

stel und Mihajilo Mesarovic, *Momento de decisão* (Ed. Agir, Rio de Janeiro 1975), Übers. des engl. Originals: *The Mankind at the Turning Point*.

⁴ In der Linie der von Max Weber erarbeiteten «verstehenden Soziologie».

⁵ Niemand hat diese Erfahrung kraftvoller beschrieben als Elsa Morante in ihrem Buch: *La Storia. Uno scandalo che dura da diecimila anni* (Einaudi, Turin 1974).

⁶ Der Ausdruck stammt von Tibor Mende, zit. bei René Dumont, *A utopia ou la morte* (Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro 1975) 124. Übers. des franz. Originals: *L'utopie ou la mort*.

⁷ Vgl. *La parole et l'outil*. Coll. *Economie en liberté* (Presses Universitaires de France, Paris 1975) 233.

⁸ Um sich eine Idee von den ökologischen Kosten dieser Publizität zu bilden, braucht man sich nur eine von René Dumont zitierte Angabe vor Augen zu halten: jede Sonntagsnummer der *New York Times* kostet 15 – 20 Hektar Wald in Kanada. AaO. 63.

⁹ In der reichen Bibliographie über das Unternehmen *Kontinental-chinas* ist das Werk, das diesen Punkt am besten zeichnet, Peyrefitte Alain, *Quand la Chine s'éveilla le monde tremblera* (Payard, Paris 1974) 2 Bde.

¹⁰ Ed. Poliglotta Vaticana (1967) n. 49.

¹¹ Unter den ausgezeichneten Beispielen solcher Haltung von Ortskirchen erwähnen wir die Erklärung der Bischöfe und Prälaten Nordbrasilens mit dem Titel: *Ouvi o clamor de meu povo*.

¹² Apost. Brief Pauls VI. *Octogesima Adveniens* (14. Mai 1971) N. 41.

¹³ Enzyklika *Pacem in terris* (11. April 1963) N. 159.

Übersetzt von Dr. Hildebrand Pfiffner OSB

FERNANDO BASTOS DE ÁVILA

1918 in Rio de Janeiro, Brasilien, geboren. Eintritt in die Gesellschaft Jesu in Nova Friburgo, wo er auch seine Philosophiestudien absolvierte. Lizentiat in Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, Doktorat in Politik- und Sozialwissenschaft an der Universität Löwen. Gründete an der Katholischen Universität in Rio de Janeiro, deren Vizerektor er war, die Abteilungen für Soziologie und Wirtschaftswissenschaft und wirkte mit bei der Gründung der Zeitschrift *Síntese Política Económica e Social* (SPES). Mitglied der Internationalen Vereinigung für das wissenschaftliche Studium der Bevölkerungsprobleme. Außer zahlreichen Beiträgen in brasilianischen und ausländischen Zeitschriften veröffentlichte er: *L'immigration au Brésil* (Doktor-Dissertation); *Economic Impacts of Migration* (auch ins Japanische übersetzt); *Neocapitalismo, Socialismo e Solidarismo*; *Introdução à Sociologia*; *Pensamento Social Cristão antes de Marx*; *Pequena Enciclopédia de Moral e Civismo*. Anschrift: Centro João XXIII, Rua Bambina 115, Botafogo, 20.000 Rio de Janeiro RJ, Brasilien.

Ronaldo Muñoz

Die Kirche in einer Gesellschaft der Armen

Wenn man in einer Universalität anstrebenden internationalen Zeitschrift über ein Thema wie dieses schreibt, muß man meines Erachtens zunächst deutlich angeben, *aus welchem Blickwinkel* man schreibt. In dieser unserer Welt, die auf der Grundlage der uns bekannten Ungleichheiten und ungerechten Strukturen eine wirtschaftliche Einheit bildet, wirkt ja der Ort, an dem man sich befindet, zwangsläufig auf die Optik ein, mit der man die Probleme des Ganzen betrachtet.

I. Koordinaten des Problems

Zweifellos kann und soll der «Logos», der rationale Diskurs, auf allgemeine Gültigkeit bedacht sein. Doch wenn es sich dabei – wie in der ganzen christlichen «Theo-logie» – um einen «Logos» über den Gott-mit-uns handelt, treibt man bloß müßige Spekulation, falls dieser «Logos» nicht eine lebendige Erfahrung wiedergibt. Und man erfährt den *Gott der Armen* anders, je nachdem man ihn als ein aus einer fremden Welt Gerufener erlebt oder als Wirklichkeit, von der man in der Welt der Armen selbst umgeben ist, so wie

ja auch die Erfahrung des *Herrn der Kirche* eine andere ist, je nachdem ich sie an einer nordeuropäischen Kurie oder in einer lateinamerikanischen Volksbasisgemeinde mache.

