

was escaping many of the sanctions measures, the managing director of Standard Bank South West Africa stated in his annual report in February 1987 that "doors are opening for South West Africa" (Windhoek Advertiser).

If South Africa's major trading partners and particularly Great Britain, the FRG and the USA, were to support the measures so far adopted by other Western countries, their impact would be very much greater. But instead, they actively campaign against sanctions as an instrument of policy. Given these weaknesses, it is perhaps surprising that these sanctions have had any discernable economic effect. Much of their impact has in fact been due to the work of voluntary anti-apartheid groups and other forms of anti-apartheid action by the public in Western countries. It follows that the economic impact outlined above, together with the regime's obvious apprehension of further measures, are vital arguments for deciding to strengthen and widen sanctions measures.

The apartheid economy is experiencing a profound crisis, which is being rapidly exacerbated by the effects of sanctions measures. These have seriously affected South Africa's export earnings, and have emphasised South Africa's international isolation, leading to capital outflows and disinvestment. At the same time, the regime is having to spend increasing sums to maintain its system of racist rule. It can only do so because of the relatively high gold price, the earnings from which are currently underpinning the whole economy.

In such a volatile situation, the occurrence of a number of factors would set the apartheid economy in danger of complete collapse, or at the very least terminal disequilibrium. Such factors include a drop in the price of gold, a significant rise in the price of crude oil, action by the banks to secure the faster repayment of loans, the refusal of banks to roll-over loans outside the standstill arrangements, etc.

All the evidence therefore demonstrates that the limited measures already adopted are beginning to bite on the apartheid economy. Since it is evident for all to see that the apartheid regime is neither going to agree to the implementation of the UN Plan for the Independence of Namibia nor dismantle the system of apartheid itself voluntarily, it is essential that pressures against the Pretoria regime are intensified. At present the burden of these pressures is borne by the people of South Africa and Namibia as well as the Frontline States. If the international community wishes to reduce their agony and suffering then it must accept an increased burden itself by applying effective pressures. Those who refuse to act are accomplices in the crime of apartheid.

British Anti Apartheid Movement, 13 Mandela Street, London NW1, Great Britain

Andreas Novy

DIE ARMEN MÜSSEN MASSTAB SEIN:

Theorie und Praxis der kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien

„Wie lassen sich Evangelium und Befreiung der Unterdrückten miteinander verbinden? Wie lassen sich christliche Liebe und der hemmungslose Klassenkampf, den wir erleben, miteinander vereinbaren? Wie kann das Christentum dazu beitragen, vor dem Hintergrund asymmetrischer Beziehungen zwischen reichen und armen Ländern die internationale Ungerechtigkeit zu überwinden?“ (L. Boff 1982, S. 41)

Diese Fragestellungen scheinen besser in ein Religionsbuch als in ein entwicklungspolitisches Journal zu passen. Und doch war es diese Frage, die sich Christen in Brasilien in ihrem Kampf gegen Ungerechtigkeit stellten und die am Beginn einer Bewegung stand, die die brasilianische Gesellschaft in den letzten Jahren mitgestaltet hat. „The best and no doubt most important case (of grassroots initiatives; A. N.) is that of Brazil with its Catholic grassroots movement known as comunidades Ecclesísticas de Base (CEB). These Comunidades multiplied in the seventies and played a significant role in the eventual 'opening' (abertura) of the Brazilian political system and in the partial return of that country to pluralist forms.“ (Hirschman 1984, S. 99)

Die Religion ist ein Phänomen, mit dem sich Sozialwissenschaftler schwer tun, und zwar v.a. dann, wenn diese heute noch gesellschaftlich relevant wird. Zu tief verankert ist in unserer aufgeklärten Welt die Vorstellung des Absterbens der Religion. Gerade in letzter Zeit haben jedoch über die ganze Welt verstreut verschiedenste Religionen die Unterdrückten angezogen. Dies nicht nur als „Geist geistloser Zustände“, sondern durchaus auch als Waffe im Befreiungskampf (Iran, Nicaragua, Sri Lanka).

Um religiöse Bewegungen zu verstehen, reicht es nicht aus, nur behavioristisch zu beschreiben, was sie tun, sondern man muß die Interpretationen dieses Handelns mitberücksichtigen. Auch wenn es eine Tatsache ist, daß wir die Wirklichkeit nur deutend wahrnehmen, so ist diese Tatsache in der Religion besonders augenscheinlich. „Wir haben Angst vor der Religion, weil sie deutet, statt nur wahrzunehmen. Sie konstatiert nicht Hungernde, sondern deutet sie als unsere Brüder, die wir verhungern lassen.“ (Sölle 1986, S. 37)

Von religiösen Fundamentalisten unterscheiden sich die Kirchlichen Basisgemeinden (KBG) grundlegend, da sie ihre Theorie und Praxis nicht absolut setzen und die Autonomie der Wissenschaft anerkennen. Die tolerante Haltung gegenüber anderen Gruppen erlaubt es, mit diesen Bündnisse zu schließen; die Anerkennung der Wissenschaft als gleichberechtigte Partnerin durch die Theologie der Befreiung (TdB) erlaubt es, beide zu vergleichen und gegenseitig zu bereichern, was auch die Aufgabe dieses Artikels sein wird.

Zwei Anliegen durchziehen diese gesamte Arbeit: Erstens möchte ich die Theorie und Praxis der KBG und die gesellschaftliche Realität, innerhalb derer sich diese entwickelt haben, verständlich machen. Zweitens versuche ich, einen Beitrag zu einer nichtfunktionalistischen kritischen Sozialwissenschaft zu leisten, die die Prozesse der Unterdrückung und Befreiung besser verstehen hilft.

Im ersten Kapitel beschreibe ich deshalb die brasilianische Gesellschaft, wie sie die KBG erleben. Es geht mir dabei in erster Linie um die Betonung des konfliktiven Charakters dieser Gesellschaft. Diese – wenn auch oberflächliche – Kurzbeschreibung der brasilianischen Gesellschaft, ihres Wirtschaftssystems und der Macht des Militärs bildet die Grundlage für Kapitel 2, in dem die Macht der KBG dargestellt wird. In Kapitel 3 wird die TdB als Reflexion dieser Praxis eingeführt. Dieser Gang der Argumentation entspricht der Verursachungskette in der Realität: *Ohne Ungerechtigkeit gäbe es keine KBG; ohne KBG gäbe es keine TdB!* In Kapitel 4 versuche ich, verallgemeinerbare Schlüsse aus diesen konkreten Erfahrungen zu ziehen. Diese Verallgemeinerungen unterscheiden sich von den gängigen universalen Theorien dadurch, daß sie die Bedeutung des Kontexts, der unterschiedlichen lokalen Bedingungen für das soziale Handeln und die Reproduktion und Veränderung von Strukturen betonen.

