

¹ Manifest der Kommunistischen Partei: Karl Marx/Friedrich Engels; Werke, Bd. 4, 482.

² Die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute «Gaudium et spes»: Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite Vatikanische Konzil. Teil III. (Freiburg–Basel–Wien 1968) 281. Im folgenden zitiert als «Gaudium et spes».

³ Friedrichs Engels, Zur Geschichte des Urchristentums: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 22, 449–473.

⁴ Vgl. Yves M. Congar, Für eine dienende und arme Kirche (Mainz 1965) 101–104; Art. Armut: Lexikon für Theologie und Kirche (Freiburg–Basel–Wien 1957) Bd. 1, 880.

⁵ Vgl. Alfred Weber, Kulturgeschichte als Kultursoziologie.

⁶ Gaudium et spes, Art. 88. AaO. 575.

⁷ Gaudium et spes, Art. 9. AaO. 309.

⁸ G. Ortes, Della economia nazionale libri sei, Bd. XXI. 1774. Vgl. Karl Marx, Das Kapital: K. Marx/F. Engels Werke, Bd. 23, 675.

⁹ Vgl. Dekret über das Laienpostolat Nr. 8, Nr. 18.

¹⁰ Karl Marx: Das Kapital: Karl Marx/Friedrich Engels; Werke, Bd. 23, 668.

¹¹ Gaudium et spes, Art. 38, aaO. 391.

¹² Gaudium et spes, Art. 69, aaO. 507.

¹³ Populorum progressio, Abschnitte 23–24.

¹⁴ Einleitung und Kommentare zum zweiten Kapitel des zweiten Teils der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes»: aaO. 465–466.

¹⁵ AaO. 109.

¹⁶ AaO. 106–107.

¹⁷ Johannes B. Metz, Armut im Geiste (München 1962).

¹⁸ AaO. 41–57.

¹⁹ Vgl. Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte 1844. (Erstes Manuskript: Die entfremdete Arbeit).

²⁰ Wir sind uns dessen bewußt, daß diese Ansicht schon heute vielseitig diskutiert wird, was sich auch in der Diskussion des Konzils widerspiegelte. «Nicht Unwissenheit oder Armseligkeit, sondern

Schlichtheit und Gespür für die Grenzen und bei alledem geistige Beweglichkeit, Hochherzigkeit und Mut, neue Wege zu begehen, auch wenn dies mit Risiko verbunden ist, Zucht und intellektuelle Demut, die zugleich wirkliche übernatürliche Weisheit, wie auch Sinn für das Heute und echter historischer Realismus ist», so charakterisiert Ler-caro das Ideal der evangelischen Armut im Geiste. (AaO. 466.)

²¹ Hier haben wir uns mit einer einzigen, diese Frage bejahenden Äußerung zufriedenzugeben. «Wir Geistliche sind verantwortlich für den Fatalismus, mit dem die Armen immer resigniert zur Kenntnis nahmen, daß sie eben arm und die unterentwickelten Nationen zurückgeblieben sind. Auf diesem Weg voranschreitend bestätigen wir die Marxisten, die die Religion eine entfremdete und entfremdende Kraft, nämlich das Opium des Volkes nennen.» (Aus einem Interview von Oriana Fallaci mit dem Erzbischof von Recife, Dom Helder Camara: Sign, Juli–August 1967.)

²² Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf): Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 46, 378–388.

JÓZSEF LUKÁCS

1922 in Budapest geboren. Leiter des Lehrstuhls für Philosophie II. an der Universität Eötvös Loránd, Budapest. Korr. Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, Hauptredaktor der Zeitschrift für marxistische Weltanschauung und Religionswissenschaft Világosság (Licht). Teilnehmer zahlreicher Dialoge zwischen Christen und Marxisten. Veröffentlichungen: Istenek utjai. A kereszténység elöz-ményeinek tipológiájához (Wege der Götter. Zur Typologie der Vorläufer des Christentums), Budapest 1973 und 1975. Igent mondani as embere. Vallásméletri, valláskritikai tanulmányok (Den Menschen mit Ja beantworten. Aufsätze zur Religionstheorie und Religionskritik), Budapest 1973. Zahlreiche Aufsätze über Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie. Anschrift: Pesti Barnabas u. 1, Budapest 1364, Ungarn.