Nun gut: Was mich betrifft, schreibe ich von einem Arbeiter-«Volk» oder -viertel von Santiago de Chile aus. Das heißt, ich schreibe nicht von einem Land des industrialisierten nordatlantischen Westens aus, von der «Ersten Welt» der reichen Völker her (obwohl daselbst mehr oder weniger an den Rand gedrängte arme Minderheiten leben), sondern aus einem Land des unterentwickelten Lateinamerika, das einen Teil der «Dritten Welt» der *armen Völker* darstellt, obwohl sich hier reiche Minderheiten finden, die sich als nicht zum Volke gehörig verstehen.

Und da wir in dieser «Dritten Welt» der armen Völker daheim sind, müssen wir sodann klarstellen, um welchen *Kirchentyp* es sich hier handelt. Wenn nämlich die Frage, die uns hier beschäftigt, lautet: Welche Funktion erfüllen die Armen in der Kirche oder können sie in ihr erfüllen?, so läßt sich diese Frage nicht von der anderen trennen: Gegenüber welchen Personen oder Sektoren der Kirche erfüllen die Armen diese Funktion oder können sie diese erfüllen? Und sowohl die erste als auch die zweite Frage müssen verschieden beantwortet werden je nach dem Typus der konkreten Kirche, in der sich Arme finden.

Handelt es sich nämlich um eine Kirche von *kolonialen* Typus, werden die Armen darin lediglich die Kundschaft oder das Pfarrvolk eines gesellschaftlich-

kulturell fremden Klerus sein. In diesem Fall werden die Armen passive Nutznießer der religiösen, karitativen oder erzieherischen Dienstleistungen eines Kirchenpersonals sein, das dem Volke fremd bleibt. Es wird hier kaum die Rede davon sein können, daß diese Armen eine aktive Funktion oder einen aktiven Einfluß ausüben auf die Nichtarmen der Kirche, d. h. auf den Klerus selbst und seine Hilfskräfte und auf die kolonialisatorischen Klassen oder Völker, denen sie angehören¹.

Handelt es sich hingegen um eine Kirche von *autochthonem* Gepräge, so werden die Armen in ihr – so weit sie wirklich bodenständig geworden ist – die aktive Trägerschaft der Kirche bilden, auch wenn sich unter den Seelsorgern Brüder fremder Herkunft befinden, die sich gesellschaftlich-kulturell dem Volk anzugleichen suchen. In diesem Fall werden die Armen nicht nur von der Kirche empfangen oder sich in ihr befinden, sondern selbst Kirche sein: eine Kirche, die sich in der Situation dieses armen Volkes und mit den Werten seiner Kultur neu schafft². Hier können die Armen, die zu einer Basiskirche oder Ortskirche konstituiert sind, gegenüber den Nichtarmen dieser Ortskirche und gegenüber den nichtarmen Kirchen der Welt eine höchst wichtige Funktion erfüllen, und sie erfüllen sie auch tatsächlich: die Funktion *prophetischen Einspruchs* gegen den besitzgierigen Materialismus, die Ungerechtigkeiten und Trennungen, die heute die Menschheit zerreißen, und vor allem die Funktion einer *evangelischen Ankündigung* eines erneuerten Zusammenlebens als Brüder in Christus und des tätigen Einsatzes in einer von der Hoffnung auf die Herrschaft Gottes beseelten Geschichte der Befreiung. Um das Gesagte besser zu verstehen, müssen wir jedoch ein wenig genauer untersuchen, wie in der Kirche der hiesigen Regionen die Armen dazu gelangt sind, diese Rolle zu spielen.