1. Die Armen sind der Brennstoff des Produktionsprozesses

Die KBG sind als Antwort auf die Herausforderung, welche Ungerechtigkeit und Unterdrückung für viele Christen darstellen, entstanden und ihrer Gesellschaftsanalyse liegt eine ethische Option für die Armen und Unterdrückten und die Teilnahme an deren Befreiungskampf zugrunde. Wenn man sich daher nicht darauf einläßt zu sehen, daß die „Armen der Brennstoff des Produktionsprozesses“ (Darcy Ribeiro) sind, daß die brasilianische Entwicklung erkaufte ist durch Hunger und Leid der ausgebeuteten Mehrheit, dann kann man nicht verstehen, was die KBG sind, was sie wollen und tun!

1.1. Das Auftauchen des Volkes

Kardinal Lorscheider aus Fortaleza bezeichnete als die zentrale Herausforderung der TdB in Brasilien den Kampf gegen Fatalismus und Paternalismus. Die Unterdrückten haben ihre Unterdrückung so verinnerlicht, daß sie diese als schicksalhaft und daher unveränderlich ansehen. „Der Onkel Tom ist kein Unaufgeklärter, sondern ein ‚Besessener‘ im biblischen Sinn des Wortes ... Exorzismus, radikale Befreiungsverfahren sind nötig, bevor die Information, Aufklärung, Organisation zur Selbstbefreiung möglich werden.“ (Lange 1984, S. 11)

Für die Eliten andererseits war die Masse der Bevölkerung immer verachtenswert; im besten Fall Objekt des Paternalismus. „Je ärmer ein Land ist und je niedriger der Lebensstandard der unteren Volksschichten, desto größer ist der Druck auf die oberen Schichten, die unteren als vulgär, minderwertig, sogar unter

der menschlichen Gesellschaft stehend, zu behandeln. Der krasse Unterschied im Lebensstil zwischen jenen an der Spitze und jenen am untersten Ende macht dies psychologisch notwendig.“ (Lipset, zitiert nach Freire 1983, S. 37)

1889 wurde in Brasilien die Sklaverei abgeschafft und 1930 mit der Machtübernahme Vargas spricht man vom „Auftauchen des Volkes in der Geschichte“, was bedeutet, daß der Masse der Bevölkerung erstmals das Gefühl ihrer Bedeutung gegeben und sie in ein nationales developmentales Bündnis aller Gesellschaftsschichten integriert wurde.

In der brasilianischen Alltagssprache bezeichnet „Volk“ nur selten die Ethnie oder Nation („ethnos“), sondern meistens die Gesamtheit der untergeordneten und unterdrückten Klassen und Gruppen („plebs“). Diese Bedeutung von Volk gleicht im wesentlichen der der „Armen“, die ich weiter unten darlegen werde (Rottländer 1986). Es ist das historische Verdienst des Populismus, diese kollektive Identität des Volkes begründet zu haben.

Erst in den neuen *Volksbewegungen* jedoch wird das Volk zum Subjekt, das selbst handelt, ohne von den Mächtigen manipuliert zu werden, denn letztere werden – deutlicher als im Populismus – als Gegner gesehen. Die Volksbewegungen – oder soziale Bewegungen (Frank/Fuentes 1987) – entstanden in den 50er Jahren und umfassen u.a. die Erziehungsbewegung, die Landarbeiterbewegung, die Gewerkschaften und die verschiedenen Nachbarschaftsgruppen. „Die Basisgruppen des Volkes, unter denen die KBG eine hervorragende Stellung einnehmen, wirken wie Katalysatoren, die Teile der Masse zu einem kollektiven Handeln antreiben, so daß in diesem Prozeß die Masse zu einem organisierten Volk werden kann ... Es handelt sich hier also um einen Prozeß der politischen Selbsterziehung des Volkes.“ (de Oliveira 1984, S. 508)

Tatsächlich gelang es Anfang der 60er Jahre, große Teile der Unterdrückten zu mobilisieren. In einzelnen Bundesstaaten hätten sich durch die Alphabetisierungskampagnen die Zahl der Wahlberechtigten verdoppelt (Freire 1983). Jedoch unterschätzten die Volksbewegungen die Macht des hegemonialen Blockes. „Drei Wochen vor seinem Sturz, in einem Klima linkspopulistischer Agitation, hatte Goulart (der damalige Präsident, A. N.) ein Plebiszit mit 82 % der Stimmen (!) gegen die rechten Pressionen des Militärs für sich entscheiden können. Es war jedermann bewußt, daß eine Fortsetzung der Regierung Goulart die Interessen der assoziierten Eliten in höchstem Maße gefährdete.“ (Wöhlcke 1981, S. 122) Der Militärputsch 1964 muß als letzter Ausweg der dominanten gesellschaftlichen Kräfte verstanden werden, ihre Machtposition zu behaupten.

Nachdem die Militärs die Volksbewegungen zerschlagen hatten, dauerte es bis 1978, bis sich mit dem ersten großen Metallarbeiterstreik der Protest der zivilen Gesellschaft wieder regte. Die Mobilisierung von Millionen Menschen zur Durchsetzung der Forderung nach der Direktwahl des Präsidenten zeigt, daß die autonomen Volksbewegungen ihre Sprengkraft wiedererlangt haben.

1.2. Dependencia

Ich gehe von der Grundüberzeugung aus, daß der Entwicklungsweg eines Landes nicht vorgegeben ist. Hohe Wachstumsraten, die Diversifikation der Produktion, der Einstieg in immer kompliziertere Produktionssparten (z.B. Atomenergie) beweist nicht die Theorien deterministischer Höherentwicklung Rostowscher oder marxistischer Prägung. Genauso wenig belegen die immer raffinierteren Methoden der Herrschaftsausübung durch das Finanz- und Produktivkapital die zwangsläufige „Entwicklung der Unterentwicklung“. Vielmehr muß der Entwicklungsprozeß als ein Aufeinanderprallen von gesellschaftlichen Gruppen gesehen werden und kann nur durch eine Analyse der Klassegegensätze bzw. -allianzen auf nationaler bzw. internationaler Ebene verstanden werden (Cardoso/Faletto 1976; Chilcote/Johnson 1983).

Die massive Kritik hat die Dependenztheorie in große Verlegenheit gebracht (Chilcote 1984; Chilcote/Johnson 1983) und der Wert ihrer Kategorien „Zentrum – Peripherie“ scheint mir heute vorwiegend ein heuristischer. Da es aber an einer Theorie mangelt, die die offensichtlichen Verarmungsprozesse verständlich macht, möchte ich im folgenden – ohne Anspruch auf Vollständigkeit oder tiefe Einsicht in die Zusammenhänge – Brasilien als peripherkapitalistische Ökonomie beschreiben.