Werner Post

Marxistische Lösungen für das Armutsproblem: Christliche Anfragen

I.

Zunächst gilt es, einem möglichen Mißverständnis zu begegnen. Es ist selbstverständlich, daß Marxismus fundamental mit dem Problem der Armut und ihrer Abschaffung zu tun hat, aber es wäre falsch, ihn primär als Programm zu begreifen, das *nur* der Beseitigung von materieller Not dient. Schon in der Mitte des 19. Jahrhunderts schlug sich dieses Mißverständnis in der Debatte um den sogenannten «Magenkommunismus» nieder. Unter diesem Stichwort suchte man alle politischen, philosophischen und sonstigen kritischen Gehalte der sozialistischen Theorien dieser Zeit als bloß ökonomischer Bedürftigkeit entsprungen zu bestimm-

men; wenn es demzufolge gelänge, die größte materielle Not vor allem des Proletariats zu mildern, dann müßten auch die politische Gefahr der Arbeiterorganisationen und der historische Anspruch der marxistischen Theorie, Kritik der bürgerlichen Gesellschaft im ganzen zu sein, bald hinfällig werden. Die gesamte Marxsche Theorie beispielsweise reduziert sich in dieser Sicht auf einen speziellen Aspekt der damals viel beschworenen «sozialen Frage».

Heute scheint es oft so zu sein, daß die westlichen Industrienationen Strategien zur Überwindung der Armut proklamieren, die weniger humanistischen Motiven entspringen als vielmehr der Absicht, das «Gespenst des Kommunismus» aus der internationalen Politik zu verjagen. Daneben trifft man einen gewissen «Philo-Marxismus», der auch Sozialisten zur Lösung des Armutsproblems besonders in den unterentwickelten Ländern einlädt. Pauperismus erscheint dabei als bloß regionales Verteilungsproblem, das quasi-technisch durch Mittel sozialistischer Politik gelöst werden könnte. Es bleibt jedoch impliziert, daß Beseitigung von Armut eine isolierbare Aufgabe sei, die sich aus dem gesamten Zusammenhang gesellschaftlicher oder heute sogar mondialer Ordnung heraustrennen ließe.

Eine Auseinandersetzung mit marxistischen Lösungsversuchen für das Armutsproblem kann sich deshalb nicht auf ein paar technische, äußerliche Aspekte erstrecken, sondern muß sich auf deren Voraussetzungen beziehen.

II.

Armut stellt sich der marxistischen Theorie – darin unterscheidet sie sich von ethischen oder manchen religiösen Auffassungen – nicht als moralisches Problem dar. Marxisten kritisieren oder beseitigen Armut nicht, weil sie einer sittlichen Idee oder einem moralischen Prinzip von Gerechtigkeit widerspräche; moralische Erwägungen haben vielleicht eine subjektive motivierende Bedeutung, spielen aber weder in der Systematik noch in der politischen Praxis eine tragende Rolle, auch wenn die Bedeutung impliziter Wertvorstellungen in der Marxschen Theorie noch nicht hinreichend geklärt sein mag. Insofern ist zunächst jenen Interpreten recht zu geben, die wie in der Gruppe um Althusser mit Nachdruck herausarbeiten, daß Marxismus nichts mit philanthropischem Humanismus gemein hat. Schließlich haben wir kein sicheres Wissen darüber, warum ein Zustand der Welt, bei dem zwei Drittel der Menschheit in Hunger und Elend leben, moralisch falsch sein muß. Ein solches Urteil setzte ein verlässliches Wissen darüber voraus, daß die Welt «eigentlich» besser sein müßte. Damit würde ein ideales Sollen der Realität einfach gegenübergestellt. Die Begründung eines solchen Ideals wäre philosophisch sicher weniger problematisch als praktisch uninteressant, weil aus ihm zunächst nicht mehr folgt als Appelle zum Handeln, Beschwörung des guten Willens oder Erzeugung von Schuldgefühlen.