II. Der Beitrag der Kirche der Dritten Welt

In der Kirche der Dritten Welt kommt die Erneuerungsdynamik der Nachkonzilszeit vor allem darin zum Ausdruck, daß auf dem Weg von einer kolonialen Kirche zu einer bodenständigen Kirche ein bedeutender Schritt getan wurde. In Lateinamerika kam dieser Schritt durch eine Öffnung und in vielen Fällen durch einen «Auszug» der Kirche aus den wohlhabenden Sektoren auf die Welt der armen Mehrheiten hin zustande. Bedeutsame Personen und Gruppen der Kirche, die gesellschaftlich-kulturell den wohlhabenden Minderheiten angehören – vor allem Priester und Ordensgemeinschaften –, nähern sich dem Volk der Armen auf eine neue Weise, und viele von ihnen rei-

sich in die städtische oder ländliche Arbeiterschaft ein, um die Lage, die Hoffnungen und Kämpfe der Welt des Volkes zu teilen und ihm die befreiende Botschaft des Evangeliums zu verkünden. Und in Entsprechung zu dieser Bewegung bilden sich unter den Arbeitern, den Bewohnern der Elendsviertel und den Bauern Gruppen und Gemeinschaftskerne, die einerseits ein Netz zur Organisation des Volkes weben und andererseits sich mit den Pfarreien und den sonstigen traditionellen Rahmen der Kirche organischer verbinden. In solchen Gemeinden verspürt man wiederum die Wärme der christlichen Bruderschaft, liest man die Frohbotschaft Jesu an die Armen mit neuen Augen und aus einer konkreten Situation heraus; es reift das Bewußtsein heran, einem Volk mit einer Geschichte der Unterdrückung und einer Berufung zur Freiheit anzugehören, und man nimmt die Sendung auf sich, Ferment des Gottesreiches in der Masse des Volkes zu sein³.

Auf diesem Weg gelangen wir hierzulande zu einer mehr oder weniger artikulierten Koexistenz von *zwei Kirchenmodellen*, von zwei Modellen, die eben durch den Typus der Beziehung der Kirche zum Volk der Armen und durch die Funktion, die diesen darin zukommt, charakterisiert werden. Es handelt sich dabei gewiß nicht um zwei Kirchen, sondern bloß um zwei Ebenen oder Sektoren ein und derselben Kirche, nur daß sie ihr Kirchesein unterschiedlich leben und eine eigene pastorale Praxis haben, was zu zwei verschiedenen ekklesiologischen Denkweisen führt.

Auf der einen Seite finden wir das Modell einer Kirche als «*Großinstitution*». Diese Kirche hat ihr soziologisches und kulturelles Zentrum außerhalb der Welt der Armen in den reichen Sektoren des Landes und in den reichen Ländern der Welt; sie legt mehr auf die Disziplin Wert und strebt einen starken funktionellen Zusammenhang an, praktiziert die Hilfe an die Armen systematisch und besitzt Macht, um mit den politischen und militärischen Autoritäten zu verhandeln, auf sie einen gewissen Druck auszuüben und zu erreichen, daß die unsozialen Auswirkungen des Regimes gemildert werden; sie legt autoritativ eine Lehre vor und weiß sich durch die Massenmedien Gehör zu verschaffen.

Auf der anderen Seite finden wir das Modell einer Kirche als «*Netz von Gemeinschaften*». Diese Kirche hat ihre soziologische und kulturelle Mitte in der Welt der Armen, in den Sektoren der Mehrheit, die von den Armen des Landes und den armen Ländern der Welt gebildet wird; sie legt mehr Wert auf die Brüderlichkeit und strebt eine größere Mitverantwortung aller an; sie lebt und fördert die Solidarität inmitten des Volkes; sie übt darin einen prophetischen Einspruch

gegen die Ungerechtigkeit aus, zwar zurückhaltend, doch die unvermeidlichen Risiken auf sich nehmend, um in den Armen das Wissen um ihre Würde und die Hoffnung auf eine andere Welt zu nähren; sie sucht in der Welt der Armen und aus ihr heraus das Evangelium zu bezeugen, hat aber dabei für gewöhnlich keine anderen Kommunikationsmöglichkeiten zur Verfügung als den direkten Kontakt mit Personen und Gruppen.