Nach Schätzungen der Weltbank sind 27 % der Bevölkerung (über 30 Millionen) als absolut arm zu bezeichnen. Altimir errechnete, daß 25 % der Bevölkerung unter der Hungergrenze und 49 % unter der Armutsgrenze leben. Trotz aller Willkürlichkeit der Armutskriterien kann man festhalten: *Ein Viertel bis zur Hälfte der Bevölkerung lebt in menschenunwürdigen Verhältnissen*, weshalb die Armut nicht auf ein bloßes Verteilungsproblem reduziert werden kann (Nohlen 1982). Dies ist auch deshalb einsichtig, weil sich das Problem der Armut durch eine florierende Wirtschaft nicht löste, sondern nur verschärfte. Die Folge ist eine der weltweit ungerechtesten Einkommensverteilungen mit einem Anteil von 58,7 % am BIP der reichsten 10 % gegenüber 27,9 % für 80 % der Bevölkerung (Nohlen/Nuscheler 1982, S. 75)! „If we examine the 1970 – 80 period, we see that average productivity increased by 70 per cent, while the average real wage grew by only fifty per cent and the minimum wage stagnated. This stagnation in the minimum wage was responsible for the relatively slow rate of growth of the average wage, because wages at the top end of the scale grew even more quickly than average productivity. All this helped to increase social inequalities in the country.“ (Furtado 1984, S. 620)

Die Ernährungssituation ist ebenfalls trist. „Bei Zugrundelegung des FAO/WHO-Standards für den Mindestkalorienbedarf (Pro-Kopf-Bedarf von 2242 Kalorien) erreichte in den siebziger Jahren nur 1/3 der Bevölkerung diesen Standard. 50 % weisen ein Kaloriendefizit von 400 Kalorien pro Tag und 17 % ein noch größeres Defizit auf, wobei letzteres zu einer schwerwiegenden Unterernährung führt.“ (Zenk 1982, S. 168 f.)

Die explodierende Verschuldung hat eine Reihe von Ursachen (Göthner 1986, Goncalves 1985): Seit der Öffnung der Märkte für das internationale Kapital 1955

nahmen Auslandskredite und Direktinvestitionen kontinuierlich zu. Die durch die Verschlechterung der Austauschverhältnisse negative Handelsbilanz erhöhte den externen Kapitalbedarf. Heute sieht sich das demokratische Brasilien einer von den Militärs verursachten Verschuldungskrise gegenüber, die durch die riesigen Handelsbilanzüberschüsse der letzten Jahre aufgeschoben, aber nicht gelöst werden kann.

Bis heute verhindert die an den Eliten ausgerichtete Wirtschaftspolitik die Schaffung von Binnenmärkten, indem die Kaufkraft der Bevölkerungsmehrheit niedrig gehalten wird (Furtado 1984). Die Sparprogramme des Währungsfonds (IWF) vergrößern die ohnehin schon extrem ungleichen Einkommensunterschiede, da nun die Ärmern bezahlen sollen, die vom Boom nicht profitieren! Neben der sich verschlechternden internen Einkommensverteilung ermöglicht der IWF sogar den Kapitaltransfer aus den Entwicklungsländern und wirkt zur Zeit als doppeltes Disziplinierungsinstrument. Zum einen wird Brasilien an das internationale Kapital gebunden und die nationale Souveränität weiter ausgehöhlt (O'Donnell 1987). Zum anderen erlaubt der IWF den nationalen Eliten, die Schuld auf ihn abzuschieben und ihre politische Verantwortung zu verringern.

Ein wichtiges Merkmal der brasilianischen Wirtschaft ist die Kapitalkonzentration, welche in der Landwirtschaft besonders augenscheinlich ist (Zenk 1982, S. 153). Auch die demokratische Regierung scheint außerstande, die feudalen Rechte der Großgrundbesitzer und internationalen Konzerne zu beschneiden und eine Agrarreform bescheidenen Ausmaßes durchzuführen (Göthner 1986, S. 108). Weiters steigt die Internationalisierung der Produktion kontinuierlich. Sieht man sich die sektoralen Wachstumspole an (Senghaas 1980), so wird deutlich, daß diejenigen Branchen, die überdurchschnittliche Produktionssteigerungen aufweisen, einerseits eher für den Luxuskonsum produzieren und andererseits überwiegend in ausländischem Besitz sind.

1.3. Die Macht des Militärs

Der Putsch 1964 diente im wesentlichen den Interessen des internationalen und Teilen des nationalen Kapitals. Die Militärs haben mit ihrer Politik der Nationalen Sicherheit das Geschehen in den letzten zwei Jahrzehnten entscheidend mitgeprägt. Sie sind für einen Großteil der Menschenrechtsverletzungen verantwortlich. Aber auch die wirtschaftliche Krise und die blühende Korruption ist von ihnen mitverschuldet, wurden doch viele staatliche Unternehmen von Militärs geleitet.

Es wäre naiv zu glauben, die Rückkehr zur Demokratie hätte die Macht des Militärs gebrochen. Einzig zur Führung von Staat und Wirtschaft scheinen sie für geraume Zeit diskreditiert. Jedoch: „Die Militärhierarchie besitzt, durch die Verfassung gedeckt, eine massive Sperrminorität in allen entscheidenden politischen Fragen. Gegen das Votum der Generale hielte sich kein noch so populärer Präsident am Ruder. Welche zivilen Minister dieser Präsident auch ernennen mag – die fünf Militärminister (Heer, Luftwaffe, Marine, Oberster Generalstab, Geheimdienst) und der Chef des Militärkabinetts bleiben im Amt kraft eigener Macht. Die

militärische Maschinerie ist ein Staat im Staate. Eine zivile Aufsicht in der Person eines Verteidigungsministers wäre ein Kriegsfall für Brasiliens Militär.“ (Cordelier 1987) Diese Machtstellung des Militärs integriert Brasilien in den westlichen Block und wird gegenüber gesellschaftsverändernden Gruppen wie die KBG als Rute im Fenster verwendet. Bei zu weitgehenden Reformen, so die für alle verständliche Drohung, sind die Militärs wieder bereit, „die christliche und westliche Zivilisation zu schützen“, wie sie es schon 1964 taten.