Wichtiger wäre es, eine Vermittlung von Sollensvorstellungen mit realen Möglichkeiten zu erreichen, und zwar keine bloß intellektuelle Vermittlung. So muß man prüfen, ob es nicht eine historische Dynamik geben könnte, die sich gerade aus der Verarmung des größten Teils der Menschheit ergibt und Kräfte zur Überwindung dieses Elends aus sich hervortreibt. Wenn es gelingt, eine solche Dynamik in der Wirklichkeit nachzuweisen, werden moralische Appelle unnötig. Die Argumentation wäre dann nicht ethisch, sondern historisch-materialistisch, nicht auf Amoralität, sondern auf historische Widersprüchlichkeit bezogen.

III.

Die praktische Folgenlosigkeit moralischer Kritik läßt sich nun leicht durch vielfache Erfahrungen bestätigen; angesichts der beharrlich sich haltenden, ja sich

steigernden Armut in der Welt auf eine reale Dialektik von Reichtum und Armut zu vertrauen, erscheint aber demgegenüber noch als glatter Hohn.

Dennoch geht es dabei weder um begrifflich-idealistische Auflösungen noch um geschichtsmechanistische Konstruktionen. Marx hat in der «Deutschen Ideologie» die Wissenschaft von der Geschichte als die «eine, einzige Wissenschaft» bezeichnet, weil sie vom wirklichen Lebensprozeß ausgeht; und das in einem doppelten Sinn: sie beginnt mit der materiellen Realität, den Bedingungen der Lebensproduktion, und sie faßt Wirklichkeit als Prozeß, d.h. jeder historische Zustand ist Resultat; nichts ist von Natur aus so, wie es ist, sondern stets geworden. So auch der Zustand der Verteilung von Armut und Reichtum heute: er ist historisches Resultat, Konsequenz menschlichen Handelns, und deshalb auch grundsätzlich veränderbar. Das muß als allgemeine Voraussetzung historisch-materialistischer Dialektik gelten. Die Verteilung von arm und reich hängt weniger von Naturfaktoren als von der konkreten Gesellschaftsform ab; solange Produktion unter strengen Knappheitsbedingungen stattfindet, ist Herrschaft unvermeidlich; in der kapitalistisch produzierenden Ära scheint diese Knappheit aber überwunden, Reichtum für alle möglich und Herrschaft überflüssig.

Marx hat es nun bekanntlich bei diesen allgemeinen Voraussetzungen nicht belassen, sondern die im Kapitalismus angelegte Dynamik, sich selbst zu überschreiten, Schritt für Schritt zu bestimmen versucht. Wie häufig beschrieben, beruht diese Dynamik letztlich auf dem Widerspruch von Kapital und Arbeit; ihr Ziel besteht darin, die private Verfügung über die Produktionsmittel in gesellschaftliches Eigentum zu überführen. Damit wäre der Antagonismus von besitzender und pauperisierter Klasse aufgehoben und das Problem der Armut gelöst. Dabei wird deutlich, daß Armut keine Naturkategorie ist, sondern – vom absoluten Existenzminimum einmal abgesehen – nur im Rahmen des jeweils historisch möglichen Reichtums bestimmt werden kann.

In der Arbeitswertlehre entwickelt Marx den für seine Theorie konstitutiven Gedanken, daß der Proletarier sein einziges Produktionsmittel, die eigene Arbeitskraft, verkaufen muß, um zu leben. Er erhält dafür den marktüblichen Preis, seinen Lohn; insofern wird er nicht «betrogen». Der Kapitaleigner verdient aber in der festgesetzten Arbeitszeit an der Arbeitskraft mehr, als sie ihn an Lohn kostet. Somit produziert er für sich Mehrwert, wird immer reicher, ohne daß der Arbeiter je für sich auch Mehrwert bilden könnte; er wird relativ eher ärmer. Reichtum beruht so auf Ausbeutung von Arbeitskraft.