Somit liegen zwei verschiedene Schemata für die *Beziehung zwischen Kirche und Welt* vor. In beiden Fällen handelt es sich um Beziehungen, die mit der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gesellschaft oder Kultur oder mit der Angleichung an sie sowie mit einem gesellschaftlich-politischen Engagement und Aufeinanderwirken gegeben sind. Doch wird die «Welt» hierzulande charakterisiert durch den schreienden Gegensatz zwischen dem Lebensniveau der privilegierten Minderheiten und dem des Volkes, durch ein Wirtschaftssystem, das die Naturschätze und das Menschenpotential unserer Länder in den Dienst des Profitstrebens und des Wohllebens dieser Minderheiten stellt, durch eine Überlagerung von Kulturen und ein politisches System, das den Mehrheiten die Möglichkeiten, sich zum Ausdruck zu bringen und sich an den die Allgemeinheit betreffenden Entscheiden zu beteiligen, beschneidet. Deshalb dürfen wir nicht darüber verwundert sein, daß die Inkarnation der Kirche in einer so geprägten Welt eine deutlich differenzierte, ja konfliktgeladene kirchliche Wirklichkeit hervorbringt. So stellt sich auf jeder der beiden besetzten Ebenen der Kirche die Beziehung zwischen Kirche und Welt je anders dar und wird von zwei verschiedenen Seiten her artikuliert.

Im ersten Fall erscheint die Kirche als *Großinstitution* auf die «Welt» oder auf die als «Nation» organisierte Gesamtgesellschaft bezogen, indem sie von deren Spitze ausgeht: von den wohlhabenden Kreisen und dem Staat. Die Beziehungen der Kirche zum Volk und zu den Volkskreisen reproduzieren hier gewissermaßen das Schema der Zentralisierung und des Paternalismus, das in Lateinamerika die Beziehung zwischen der Spitze und den Basen innerhalb jeder Nation charakterisiert. Es handelt sich um eine Kirche, die lehrt, vorschreibt, Güter und Dienstleistungen für das Volk der Armen liefert, doch weder *von seiten* der Armen noch *mit* den Armen. Im zweiten Fall hingegen erscheint die Kirche als *Netz von Gemeinschaften* auf die Gesamtgesellschaft bezogen, indem sie von ihrer Basis, dem Volk der Armen ausgeht. Aufgrund ihrer solidarischen Präsenz unter den Armen bestrebt sich ihr Wort, in erster Linie prophetischer Einspruch gegen die Ungerechtigkeit und evangelische Ankündigung der Brüderlichkeit unter den Söhnen zu sein, und

ihre Tätigkeit geht vor allem darauf aus, unter den Brüdern Gemeinschaft zu schaffen und mit vereinten Kräften eine Welt aufzubauen, die dem Willen des Vaters besser entspricht. Die Beziehungen der Kirche zu den wohlhabenden Schichten und zum Staat liegen hier innerhalb des Schemas der Randständigkeit, das die Situation der armen Mehrheiten gegenüber den gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Spitzen unserer Nationen charakterisiert, und ihre Haltung zu ihnen liegt im Umland der Gesellschaftskritik, des Befreiungskampfes und des Anstrebens einer neuen Gesellschaft durch die bewußteren Schichten des Volkes. Daraus erklärt sich, daß auch die Reaktion der wohlhabenden Schichten und des Staates gegenüber der Kirche als Netz von im Volk verwurzelten Gemeinschaften immer mehr die distanzierte Toleranz oder die Repression reproduziert, die in unseren Nationen ihre Reaktion gegenüber jeder Volksorganisation charakterisieren, die das Wissen um die Unterdrückung weckt und sich für die Zurückgewinnung der Rechte und die Befreiung tätig einsetzt.

III. Der wechselseitige Einfluß zwischen Großinstitution und Basisgemeinden

Doch wenn hier von zwei Kirchenmodellen die Rede ist, die zwei Schichten oder Ebenen ein und derselben konkreten Kirche entsprechen, so muß auch die *Verbindung und Wechselwirkung* zwischen diesen beiden Ebenen zur Sprache gebracht werden. Und dies müssen wir selbstverständlich auch in einer geschichtlichen Sicht tun, welche die Erneuerungsdynamik der Nachkonzilszeit in Lateinamerika hervortreten läßt. Das Aufkommen und der Ausbau eines «Netzes von Gemeinschaften» konnten – wo dies der Fall gewesen ist – nicht vor sich gehen, ohne die Haltung der Kirche, die als «Großinstitution» im Zentrum bleibt, bedeutend zu ändern. Und dieser Aspekt ist für das Thema, das uns in diesem Aufsatz beschäftigt, von großer Bedeutung, weil von ihm in hohem Maß die Möglichkeit abhängt, daß die aktive Funktion der Armen in der Kirche sich auch über die Volksschichten unserer Länder hinaus auswirkt und zu einer Läuterung und Bereicherung der Gesamtkirche beiträgt.