2. Kirchliche Basisgemeinden als Grundschulen des Befreiungskampfes

2.1. Kirchliche Basisgemeinden und gesellschaftliches Umfeld

Die Veränderungen innerhalb der brasilianischen Kirche kann man ohne weiteres als bahnbrechend ansehen. Erstmals in der Geschichte ist der Teil der Kirche, der sich mit den Armen solidarisiert, ein entscheidender innerkirchlicher Machtfaktor. Eine Kirche der Armen, verstanden als sozial engagierte Bischöfe, Priester, Laien und Gemeinschaften, gab es seit der Eroberung Brasiliens. Aber erst das Auftauchen des Volkes im Laufe dieses Jahrhunderts ermöglichte es diesen Christen, das Bild der gesamten Kirche zu prägen.

Vier Jahrhunderte bildete das Patronat, das Bündnis von Schwert und Kreuz, von weltlicher und geistlicher Macht, die Grundlage kirchlichen Handelns. Dies erklärt, warum Kolonialisierung und Missionierung immer Hand in Hand gingen und die Christianisierung oft in einer nekrophilen Sammlung von Seelen bestand. Das Anwachsen des Bürgertums führte zu einer zweiten Form des Christentums, das sich zwar der modernen Welt gegenüber aufgeschlossen zeigt, dessen Einstellung dem Volk gegenüber aber weiterhin durch Paternalismus gekennzeichnet ist.

Diesen Modellen der Kirche, die durch die hierarchisch-elitäre Gesellschaftsstruktur geprägt sind, steht das Modell der *Volkskirche* gegenüber. Für den bekanntesten Märtyrer dieser Kirche der Armen, dem Erzbischof von El Salvador, Oscar Romero, sind „die Armen das Kriterium, von dem her die Kirche ihre Option zu treffen hat. Der Standpunkt der Armen muß der Standpunkt der Kirche sein“ (Girardi 1986, S. 148).

Da die Autonomie der Kirche gegenüber der Gesellschaft nur relativ ist (C. Boff 1984), ist das Projekt einer Volkskirche gekoppelt an das Auftauchen des Volkes im Populismus und den neuen Volksbewegungen. Die Aufbruchsstimmung während der 50er und beginnenden 60er Jahre war die Geburtsstunde der KBG. War das Volk bis zum Militärputsch in Gewerkschaften und Erziehungsprogrammen organisiert, so wurden durch die äußere Repression „die Basisgemeinschaften auf sich selbst zurückverwiesen“ (Hartmann 1980, S. 63). „Auf der Suche nach neuen Wegen gesellschaftlicher Organisation und Partizipation fanden die Volksklassen in der Kirche, die sich in der Volkspastoral engagierte, einen bevorzugten Raum, um ihre Kräfte wieder auszubilden.“ (Betto 1987, S. 166) In den Jahren der Militärdiktatur wurde die Kirche zum einzigen legalen Raum oppositioneller Betätigung.

Gleichzeitig kritisierte sie Menschenrechtsverletzungen und soziale Ungerechtigkeiten und forderte die Rückkehr zur Demokratie. Der bedingungslose Einsatz vieler Christen und die offiziellen Verlautbarungen der Bischöfe, mit denen die Bischöfe zum Sprachrohr des Volkes wurden, erhöhten das Ansehen und die moralische Autorität der Kirche.

Innerhalb der Volkskirche sind die KBG der dynamischste, mächtigste und originellste Teil. In ihnen verwirklicht sich das Bündnis zwischen Volk und Kirche, indem die KBG als wichtiger Faktor im Bewußtwerdungsprozeß des Volkes die Volksbewegungen stärken.

Die Rückkehr zur Demokratie stellt die Kirche heute jedoch vor eine neue Herausforderung, da sie die Hegemonie in den Volksbewegungen verliert. „Die Volks- und Arbeiterbewegung emanzipiert sich, sie beginnt sich von ihren Bindungen an die Pastoral zu lösen ... Neue Kanäle politischer Meinungsäußerung werden geschaffen ... Die Kirche, die sich in der Volkspastoral engagiert, ist nicht mehr die hegemoniale Keimzelle für die Manipulation der Unzufriedenheit des Volkes, außer in den ländlichen Gebieten, wo die autonomen Basisbewegungen sich noch nicht konsolidiert haben.“ (Betto 1987, S. 169) Es ist noch zu früh zu beurteilen, ob die Kirche bereit ist anzuerkennen, nur ein Teil der Volksbewegungen – und nicht unbedingt der dominante – zu sein.

In Brasilien steht die Volkskirche in *keinem Gegensatz zur kirchlichen Hierarchie*. Als Einheit von Bischöfen, Priestern und Laien bildet sie einen Teil der Kirche, der einen Standortwechsel vorgenommen und sich in die Welt derer begeben hat, die vom System nicht als Menschen anerkannt werden. Dieser Standortwechsel ist nicht nur strategisch-politisch gemeint, sondern durchaus physisch. Bischöfe und Priester verlassen ihre prunkvollen Residenzen im Stadtzentrum, um in direkteren Kontakt mit dem Volk zu kommen und das Leben mit ihm zu teilen.

2.2. Bewußtseinsbildung und Mobilisierung des Volkes

In Brasilien ist das Volk *unterdrückt und religiös*, denn der Katholizismus des Volkes steht – wie schon Karl Marx erkannte – in engem Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Lage des Volkes. „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes.“ (Marx, MEW 1, S. 378) „Es ist ein Irrtum zu meinen, man könne den Ritualismus, wie er sich im Volkskatholizismus zeigt, einfach evangelisieren. Das würde bedeuten, ihn nicht aus dem Kontext gesellschaftlicher Entfremdung und Unterentwicklung zu verstehen. Jede unterentwickelte Gesellschaft, auf welchem Kontinent auch immer wir sie antreffen, flüchtet sich in Magie, Ritualismus und Sakralisierung zu irrationalen Problemlösungen ... wo Weihwasser zum Ersatz für ärztliche Betreuung wird, da sagt dies mehr über gesellschaftliche als über religiöse Verhältnisse aus.“ (Süss 1978, S. 160)

Die Ursache für die Verstocktheit und den Konservatismus der Massen besteht nicht in deren Dummheit, sondern in der Herrschaft der Elite. So meint Paulo Freire, daß „... wenn man dem Volk nicht vertrauen kann, dann besteht

kein Grund zu seiner Befreiung ... Für (Freire, A. N.) gibt es keine Marginalität, sondern nur Marginalisierung, das An-die-Wand-Gedrückt-Werden ... der Raub an der Sprache, die Zerstörung der kulturellen Identität der Unterdrückten" (Lange 1982, S. 20, 10).