Um den Profit zu steigern, muß der Kapitalist rationell produzieren, vor allem also die Lohnkosten durch Automatisierung senken; das bringt zunächst Arbeitslosigkeit und Niedriglöhne, führt aber auch, weil automatisierte Produktion nur bei hohen Stückzahlen rentabel ist, unter Konkurrenzverhältnissen zu Überproduktion; da die Massenkaufkraft wegen Arbeitslosigkeit usw. nachläßt, fällt Überproduktion mit Unterkonsumption zusammen und es entsteht eine Krise. Sie wird durch Vernichtung der Überkapazitäten, Konzentration zu konkurrenzlosen Oligo- oder Monopolen und Erschließung neuer Märkte zu überwinden versucht. Dies macht die Notwendigkeit für das Kapital aus, schließlich weltweit zu expandieren und sogar die nationalstaatlichen Schranken hinter sich zu lassen. Seine Ausdrucksform bleibt nicht nur ökonomisch, sondern geht ebenso in politische oder militärische Gestalt über.

Trotz dieser weltweiten Ausdehnung bleiben die inhärenten Widersprüche ungelöst, sie sind nur – wenn auch in gigantischem Ausmaß – verschoben. So kann man konsequent den heutigen Konflikt zwischen den reichen Industriestaaten und den unterentwickelten armen Ländern als Globalisierung des ehemals auf eine begrenzte Gesellschaft bezogenen Klassengegensatzes begreifen. Klassenkampf beginnt, wenn die Länder der Dritten Welt sich politisch zu organisieren beginnen und etwa ihre Rohstoffe nicht mehr in gleicher Weise zu Billigpreisen verkaufen wie der Proletarier des 19. Jahrhunderts seine Arbeitskraft. Der Schock der verheerend so genannten «Ölkrise» in Europa beweist, wie krisenanfällig das gegenwärtige System der Verteilung von Armut und Reichtum ist.

IV.

Freilich sind auch die Techniken der Krisenbewältigung im Verlauf der letzten Jahrzehnte beträchtlich verfeinert worden. Sie betreffen insbesondere das komplizierte Feld von Staat und Produktionssektor; trotz aller Elastizität des Krisenmanagements bleiben aber starke Zweifel, ob sie mehr als dilatorische Bedeutung haben können; wir können hier jedoch dieser Frage nicht weiter nachgehen. Tatsächlich ist nicht zu leugnen, daß der Wohlstand einer Minderheit mit Not und Elend beim größten Teil der Menschheit erkaufte wird.

Ein wichtiger anderer Aspekt von Armut ist noch nicht erwähnt. Statt ständig neue Märkte erschließen zu müssen, kann der Warenumschlag ebenso durch die Schaffung künstlicher Bedürfnisse vergrößert werden. Konsumsteigerung erzeugt dann den Anschein von Wohlstand, und wirklich spielt materielle Armut in

unserem Teil der Erde keine entscheidende Rolle mehr. Unter dem Titel «Entfremdung» hat aber bereits der junge Marx einen anderen als nur materiellen Begriff von Armut entwickelt. Unter kapitalistischen Produktionsbedingungen, so legt Marx dar, muß Leben letztlich zum Lebensmittel werden; Arbeit hat mit Selbstentfaltung der individuellen und Gattungskräfte nichts mehr zu tun; innere wie äußere Natur fallen dem Ausbeutungscharakter aller Produktion anheim; in der wachsenden Vereinsamung setzt sich internalisiert die Isoliertheit privater Produktion durch; Kommunikationsstörungen zeigen, was es bedeutet, wenn menschliche Beziehungen Tauschwertcharakter annehmen, Menschen sich buchstäblich wie Waren zueinander verhalten.

So wenig wie der Kapitalist sich als Individuum dieser Deformation entziehen kann, so wenig entgehen die reichen Länder als ganze heute dieser Form von Verelendung. Schlimmer noch: Auch dort, wo man bereits die Illusion nicht mehr teilt, durch Konsum für solche Armut entschädigt werden zu können, in den vielfachen antirepressiven Bewegungen setzt sich immer wieder die gesellschaftliche Totalität der Entfremdung durch; das reicht von der «Humanisierung der Arbeitswelt» bis zur sexuellen Befreiung; in der Form der «repressiven Entsublimierung» (H. Marcuse) tragen auch diese Versuche fast immer das Stigma subtiler Verelendung an sich. Ähnliches läßt sich unter dem Titel «Macht» zeigen, wenn trotz äußerer Liberalität die reale Ohnmacht gleichsam als Armut, auf politische Entscheidungen noch Einfluß nehmen zu können, erlebt wird. Das betrifft auch die meisten sozialistischen Gesellschaften.