Nun aber verlief seit dem lateinamerikanischen Kleinkonzil, der Bischofsversammlung von Medellín (1968), die Entwicklung der Ortskirchen auf unserem Kontinent sehr ungleich, wenn nicht divergent.

In manchen Fällen hat Medellín auf der Ebene der «Großinstitution» zu einer ziemlich tiefgehenden Haltungsänderung und zu einer bedeutsamen Neuausrichtung der pastoralen Tätigkeit geführt; dieser Wandel und diese Neuausrichtung haben sich zu einer wirksa-

men Unterstützung des Wachstums und der Befreiungspastoral des Netzes von Gemeinschaften, die aus dem Volk hervorgehen, konkretisiert und gleichzeitig haben sie sich von der Erfahrung und dem Zeugnis dieser Basisgemeinden genährt. Je mehr dies der Fall war, desto weniger hat sich die Kirche mit den wohlhabenden Klassen und dem Staat eingelassen und mit ihnen zusammengewirkt, was zu einer mehr oder weniger latenten oder erklärten Konfliktsituation geführt hat. Hingegen hat sich die Präsenz der Kirche unter den Armen vertieft und gefestigt, weil die Gemeinden besser miteinander verbunden und durch ein organischeres und ausgeglicheneres Wachstum gekräftigt sind und vor dem Volk nicht nur als Randgruppen, sondern als Präsenz und Engagement der Großkirche dastehen können, die sich selbst zur Stimme der Stimmlosen und zur Verkünderin des Evangeliums an die Armen macht.

In anderen Fällen hingegen ist die Selbstverpflichtung auf das Zweite Vatikanum und auf Medellín von seiten der im «Zentrum» bleibenden Schichten der Kirche oberflächlicher, wenn nicht rein verbal. Der «Auszug» zur Welt der Armen und die Bildung neuer kirchlicher Gemeinschaften werden nur «grundsätzlich» gutgeheißen, ohne daß sie wirklich angestrebt werden, ohne daß man auf die Neuentzifferung des Evangeliums hört, die in dieser Situation geschieht, und ohne daß man die Verpflichtungen auf sich nimmt, die sich daraus ergeben. In dem Maß, als dies der Fall war, droht das Randdasein, in der diese Gemeinden von der Großinstitution gelassen werden, zu einem Konfliktsfall oder zu einem Sonderdasein zu werden. Damit bleiben einerseits diese Gemeinden der Verwurzelung in der Kirche und der Rückendeckung beraubt, die ihr Bestreben läutern und legitimieren sollten, und andererseits bleibt die «Großinstitution» des prophetischen Atems beraubt, der ihr behilflich sein sollte, aus eigener Kraft aus ihren jetzigen Verbindungen herauszukommen, um sich auf die Welt der Armen hin zu öffnen und ihre Praxis in einer evangeliumsgeprägteren Ausrichtung zu erneuern.

IV. *Drei Faktoren bedingen den Einfluß der Armen auf die Kirche*

Im Licht dieser lateinamerikanischen geschichtlichen Erfahrung können wir – zusammenfassend – sagen: Damit die Armen tatsächlich zu einer Erneuerung der Kirche im Geist des Evangeliums beitragen können, müssen *drei Faktoren* zusammenspielen: die Werte des Volkes der Armen, die christlichen Gemeinden als Zeichen und Ferment im Volk und die Großinstitution Kirche im Dienst der Gemeinde im Volk.

a) *Die Werte des Volkes der Armen*

In Lateinamerika leiden die Volksmehrheiten bekanntlich darunter, daß durch Gesellschaftsstrukturen und konkrete Fälle von Unterdrückung die Gerechtigkeit vorenthalten und die Brüderlichkeit schwer beeinträchtigt wird. Was manchmal außerhalb des Kontinents weniger bekannt ist, ist dies, daß diese Völker – in ihrem religiösen Glauben – ein zwar unklares, doch tiefes Bewußtsein haben, von Gott geliebt und zu einer Gemeinschaft mit ihm berufen zu sein, in der es nicht auf den Reichtum, das Wissen und die Macht dieser Welt ankommt, sondern auf die Bruderliebe und die gleiche Sohneswürde. Dieses in der christlichen Evangelisation wurzelnde Bewußtsein, daß alle Menschen Brüder und zur Freiheit berufen sind, liegt zweifellos in der Linie der biblischen Überlieferung des Bundes, den der Heilsgott mit seinem unterdrückten Volk schloß und der im Kreuze Christi seine Fülle erreicht hat. Wir können Äußerungen dieses Bewußtseins wahrnehmen in den kollektiven Praktiken des Volkes – an den religiösen Festen wie in den Arbeiterkämpfen und der täglichen Solidarität mit Nachbarn und Kameraden –, sogar in solchen, die mit der christlichen Orthodoxie und Orthopraxis nicht viel zu tun zu haben scheinen. Doch handelt es sich dabei um eine mehrdeutige und unvollkommene Praxis, die infolge der Unterdrückungsstrukturen und der herrschenden Kultur die geschichtliche Dynamik des christlichen Glaubens zur integralen Befreiung des Menschen und zum Aufbau einer gerechten, brüderlichen Gemeinschaft behindert.