Die Bedeutung der KBG als *Kontrastgesellschaften* (Bücheler 1987), in denen Elemente einer befreiten Gesellschaft vorweggenommen werden, darf nicht unterschätzt werden. So wird in den KBG das Redemonopol der Experten gebrochen und eine Gemeinschaft freier und gleicher Menschen gelebt. „In Joao Pessoa (bei einem Treffen von KBG, A. N.) kam es zu einem in der annähernd 480jährigen Landes- und Kirchengeschichte Brasiliens noch nie dagewesenen Ereignis: Das Volk ergriff das Wort. Bis dahin war das Wort immer Monopol eines kirchlichen Expertenstabes von Katecheten, Priestern und Bischöfen gewesen, während das Volk nichts weiter als Reproduzenten der Rede anderer ... war.“ (L. Boff 1982, S. 108) Auch die Stellung der Frau ändert sich grundlegend. Für die vom Männlichkeitswahn besessene brasilianische Gesellschaft stellt es eine bedeutende Befreiungstat dar, wenn Frauen Gemeindeleiterinnen werden und tief verwurzelte patriarchalische Herrschaftsformen nicht mehr geduldet werden. Die Glaubwürdigkeit dieser neuen Praxis der KBG wird in Zukunft wesentlich davon abhängen, ob die Kirche ihr repressives sexuelles Rollenverständnis aufgibt.

In diesen kommunikativen Gemeinschaften gewinnen somit die Armen ihre Würde als Menschen zurück und beginnen, die Unterdrückungsstrukturen, die tief in ihre eigene Psyche hineinreichen, zu überwinden und ihre Identität als Mitglieder der unterdrückten Klassen zu finden. „Die Gefahr besteht in der Totalisierung ad intra, nach innen ... Man kann seine Freiheit auch im Gefängnis haben: Die Mauern lassen sich ohnehin nicht niederreißen, also kommt es darauf an, sich irgendwie mit dem Leben zu arrangieren.“ (L. Boff 1985, S. 237) Der Großteil der KBG ist sich dieser Gefahr bewußt und sieht sich deshalb als Teil der Volksbewegungen, die die Mauern der Unterdrückung niederreißen und ein neues, offenes Haus aufbauen wollen, in dem alle Brasilianer Platz haben.

2.3. Die Befreiung ist bedroht

Die „Affäre Boff“ hat gezeigt, auf welch ungesichertem Boden sich die Kirche der Armen bewegt (vgl. Orientierung 1984, Nr. 9, 15/16 und 18). Die hierarchische Struktur der katholischen Kirche, die treffend mit derjenigen der KPdSU verglichen wird (L. Boff 1985), gibt dem Vatikan die Möglichkeit, über Bischofsnennungen die Mehrheitsverhältnisse in den nationalen Bischofskonferenzen umzu-drehen. Die Ernennung von konservativen Bischöfen ohne das Wissen und gegen den Willen der Ortskirche, wie in Österreich die Ernennung von Groer und Krenn, geschieht in der Kirche Lateinamerikas häufig. Die brasilianische Bischofskonferenz, die größte nationale Bischofskonferenz der katholischen Kirche mit rund 300 Bischöfen, ist eine der letzten, die mehrheitlich die KBG und die TdB fördert.

Weiters kann der Vatikan durch die Verurteilung der TdB die theoretische Arbeit der Kirche der Armen schwächen. Der Streit um die TdB (Rottländer 1986;

Venez 1985) hat jedoch eines gezeigt: Die zahlenmäßige Dominanz der Kirchen der Dritten Welt – um das Jahr 2000 sollen die Hälfte der Katholiken aus Lateinamerika kommen – wirkt sich auch auf die Machtverhältnisse im Vatikan aus, die nicht so monolithisch sind, wie oft angenommen wird. Die Ortskirchen in der Dritten Welt sind tendenziell sozial fortschrittlicher, weshalb der Papst vor klaren Entscheidungen gegen die TdB zurückschreckt. Er weiß, daß mit dem Verlust der sozial engagierten Christen die Legitimationsbasis der katholischen Kirche in der gesamten Dritten Welt verloren ginge.

Von der Entscheidung, die der Vatikan letztendlich treffen wird, hängt die Zukunft der KBG auf jeden Fall wesentlich ab. Und auch für mich ist, „ehrlich gesagt, ganz unentschieden, wie der Prozeß weiterlaufen wird. Die Kirche hat in der Geschichte schon die Erfahrung gemacht, daß sie die Armen verloren hat: sie hat die armen Bauern, die Arbeiter im letzten Jahrhundert in Europa verloren, und es könnte sein, daß sie auch die Armen in Lateinamerika verliert, was für die Kirche natürlich ein großer Verlust wäre und was auch für die Armen ein großer Verlust wäre, weil die Armen das Evangelium brauchen, um weiterzuleben, um für die Befreiung zu kämpfen“ (Castillo, zitiert nach Rottländer 1986, S. 17).

3. Für die Armen – gegen die Armut

3.1. Theologie der Befreiung: Die Vernunft im Dienste der Armen

Die Befreiungstheologen sind zumeist gut ausgebildete Experten, die in Europa studiert haben. Dort lernten sie die großen theologischen und sozialwissenschaftlichen Theorien. Nach Brasilien zurückgekehrt haben sie sich vom unsagbaren Elend ergreifen lassen und ihr Wissen in den Dienst der Armen gestellt. Sie haben eine ethische und politische Entscheidung für die Unterdrückten getroffen, weshalb sie Rationalität immer daran messen, ob sie den Armen nützt. Aus diesem Grund können sie nicht länger eine Wissenschaft vom Schreibtisch aus treiben. Sie wissen, daß der Ort, an dem man lebt, den Ort, von dem aus man denkt, bestimmt. Es macht einen Unterschied, ob man in einem Slum oder einem erzbischöflichen Palais Theologie treibt. Die Befreiungstheologen setzen ihre Vernunft bewußt in den Dienst der KBG und praktizieren ein Modell der Lebensgemeinschaft (Inkarnation), „einer organischen und sogar physischen Teilnahme an der Existenz der sozialen Gruppen und Klassen“, mit denen man sich solidarisiert (C. Boff 1984, S. 273).

Es war die Hoffnung der Aufklärung, daß sich der Verstand von der Welt in der man lebt, lösen kann. Das Modell der Lebensgemeinschaft stellt an die europäische Sozialwissenschaft die Frage, ob unsere Theorien nicht auch die angepaßte Zufriedenheit der europäischen Intellektuellen widerspiegeln. Ob wir harmonisierende Theorien vertreten, weil wir – hier in Europa – mit dem status quo recht gut leben können. Ob wir uns auf das

Postulat der Wertfreiheit stützen, weil wir die persönlichen Konflikte, die eine Wissenschaft, die auch Werte und Ziele zum Gegenstand hat, mit sich brächte, fürchten.