Armut in marxistischem Verstande stellt sich also als ein qualitatives Problem dar; auch hoher Wohlstand bedeutet noch längst nicht die Überwindung von Armut. Trotzdem gilt der Umkehrschluß nicht: denn zur Überwindung von Armut gehört stets ein relativer Reichtum als materielle Bedingung.

V.

Christliche Kritik an marxistischen Armutslösungen macht es sich zu leicht, wenn sie, wie oft, schlicht auf die Praxis der sozialistischen Länder verweist. Es ist überhaupt schwer einzusehen, welchen Sinn eine solche Kritik verfolgen soll, wenn sie nicht bloß akademischen Zwecken oder der Legitimation dogmatischer Systeme dienen will. Wer heute etwa vatikanischen Pomp erlebt oder die seit Jahrhunderten währende Komplizenschaft der Kirche mit den reichen Klassen nicht vergißt, wer sieht, wie sich wohlgenährte Prälaten zu Vorträgen über die Tugend der Armut heran-

chauffieren lassen, wer das Verhalten der Kirche als Arbeitgeber kennt, der mag sich kompetentere Instanzen für das Problem der Armut vorstellen können. Auch die marxistische Religionskritik hat sich hinreichend deutlich zu christlichen Empfehlungen dieser Art geäußert.

Aber gleichwohl läßt sich eine besondere Affinität des Christentums zur Armut nicht übersehen. Die vielen kirchlichen Armutsbewegungen haben sich immer wieder darauf beziehen können. Daß Jesus im Stall geboren ist, blieb trotz aller Divinisierungsversuche ein wichtiger Topos, und es steht außer Frage, daß er den Mühseligen und Beladenen verbunden, dem Stall näher als dem Palast war. Nie nennt er Reichtum als Zeichen göttlicher Erwählung.

Wenn auch der Gedanke, Armut sei Strafe Gottes, sich nicht behaupten konnte, so doch eine Lehre von der *geistlichen* Armut, die sich immer wieder mit der Verklärung oder Verharmlosung *realer* Armut vermischte. Sie beruht wohl auf der metaphysisch wie eschatologisch abgeleiteten Überzeugung, daß diese Welt vorläufig und unvollkommen bleibe. Armut erfuhr so eine symbolische Überhöhung, sie drückte in anschaulicher Form die Erlösungsbedürftigkeit eines ganzen Weltzustandes aus. Daß es Not und Elend gibt, verliert so an skandalöser Bedeutung, denn auch Reichtum erscheint als vergänglicher Trug, und Eigentum ist nichts als ein zur Verwaltung übergebenes göttliches Gut. Die schlimmsten Folgen der Armut zu mildern, obliegt der Nächstenliebe.

Sehen wir einmal von der frei gewählten, spirituellbewußten Armut vor allem der großen Orden ab, so lassen sich zwei Linien in der christlichen Deutung der Armut verfolgen: Einmal von der Liebesethik der Bergpredigt her, die in geradezu überschwenglicher Radikalität den Gegensatz von Armut und Reichtum aufzuheben gebietet; dann in jener Lehre von der Vorläufigkeit der Welt, in der man mit Armut immer rechnen muß, weil die Vollendung noch aussteht, vor der diese Probleme aber an Gewicht verlieren. Theologisch könnten sich beide Linien durchaus – etwa in einer besonderen Christologie – vermitteln lassen; das aber würde nicht davon entbinden, eine praktische Form jeweils historisch angemessen zu realisieren. Vor dieser Aufgabe hat das Christentum historisch oft versagt. Bis auf den heutigen Tag läßt sich beobachten, wie konkrete Formen christlicher Sozialität theologisch hinter der «großen» Lehre ebenso zurückbleiben wie diese hinter einer glaubwürdigen Praxis.