b) *Die christlichen Gemeinden als Zeichen und Ferment im Volke*

Die Osterdynamik des christlichen Glaubens kann im Volk nur dadurch geschichtsmächtig werden, daß sich in ihm Gemeinden bilden, die diesen Glauben in einem klareren Bewußtsein und einem engagierteren Verantwortungssinn leben. In einer Situation des Gefangenseins, der Zerstreung und des Bewußtseinsmangels, worin ein objektives Fernsein vom Gott des Auszugs und des Paschageschehens liegt, stellt die christliche Gemeinde im unterdrückten Volk eine prophetische Kritik und ein konkretes Zeichen für eine neue Brüderlichkeit dar, für eine Brüderlichkeit, die in der Erfahrung wurzelt, daß der Gott Jesu Christi der Vater aller ist. Doch damit diese Gemeinden eine solche Funktion erfüllen, dürfen sie nicht von außen aufgedrängt und programmiert werden. Auch wenn es pastorale Kräfte von außen braucht, müssen sich diese Gemeinden doch im Volk der Armen selbst bilden und

in ihm Gestalt annehmen, denn nur dadurch, daß sie zu diesem Volk gehören und sich mit ihm zusammen einsetzen, können ihnen diese neue Brüderlichkeit und diese prophetische Sendung aufgehen in einer geschichtlich situierten Neuentzifferung der Frohbotschaft Jesu und in einer Deutung der Unterdrückungssituation, der Werte und der Berufung des Volkes im Licht des Evangeliums.

c) *Die Großinstitution Kirche im Dienst der Gemeinden im Volke*

Andererseits können sich die christlichen Gemeinden im Volk nur unter Beiziehung und mit Unterstützung von Pastoralträgern bilden, die aus den nationalen Zentren und den Nationen der Welt entsandt werden, wo die Kirche über ein institutionalisiertes Wissen um die auf Jesus Christus zurückgehende Überlieferung verfügt. Nur vermittels dieser «Großinstitution» können die Gemeinden und Gruppen, die sich im Volk bilden, mit der großen christlichen Überlieferung (Katholizität der Zeit nach) und der Universalität der Kirchen, die in der Welt pilgern (Katholizität dem Raume nach), verbunden bleiben. Und – was unser Thema spezifischer angeht –: nur vermittels dieser «Großinstitution» können die Erfahrung und die prophetisch-sakramentale Sendung der Volksgemeinden über die Zerstreung und das Randdasein hinausgelangen, worin sich das Volk der Armen selbst befindet, so daß dann auch die wohlhabenden Schichten evangelisiert und zur Änderung der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen, die heute auf nationaler, kontinentaler und Weltebene in Geltung sind, bewegt werden können. Doch kann umgekehrt die

Kirche als «Großinstitution» diesen Dienst der Unterstützung, Verbindung und Lancierung der Volksgemeinden nur in dem Maß leisten, als sie sich weitsichtig auf deren Sendung einläßt und sich durch deren evangelische Erfahrung, die in den Werten und der geschichtlichen Situation der Armen der Erde wurzelt, in Frage stellen und erneuern läßt.

Zum Schluß möchte ich zwei wesentliche Aspekte der Botschaft hervorheben, die die Armen – soweit die eben dargelegten Bedingungen vorhanden sind – heute für die katholische Kirche und ihr Zeugnis an die Welt beitragen. Diese Aspekte lassen sich in zwei Worten zusammenfassen: *Brüderlichkeit und Hoffnung*⁴. Im Randdasein, in der Vermassung und im Individualismus, die ihnen durch die herrschenden gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Strukturen aufgezwungen werden, teilen die Armen dennoch ihre Güter, ihre Leiden und Freuden mit Nachbarn und Kameraden, und gleichzeitig machen sie bisher unbekannte Gruppierungs- und Gemeinschaftsformen ausfindig, worin jede Person ihr Antlitz und ihr Wort zurückgewinnt und die Christen die konkrete Brüderlichkeit der Jünger Jesu wiederentdecken, die dessen Erfahrung des Vaters teilen.