Die TdB interpretiert mittels ihrer abstrakten Konzepte die konkreten lokalen Erfahrungen der KBG. „The theorist can use abstractions to understand the concrete. Although the (lay)person refer to objects which are concrete, they rarely understand them concretely. So while the lay-person's consciousness is probably more influenced by local circumstances, theorists have more conceptual resources for understanding those circumstances, provided they take into account the difference that form makes.“ (Sayer 1985, S. 65) Dazu ist es notwendig, daß sie zuerst zuhören statt zu belehren. „Man kann sich heute in Lateinamerika kaum noch vorstellen, daß jemand, der sich ‚Theologe‘ nennt, zu einer Basisgemeinde kommt, um sie zu belehren, zu leiten oder an ihrer Stelle zu denken.“ (C. Boff 1981, S. 323) Theologieren ist in den KBG ein kollektiver Prozeß. Die Erfahrungen und Interpretationen des einfachen Volkes ernst zu nehmen und gleichzeitig im Dialog durch das Wissen der Experten zu bereichern, ist die Kunst der TdB.

Sie versucht also, das oft verborgene Wissen dieser Menschen zu entdecken. „Wir müssen die Massen das in Klarheit lehren, was wir von ihnen in konfuser Form empfangen haben.“ (Mao, zitiert nach Freire 1984, S. 76) Die TdB sieht ihre Aufgabe darin, „das Wort der stammelnden Gemeinschaft der Gläubigen zu artikulieren“ (C. Boff 1984, S. 100). Man kann sie als das kritische Nachdenken der Mitglieder der KBG und der politisch engagierten Christen über ihre Befreiungspraxis im Lichte des Evangeliums definieren. Ohne KBG gäbe es somit keine TdB!

Die TdB ist sich bewußt, daß ihre Theologie — so wie alle Theologien und alle Wissenschaft überhaupt — eine kontextuelle ist, die nur für eine bestimmte Raum-Zeit, nämlich das heutige Lateinamerika, gilt. Ihr Wahrheitsanspruch ist beschränkt, da sie sich als eine Regionalsprache versteht. An ihrem Beginn steht die Analyse des abhängigen Kapitalismus, der die Mehrheit der Bevölkerung unterdrückt (= Sehen). Im Unterschied zum „Khomeinismus“ (Büchle 1987) vieler Theologien nimmt die TdB die Sozialwissenschaften ernst. Erst in einem zweiten Schritt werden deren Analysen im Lichte des Evangeliums gedeutet (= Urteilen) und konkrete Befreiungsschritte überlegt (= Handeln). Diesen klassischen Dreischritt *Sehen — Urteilen — Handeln* möchte ich nun an den beiden Grundbegriffen der TdB verdeutlichen.

3.2. Entscheidung für die Armen

Das unsagbare Ausmaß der Armut in Brasilien ist der Hintergrund, ohne den die TdB unverständlich bleibt. Zu all der menschlichen Empörung gegen diese Ungerechtigkeit (= Sehen) tritt nun eine spezifisch christliche Erfahrung (= Urteilen): Die, denen vom herrschenden System das Recht auf Leben verweigert wird; die, die wie Tiere behandelt werden und sich selbst als

Untermenschen ansehen; die, die an allem Mangel leiden, sind Ebenbilder Gottes. Ja noch mehr: In den geschundenen Gesichtern dieser Menschen erkennen die Christen Jesus. Jesus selbst offenbart sich ihnen in diesen Mitmenschen; der Arme wird ihnen ein Zeichen für Gott. Der Dienst an den „geringsten Brüdern“ ist Dienst an Gott, d.h. der Dienst an den Armen wird zum bevorzugten Ort des Gottesdienstes.

Diese christliche Interpretation ist der Ausgangspunkt der Entscheidung (Option) für die Armen und gegen die Armut. Einerseits wird die materielle Armut und der Mangel an politischer Beteiligung und Mitbestimmung, der die Situation der Armen kennzeichnet, ebenso abgelehnt wie die Verarmungsprozesse, die durch ungerechte Strukturen bedingt sind. Andererseits wendet sich die vorrangige Option für die Armen an die im materiellen Sinne Armen unabhängig von ihrer persönlichen und moralischen Lage, um ihnen in besonderer Solidarität verbunden zu sein und mit ihnen für ihre Befreiung zu kämpfen (= Handeln).

In der Praxis der Kirche bedeutet dies, daß die Armen und ihre Probleme im Mittelpunkt kirchlichen Handelns stehen und daß alle kirchlichen Entscheidungen vom Gesichtspunkt der Armen aus beurteilt werden. Klarerweise gewinnt die Sozialmoral gegenüber der Individualmoral an Bedeutung, ohne daß jedoch der einzelne von seiner persönlichen Verantwortung entbunden wird.

3.3. Ganzheitliche Befreiung

Die ganzheitliche Befreiung als Befreiung aller Menschen und des ganzen Menschen ist der zweite Schlüsselbegriff in der TdB. Das Konzept der „Befreiung“ ist im Gegensatz zur technokratischen „Entwicklung“ auch ein zentraler biblischer Begriff. Die Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten ist das grundlegende Glaubenserlebnis des Volkes Israel. Der Exodus als geschichtliche Befreiungstat Gottes wird in der TdB zum Paradigma ihrer gesamten Theologie.

„Und Jahwe sprach: ‚Ich habe das Elend meines Volkes, das in Ägypten ist, wohl gesehen, und ihr Schreien über ihre Treiber habe ich gehört; ja, ich kenne seine Leiden. Darum bin ich herabgestiegen, um es aus der Gewalt der Ägypter zu befreien und es aus diesem Land herauszuführen in ein schönes und geräumiges Land, in ein Land, das von Milch und Honig fließt.‘“ (Buch Exodus, Kapitel 3, Vers 7 f.) Wie das Volk Israel erfahren die KBG ihre Situation als entwürdigend und sie sehnen eine Gesellschaft herbei, die von Unterdrückung befreit ist. Das Wort Gottes gibt ihnen die Gewißheit, daß ihre Hoffnung nicht nur Utopie ist. Es motiviert, die Verheißung einer neuen Gesellschaft einzulösen.

Befreiung betont im Unterschied zu Freiheit statt eines Zustandes den Prozeß. Seit Kant und der Aufklärung ist Freiheit und Subjekt-Bleiben als Erhaltung der Mündigkeit das Ideal des Bürgers. Das Ziel der entrechteten Habenichtse ist jedoch eine neue Gesellschaft: das Subjekt-Werden als gleichzeitige Befreiung von Unterdrückung und zur aktiven Mitgestaltung des eigenen Lebens.

4. „Befreiung der Armen“ als Leitbild einer kritischen Sozialwissenschaft

In diesem Kapitel sollen aus den Erfahrungen der KBG Lehren für die Sozialwissenschaften gezogen werden. Es geht mir darum zu verstehen, was die KBG tun, warum sie es tun, warum sie erfolgreich sind, wo sie versagen, ... kurz, es geht mir um eine Theorie der Praxis der KBG.

