichen Würde der Ausgeschlossenen und Diskriminierten als «Kinder Gottes»: die Armen an der städtischen Peripherie und auf dem Land, die Indigenas und Schwarzen usw. Mit ihnen wird die Inkulturation versuchen, einen Grundzug zu verändern, der, wie ersichtlich wurde, die Kultur des Kontinents tief geprägt hat. Dies kann zuletzt zu einer größeren Wertschätzung dieser Kulturen und

zu einer Anerkennung dieser kulturellen Identitäten mit einer größeren Kritik gegenüber der «kulturellen Modernisierung» führen, die heute sehr eindimensional erscheint. Es geht offensichtlich nicht darum, der Modernisierung durch die Evangelisierung Zügel anzulegen. Alle Sektoren in Lateinamerika müssen unbedingt deren Herausforderungen annehmen. Aber die Inkulturation des Evangeliums in die Kulturen der Ausgeschlossenen kann helfen, daß diese Konfrontation mit der west-

lichen Kultur – im Unterschied zur Vergangenheit – kritisch und kreativ wird.

Das Thema der Inkulturation verweist uns damit erneut auf ekklesiologische Probleme zurück: Sie setzt bestimmte Optionen und Linien der kirchlichen Aktivität voraus. Es gibt in der lateinamerikanischen Kirche der Gegenwart gerade an diesem Punkt starke Spannungen. Die Zukunft der Evangelisierung der Kultur in Lateinamerika hängt davon ab, wie diese Konflikte gelöst werden.

¹ Die Schlußdokumente von Medellín und Puebla finden sich in deutscher Übersetzung in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8) Bonn 1979. Zum verfälschenden Redaktionsprozeß, der auch die deutsche Übersetzung betrifft, vgl. E. Dussel, Puebla: Beziehungen zwischen christlicher Ethik und Wirtschaft, in: ders., Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung (Fribourg 1985) 166–181. Das Schlußdokument der IV. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo findet sich in deutscher Übersetzung in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Neue Evangelisierung – Förderung des Menschen – christliche Kultur (Stimmen der Weltkirche 34), Bonn 1992. Zur Entstehung des Textes und – hier noch massiver – zum verfälschenden Redaktionsprozeß vgl. N. Arntz (Hg.), Retten, was zu retten ist? Die Bischofskonferenz in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang (Luzern 1993) (Anm. d. Red.).

² Vgl. O.J. Beozzo, Visão indígena da conquista e da evangelização, in: CNBB/CIMI (Hg.), Inculturação e Libertação (São Paulo 1986) 79–104.

³ Vgl. G. Gutiérrez, En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas (Lima 1992) 221–267.

⁴ Selbst Johannes Paul II. scheint dem Katholizismus zuzusprechen, zu den einigenden Elementen der lateinamerikanischen Kultur und Identität zu gehören (Eröffnungsansprache in Santo Domingo 12 und 24).

⁵ Vgl. L. Hanke, La humanidad es una (Mexiko 21985) 23–97.

⁶ Vgl. R. Foerster, La acción evangelizadora de la Compañía de Jesús entre los mapuches de Chile (ss. XVII–XVIII), in: G. Arroyo/J. Silva/F. Verdugo (Hg.), Por

los caminos de América ... Desafíos socio-culturales de la Nueva Evangelización (Santiago 1992) 97–110.

⁷ Das ist der Fall bei Fray Toribio de Benavente (Motolinía), Historia de los indios de la Nueva España (1541), Tratado I, Caps. II, III und IV. (Madrid 1988).

⁸ J. Comblin hat gesagt, daß die Geschichte der Kulturen Lateinamerikas durch drei Invasionen der westlichen Kultur geprägt ist: die der Eroberung, die des neunzehnten Jahrhunderts und die seit der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts. J. Comblin, Reconciliación y Liberación (Santiago 1987) 240. Vgl. auch L. Boff, Nueva Evangelización (Santiago 1991) 28f.

⁹ Trotzdem entdeckt Todorov die «modernen» Wurzeln in Cortes und den spanischen Konquistadoren. T. Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen (Frankfurt/M. 1985).

¹⁰ Vgl. N. Lechuer, Son compatibles modernidad y modernización? El desafío de la democracia Latinoamericana. Documento de trabajo Flasco (Santiago 1990).

Aus dem Spanischen übersetzt von Damian van Melis

FERNANDO CASTILLO

Geboren 1943 in Santiago de Chile; Studium der Philosophie, Soziologie und Theologie in Santiago, Münster und Sussex; Promotion in Theologie; lehrte an den Universitäten von Santiago, Münster und Fribourg (Schweiz); arbeitet gegenwärtig als Forscher im Centro Euménico Diego de Medellín, Santiago. Wichtige Veröffentlichungen: Theologie aus der Praxis des Volkes (Mainz 1987); Die Kirche der Armen in Lateinamerika (Fribourg 1987); Das Evangelium gestattet keine Resignation (Fribourg 1988). Anschrift: Dr. F. Castillo; Casilla 386-V, Correo 21; Santiago 21; Chile.