In den ungerechten, bedrückenden und versklavenden Verhältnissen, die ihnen durch die herrschenden politischen und Polizeisysteme aufgezwungen werden, geben die Armen ihren Glauben an die Möglichkeit einer Welt der Gerechtigkeit und Freiheit nicht auf; viele von ihnen führen den Kampf weiter, um eine solche Welt aufzubauen, und die Christen lassen sich wiederum geschichtlich auf den Gott ein, der mit seinem unterdrückten Volk einen Bund geschlossen hat und ihm auf seinen Weg die Aussicht auf Gerechtigkeit und integrale Befreiung mitgibt⁵.

¹ Wir erinnern daran, daß die Zweite Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats, die 1968 in Medellín (Kolumbien) stattfand, in ihrer Analyse der gesellschaftlich-wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen Wirklichkeit dieses Kontinents die Kategorien «*innerer Kolonialismus*» und «*äußerer Neokolonialismus*» verwendet hat, obwohl es sich um Nationen handelt, die schon anderthalb Jahrhunderte in der Unabhängigkeit verbracht haben (vgl. Medellín, Conclusiones, Cap. 2, 4 und 6).

² Erinnern wir uns, welch wichtige Stellung in den Beratungen der letzten Bischofssynode (1974) das Thema der *autochthonen Kirche* einnahm, hauptsächlich dank den afrikanischen Bischöfen. Der Gedanke wurde dann in der Schlußdeklaration diskret angetönt (Nr. 9); in «*Evangelii Nuntiandi*» (Nr. 62–63) kam neulich Paul VI. ausführlicher darauf zu sprechen.

³ Seit Jesus die Frohbotschaft von der Liebe des Vaters verkündet und die vom Judentum seiner Zeit festgesetzten Grenzen überschritten hat, um zu den Armen und Sündern zu gehen, wird die Kirche Jesu während des ganzen Laufs ihrer Geschichte beständig herausgefordert, *ihr Establishment zu verlassen, um zu der fremden Welt der Außenstehenden zu geben*. Und dies nicht nur dazu, um dieser Welt das Evangelium in seiner der Kirche bereits bekannten Form zu bringen,

sondern um den eigentlichen Kern seiner Botschaft wiederzuentdecken, der sie in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit interpelliert und sie ihre Grenzen zu durchbrechen heißt, um mit dem Beitrag der anderen eine neue Katholizität aufzubauen. Dazu kam es mit den Heidenchristen zur Zeit des Paulus, mit den germanischen und slawischen Barbaren zur Zeit des Bonifatius und des Cyrillus und Methodius, mit den Eingeborenen Amerikas zur Zeit des Las Casas und jetzt mit den Armen der Dritten Welt (vgl. Bischofssynode 1971, Die Gerechtigkeit in der Welt, vor allem Einleitung und Schlußkapitel).

⁴ Vgl. Bischofssynode 1971, Die Gerechtigkeit in der Welt, Schlußkapitel.

⁵ Erinnern wir uns daran, daß zusammen mit der autochthonen Kirche und der Volksreligion die *kirchliche Basisgemeinde und die integrale Befreiung des Menschen* die spezifischen Hauptthemen waren, die auf der letzten Bischofssynode (1974) im Zusammenhang mit dem allgemeinen Thema der Evangelisation der heutigen Welt behandelt wurden. Diese Themen wurden vor allem von den Bischöfen der Dritten Welt zur Sprache gebracht und von Paul VI. in «*Evangelii Nuntiandi*» (Dezember 1975) ausführlicher behandelt.