Die Begriffe „Befreiung“ und „Arme“ sind zentrale theologische Begriffe, die in einem Kontext der Unterdrückung, insbesondere in der Dritten Welt, aber auch bei uns, auch Schlüsselbegriffe einer kritischen Sozialwissenschaft sein könnten. „Befreiung der Armen“ stellt den Kampf gegen ungerechte Strukturen durch das Handeln von Menschen in den Mittelpunkt. Ohne die raum-zeitliche Einmaligkeit der KBG zu leugnen, lassen sich somit durchaus Verallgemeinerungen für eine *Theorie der Praxis der Unterdrückten* gewinnen, welche ihrerseits wesentliche Bestandteile einer kritischen Sozialwissenschaft sind, einer Theorie im Dienste der Unterdrückten.

Insofern diese Theorie die strukturellen Beschränkungen der Handlungsmöglichkeiten der Unterdrückten berücksichtigen muß, ist das Verhältnis von *Struktur und Handeln* ein durchgängiges Thema dieses Kapitels. Standen bis vor kurzem Strukturtheorien auf der Makroebene und Theorien individuellen und gesellschaftlichen Handelns auf der Mikroebene unverbunden nebeneinander, so ist in den letzten Jahren einiges in Bewegung geraten. Die Theorie der Strukturierung (Giddens 1985) hat gezeigt, daß weder das Wesen der Strukturen ohne Berücksichtigung des Handelns noch dasjenige des Handelns ohne entsprechende Berücksichtigung der Strukturen erfaßt werden kann. „It has been said that structure is enabling as well as limiting to human action; it might just as well be said that agency is enabling as well as limiting to structure.“ (Walker 1985, S. 187)

Dieses Kapitel unterscheidet sich von den vorangegangenen dadurch, daß ich die Ansätze der TdB nicht nur wiedergebe, sondern auch einer Kritik unterziehe. Diese besteht im wesentlichen darin, daß die TdB tendenziell gegenüber marxistischen Theorien unkritischer ist als eine große Zahl marxistischer Sozialwissenschaftler in Europa. Diese stellen an die TdB kritische Anfragen, denn die KBG sind in ihrer Praxis in der Aufhebung des Marxismus weiter als die Theoretiker dieser Praxis. So konzentriert sich die Kritik am Marxismus auf den dialektischen Materialismus. In der Sozialwissenschaft stützt sich die TdB jedoch auf marxistische Analysen, die weiter auf der Basis-Überbau-Theorie beruhen. Dies ist umso verwunderlicher, als die KBG tagtäglich die Bedeutung der Kultur, von Erziehung und Sozialisierung für die Praxis der Befreiung vorleben. Im folgenden möchte ich daher vor allem von der *kreativen Praxis der KBG* ausgehend das Verständnis zentraler theoretischer Probleme vertiefen.

4.1. Wie bilden sich Präferenzen und Interessen?

„Among liberalism's enduring contributions is its rich conception of individual action.“ (Bowles/Gintis 1986, S. 121) In der Tat hilft uns die liberale Theorie zu

verstehen, wie sich Individuen entscheiden. Sie unterstellt jedoch, daß *Präferenzen und Interessen gegeben* sind. „But liberalism is silent on how people might get to be what they want to be, and how they might get to want what they want to want.“ (op. cit., S. 125) Daß es gesellschaftliche Rahmenbedingungen gibt, die die Freiheit zu handeln einschränken, ist für den Liberalismus zweitrangig. „Liberalism ... makes agency and article of faith rather than an object of continuing attention and concern.“ (Sandel, op. cit., S. 90)

In der funktionalistischen Spielart des Marxismus auf der anderen Seite reduziert sich Handeln auf das der jeweiligen Charaktermaske entsprechende Rollenverhalten. Aus der Klasse-an-sich wird durch das Erkennen der objektiven Interessen eine Klasse-für-sich. Wahre, objektive Interessen sind einzig Klasseninteressen. „It is simply assumed that individual action is either an expression of class interest or of 'false consciousness', and the problem of choice disappears.“ (op. cit., S. 21) „It is little wonder, then, that Marxism has no adequate theory of 'politics' and that there is still little idea, either of how the process of class structuration ... in the realm of practices takes place ... or how class awareness and class consciousness are constituted.“ (Thrift 1983, S. 36)

Sowohl Liberalismus als auch Marxismus sehen somit Präferenzen und Interessen als gegeben an. Diese „black-box“-Erklärungen erscheinen mir aus mehreren Gründen als nicht zufriedenstellend. Zum einen gibt es eine Dialektik zwischen Bewußtsein und Handeln. „In both cases that which is held to determine behavior (individual preferences, group interests) is shown to be at least in part the product of behavior ... Action expresses identity and influences personal development; but action also is identity and is personal development.“ (Bowles/Gintis 1986, S. 149, 151)

Zweitens, „Personality is a constant process of 'internalisation' or 'interiorisation' of social relations.“ (Thrift 1983, S. 43) Erziehung, und allgemeiner Sozialisierung, formt die Präferenzen der Menschen, aufgrund derer sie sich später entscheiden werden. Die Sozialisierung als Prozeß der Herrschaft und des Widerstands muß bei der Analyse der Bildung von Interessen und Präferenzen eine zentrale Stellung eingeräumt werden.

In der KBG hat die Persönlichkeitsentwicklung, d.h. die Bildung von „Präferenzen“ und „Interessen“, einen privilegierten Stellenwert. Die *Bewußtseinsbildung* als befreiende Bildungsarbeit und ganzheitliche Erziehung ist nicht Indoktrination, die die objektiven Interessen der Ausgebeuteten offenlegt, sondern eine gemeinschaftliche Befreiungspraxis, in der die Wahrnehmung der eigenen Lebenssituation als Problem und der Versuch, dieses in Aktion und Reflexion zu lösen, im Mittelpunkt stehen (Freire 1983, 1984).