VI.

Weder Marxismus noch Christentum begreifen also Armut als ein streng moralisches Problem sozialer Un-

gerechtigkeit. Die Theologie geht von einer unvollkommenen Realität aus, die auch durch brüderliche Solidarität und technischen Fortschritt nicht dauerhaft befriedet werden kann. Auch in der Marxschen Lehre finden sich solche eher skeptischen Züge, sie betreffen aber nicht die Armut. Als Resultat konkreter historischer Prozesse erscheint sie überwindbar; ein vorgängiger metaphysischer Unfall, durch den die Welt aus dem Gleichgewicht geraten sei, gilt marxistischer Theorie als Spekulation, die zur Lähmung praktischer Anstrengungen führt.

Freilich sehen auch Christen die Welt nicht nur als Fatum, sondern versuchen, die seit und mit Jesus als innere Möglichkeit in der Geschichte selbst angelegte neue Qualität – die Liebe – gerade gegen die Fatalität des alten Äons durchzusetzen. Insofern gehört die Überwindung von Armut elementar zum Christentum, freilich ohne auf feste Formen festgelegt zu sein; die Ära der Almosen ist gewiß vorbei, auch wenn viel mehr als einige Experimente und eine allgemeine Motivation, sich mit Verelendung nicht abzufinden, noch nicht zu erkennen sind. Darin äußert sich jedoch auch die Gelassenheit, nicht gescheitert zu sein, wenn diese Aufgabe nicht definitiv gelöst worden ist.

Die bloße Anstrengung, sein Bestes gegen die Armut gegeben zu haben, zählt für den Marxismus letztlich wenig. Er muß auf dem Resultat bestehen: Entweder ist Armut abgeschafft, der Zwang zur Verelendung gebrochen, oder nicht. Darin zeigt sich materialistische Konsequenz; wenn Armut als *conditio humana* gleichsam unüberwindlich erschiene, dann müßte sich die marxistische Theorie selbst fundamental in Frage stellen. Darüber aber jetzt ein Urteil zu fällen, wäre müßige Spekulation; die Entscheidung verlagert sich auf die Praxis.

VII.

Da es Armut noch im Übermaß gibt, könnten Christen natürlich fragen, ob die Geschichte nicht gegen die marxistische Version der Verelendung spricht; aber ebenso kann die historische Realität gegen das Christentum selbst angeführt werden. Wenn überhaupt, wäre zu prüfen, ob die marxistischen Konzepte in der Gegenwart, also vor einer vollständigen Beseitigung von Armut in einer revolutionären Ära, ausreichen. Zwei Punkte bieten sich zur Diskussion an.

Seit längerem gibt es im Marxismus eine Diskussion über den «*subjektiven Faktor*»; letztlich, wie individuelle Seiten des Kommunisten mit der objektiven Entwicklungslogik in Konflikt geraten können. Allein die Tatsache, daß diese Diskussion nötig geworden ist, spricht für sich. Bezogen auf das Armutsproblem heißt

das: Inwieweit wird menschliches Elend nicht funktionalisiert, wenn es primär als Ausdruck gesellschaftlich-allgemeiner Widersprüche gilt, wenn es im Rahmen einer Katastrophentheorie sogar verschärft werden soll, um die Widersprüche zu forcieren? Auch Marx und Engels kommen solcher strategischer Instrumentalisierung gelegentlich nahe, wenn sie über die Rolle des – revolutionär uninteressanten – «Lumpenproletariats» sprechen. Die christliche Forderung, sich gerade dem Geringsten der Brüder zuzuwenden, ist in diesem Punkte konkreter, wenn auch keineswegs vor Funktionalisierung geschützt.