RONALDO MUÑOZ

1933 in Santiago de Chile geboren. Nach dem Studium der Architektur 1954 Eintritt in die Genossenschaft der Heiligsten Herzen (Picus-Patres). Studium der Philosophie und der Theologie in Los Perales, Chile. 1961 zum Priester geweiht. 1962 Lizentiat der Theologie an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. 1963 Zulassung zum Doktorat der Theologie am Institut Catholique in Paris. Seit 1964 zu

gleichen Teilen mit Lehrtätigkeit (seit 1966 an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität von Chile) und mit theologischer Beratung von verschiedenen Gemeinschaften und kirchlichen Organisationen in Chile und auf gesamtlateinamerikanischer Ebene befaßt. 1972 Doktorat in Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Regensburg mit einer Dissertation zum Thema «Nueva Conciencia de la Iglesia en América Latina», die 1973 in Santiago de Chile veröffentlicht wurde. Anschrift: Casilla 723, Santiago, Chile.

Yorick Spiegel, Klaus Winger
Die Aufgaben der Kirche
angesichts psychischer
Verelendung

Relative Unbemitteltheit in den industrialisierten Ländern, aber auch jede andere Art von Benachteiligung durch physische, soziale, psychische, ethnische Faktoren führen zu jener Form von Armut, bei welcher soziale Isolation, Mangel an Beziehungen und Kommunikation im Vordergrund stehen. In diesem nur allzu reichen Spektrum wird hier eine einzige Linie herausgegriffen: die psychische Verelendung durch entfremdende Strukturen der Arbeitswelt; dazu werden paradigmatisch Verhältnisse in der heutigen Bundesrepublik Deutschland untersucht. Die Verfasser erhoffen sich von dieser Konkretheit eine größere Prägnanz der Aussagen, zugleich aber auch die Möglichkeit der Analogieschlüsse für andere Regionen und andere Armutssymptome.

1. Zum Begriff der «psychischen Verelendung»

Der Begriff der «psychischen Verelendung» setzt die Neurezeption der Marxschen Theoriebildung voraus, wie sie sich in der BRD seit der Mitte der 60er Jahre vollzieht. Im «Kommunistischen Manifest» war davon gesprochen worden, daß die Proletarier nichts als ihre Ketten zu verlieren haben¹, und im «Kapital» hieß es: «Die Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol ist also zugleich Akkumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Brutalisierung und moralischer Degradation auf dem Gegenpol, d.h. auf Seite der Klasse, die ihr eigenes Produkt als Kapital produziert.»²

Nachdem der Wirtschaftsaufschwung der BRD nach 1945 der Arbeiterschaft einen nicht unbeträchtli-

chen materiellen Wohlstand gebracht hatte, erhob sich die Frage, ob dieser Teil der marxistischen Theorie nicht durch die geschichtliche Entwicklung überholt sei³. Dabei wurde die Gegenthese aufgestellt, daß trotz der unstreitbar verbesserten materiellen Reproduktionsbedingungen der Lohnabhängigen die Verelendung durch die Arbeit fortschreite. Sie habe sich nur vom physischen auf den psychischen Bereich verlagert. Die materielle Verelendung sei zwar vorläufig überwunden, die psychische Verelendung aber werde immer intensiver. Dafür sprachen zwei zunächst nicht in Verbindung miteinander stehende Beobachtungen: 1. Das öffentliche Bekanntwerden der Tatsache, in welcher erschreckend hohem Ausmaß psychische Erkrankungen in der BRD verbreitet sind, und 2. die Verlagerung von einer mehr die physischen Kräfte beanspruchenden Arbeit auf eine Arbeit, die intensive psychische Anforderungen stellt.

Über das Ausmaß und den Entwicklungstrend psychischer Störungen in der BRD gibt es bisher kein ausreichend gesichertes Zahlenmaterial. Psychische Krankheiten und Behinderungen sind jedoch kein quantitativ unbedeutendes Problem. Zum anderen stellten Arbeitsphysiologen und Arbeitssoziologen übereinstimmend fest, daß in der Organisation der Arbeit die psychische Beanspruchung stark zunimmt. Dies läßt sich an drei Punkten feststellen: Erhöhung der psychischen Anforderungen, erhöhte Arbeitsintensität, Dequalifikation in der Verwaltung durch Einführung der Datenverarbeitung.

Psychische statt physischer Arbeitsanforderungen

Geht man von dem weitverbreiteten Modell einer dreistufigen technologischen Entwicklung aus, so tritt die industrielle Produktion in der BRD nach der stark handwerklich geprägten Phase und der Phase der Massenfertigung unter Einsatz spezialisierter Einzelmaschinen und der Fließbandtechnik in die Phase der automatisierten Produktion ein. Charakteristisch ist hierfür der Einsatz von sich selbst regulierenden Maschinen. Der Arbeiter wird zum Wächter und Regula-