Zum zweiten: Marx beginnt das «Kapital» mit einem beziehungsreichen Satz über den «Reichtum» der kapitalistisch produzierenden Gesellschaften. Im Kapitalismus ist prinzipiell ein historisches Stadium erreicht, in dem Wohlstand für alle möglich und die «vorgeschichtliche» Ära der Knappheit zu Ende ist. Armut ist lediglich ein Verteilungsproblem, letztlich also von Herrschaft, die freilich den ganzen Produktionsprozeß durchsetzt. Es mehren sich die Anzeichen dafür, daß Marx hier einer *fortschrittsoptimistischen Täuschung* aufsaß. Die Expansion des Kapitals und die von ihm freigesetzten industriellen Techniken haben die naturale Basis der Produktion von Wohlstand stärker beeinträchtigt, als einst vorauszusehen war. Es ist denkbar geworden, daß Überwindung der kapitalisti-

schen Produktion nicht mehr im Zeichen gleichmäßiger Verteilung von Reichtum, sondern von Armut stattfinden müßte, wenn man den Wohlstand der entwickeltesten Länder als Maßstab heranzieht. Wenigstens müßte erneut versucht werden, überhaupt zu bestimmen, was unter diesen konkreten Voraussetzungen Armut und Reichtum besagen. Gewisse christliche Aussagen über die unabänderliche Unzulänglichkeit könnten an Aktualität gewinnen, ihr Gehalt an Illusionslosigkeit wäre, seiner dogmatischen Aspekte entkleidet, ein Korrektiv für vielleicht zu hoch gesteckte Erwartungen an marxistische Konzepte zur Überwindung von Armut überhaupt.

WERNER POST

1940 in Balve/Westf. geboren. Studium der Philosophie, Theologie und Sozialwissenschaften in Paderborn und München, Promotion 1968 in Philosophie (bei Karl Rahner), 1968 Assistent, 1972 Dozent für Sozialphilosophie an der Pädagogischen Hochschule Bonn. 1975 Habilitation. Veröffentlichungen: Kritik der Religion bei Karl Marx (München 1969, Barcelona 1971); Verdirbt Religion den Menschen? Christlicher und marxistischer Humanismus (Düsseldorf 1969, Pamploña 1971) (zus. mit I. Fetscher); Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers (München 1971); Was ist Materialismus? Zur Einführung in die Philosophie (zus. mit Alfred Schmidt) (München 1975, Rom 1976, Barcelona 1976). Anschrift: Pädagogische Hochschule Rheinland, Römerstraße 164, D-5300 Bonn.

Gustavo Gutiérrez

Die Armen in der Kirche

Vielleicht ist es angezeigt, gleich zu Beginn darauf hinzuweisen, daß sich der Kirche die Armutsfrage nicht einfach dann stellt, wenn sie in einem armen Land ansässig ist. Die Frage richtet sich an sie zuerst und von Grund auf vom Gott der Bibel her, dem sie treu bleiben will – und treu zu bleiben hat. Der Umstand, daß sich die Kirche in einem armen Land befindet, kann zwar für die gesamte Kirche zum Anlaß werden, sich deutlicher ihrer Pflicht zu entsinnen, eine Gemeinschaft zu sein, die für den in Jesus Christus arm gewordenen Gott Zeugnis ablegt. Doch diese Klarstellung führt uns zu einer weiteren. Wir sprachen eben von armen Ländern. Dieser Begriff ist unklar; genau genommen sind es jeweils große Mehrheiten der Bevölkerung eines Landes, die im Elend leben, woran

eine ungerechte Gesellschaftsordnung die Schuld trägt. Die Frage nach den Armen in der Kirche weist uns somit nicht nur auf den Gott, an den wir glauben, sondern auch auf den Gesellschaftskonflikt, in dem wir leben.

Indem wir uns dies vor Augen halten, möchten wir einige Überlegungen anstellen, die sich aus den Erfahrungen und Diskussionen in der täglichen Arbeit ergeben. Diese führen zur Überzeugung, daß die Armen für die Kirche nicht nur ein Problem sind, sondern daß sie darüber hinaus die Frage nach dem stellen, was es heißt, Kirche zu sein.

I. Von den Verfeimten der Erde her

Während der längsten Periode ihres geschichtlichen Daseins – während der Ära der sogenannten «Christenheit» – bezieht die Kirche ihr Selbstbewußtsein sozusagen *von innen her*. Das übernatürliche Heil erscheint als absoluter Wert, der ausschließlich ihr zu Gebote steht. Die westliche Christenheit wird pastoral