Sowohl die Kultur als auch das Wissen des Volkes werden ernstgenommen, da sie die Präferenzen und Interessen des Volkes ausdrücken und sowohl Elemente der herrschenden Unterdrückungsstruktur als auch gefährliche Erinnerungen an Befreiungstaten beinhalten. Hoffen auf den individuellen Aufstieg und individuelle Schuldzuschreibung kennzeichnen das Denken des Volkes ebenso wie das Bewußtsein, daß „wir alle zum Volk (= zu den Unterdrückten) gehören“. Von dieser ambivalenten Volkskultur ausgehend, versuchen die KBG, eben diese durch die

Methode Paulo Freires zu verändern. „Das Verständnis der entfremdeten Kultur führt zu verwandelnder Aktion und endet bei einer Kultur, die von Entfremdung befreit ist.“ (Freire 1984, S. 155)

Neben der Bewußtseinsbildung haben auch die alltäglichen, gewohnheitsmäßigen Handlungen in den KBG ein emanzipatorisches Element. Bhaskar betont, daß „... people in their conscious activity, for the most part unconsciously reproduce (or occasionally transform) the structures governing their substantive activities“ (zit. nach Thrift 1983, S. 31). Strukturen reproduzieren oder verändern sich in der Routine des Alltags. Die KBG sind sich der ungerechten Strukturen bewußt und versuchen, diese zu ändern. In ihrer gemeinschaftlichen Organisation als Kontrastgesellschaft entwickeln sie nicht-entfremdete Formen des Zusammenlebens. In den KBG kann jeder mitbestimmen, die Kommunikation ist nicht-elitär und die Beziehungen sind solidarisch. Dieses *Einüben befreiender kultureller Verhaltensmuster* eröffnet eine langfristige emanzipatorische Dynamik, weil gerechte und symmetrische Beziehungen für die Mitglieder der KBG selbstverständlich werden. Nicht-autoritäre gemeinschaftliche Strukturen verändern die Gesellschaft nicht von heute auf morgen, aber oftmals sind die entscheidenden Veränderungen die langsamen und unmerklichen!

Durch Erziehung und Sozialisierung entwickeln sich aus den KBG heraus selbstbewußte und solidarische Personen, die die Organisation der Unterdrückten zur Verteidigung ihrer Rechte fördern. Ihre Erziehungsfunktion können die KBG nur dank ihrer organischen Intellektuellen, den Befreiungstheologen, Pädagogen und Sozialwissenschaftlern, ausüben. Diese bringen dem Volk Wissen, über das es sonst nicht verfügen würde. Ihre Praxis ist „the means by which the constraints of structure and the opportunities for individual action are communicated and reinforced“ (Cooke 1985, S. 241 ff.).

Die *Diffusion und Verfügbarkeit von Wissen und Ideologien* in den relativ untheoretischen Lebensstilen sozialer Gruppen ist für die Unterdrückten von besonderer Bedeutung. Nur durch die Diffusion von Wissen über die arm-machenden Mechanismen ist es möglich, daß die KBG einen neuen Diskurs, d.h. eine neue Art zu denken und zu handeln entwerfen, in der das gemeinschaftliche Handeln als Befreiungspraxis die unterdrückerischen Strukturen verändert.

4.2. Wie und warum schließen sich die Unterdrückten zusammen?

a) Die Armen als Klasse der ökonomisch Unterdrückten

Im Marxismus kann jegliche Herrschaft auf die jeweilige Klassenposition innerhalb einer Gesellschaft zurückgeführt werden. Es gibt jedoch keine empirisch feststellbaren Merkmale, die einzelne zu Mitgliedern einer Klasse macht, was sich aus der „inability to see classes revealed in a self-evident way“ (Walker 1987, S. 166) ergibt. Leitet man die Zugehörigkeit zu einer Klasse einzig aus dem Besitz an den Produktionsmitteln ab, so führt dies zu theoretisch und praktisch unbefriedigenden Ergebnissen. Eine sinnvolle Abstraktion muß daher zumindest noch die

Dimensionen der Ausbeutung, des Marktverhaltens und der Macht mitberücksichtigen (Elster 1985, S. 325).

Trotzdem bleibt Klasse eine *strukturelle Kategorie*, die sich aus den Produktionsverhältnissen ergibt. Hingegen ist die Bildung von Klassen ein schöpferischer Prozeß des Handelns einzelner und von Gruppen (Walker 1985). Erst im Klassenkampf entwickelt sich die Klasse-für-sich, d.h. das Handeln und Denken formen aus der Klasse-an-sich die Klasse-für-sich. Konkrete Befreiungsschritte durch den Zusammenschluß der Ausgebeuteten fördern das kritische Bewußtsein, was wiederum zu neuem Handeln anregt.

Auch die KBG verstehen sich als Klassenorganisationen. Anstelle des marxistischen Proletariats steht jedoch der Arme im Mittelpunkt der TdB. Dieser biblisch fundierte Begriff ist gegenüber dem marxistischen unklarer und vieldeutiger. Er hat jedoch den Vorteil, an die Erlebniswelt der Unterdrückten selbst anzuknüpfen, die als „Arme“ oder „Volk“ all diejenigen sehen, die unterdrückt sind.

„Die TdB läßt aber nicht zu, daß ausschließlich das Proletariat das wesentliche Subjekt der Befreiung sein soll, und sie läßt noch weniger zu, daß es deren Hauptadressat sei: Abgesehen davon, daß in der lateinamerikanischen Erfahrung die Wichtigkeit des Proletariats nicht feststellbar ist – sei es wegen seiner vielerorts gegebenen relativen Bedeutungslosigkeit, sei es wegen seines eigenen Verhaltens –, es ist nicht mit den Armen identisch, was durch die Bedingungen, die man bestimmten Lohnverhältnissen entnehmen kann, von selbst klar wird:

– Die Armen befinden sich auf der ökonomischen Stufenleiter unterhalb der Proletarier – oder zumindest unterhalb einiger von ihnen – und das in großer Zahl.

– Das Proletariat der reichen Länder erlangt im Verhältnis zu den armen Ländern ausbeuterische Züge.“ (Ellacuria 1986, S. 106)

In dieser relativ untheoretischen, praxisorientierten Sichtweise sind die Armen die Klasse der ökonomisch Unterdrückten. Dieser Definition der Armen kann ein *Ökonomismus* vorgeworfen werden, der der Vielfalt der Macht nicht Rechnung trägt. Diesen Vorwurf möchte ich im folgenden eingehender untersuchen.

b) Die Macht hat viele Gesichter

„The various national, religious, linguistic and ethnic conflicts ... have if anything become more prominent over the last century, not less. These oppositions cut across class divisions, and may command greater loyalty and generate greater hostility than the clash of class interests.“ (Elster 1985, S. 392)

Ökonomische Interessen sind nicht die einzig wahren und es erscheint mehr als fraglich, warum das Interesse, seine eigene Sprache zu sprechen, weniger objektiv sein soll als dasjenige, das sich aus der Klassenzugehörigkeit ergibt. Dieser marxistische Dogmatismus, der seine Wurzeln in der Basis-Überbau-Theorie hat, hat fatale praktische Konsequenzen. Die Annahme, daß nur der Widerspruch zwischen Arbeit und Kapital wahre, objektive Interessen begründet, brachte viele marxistische Bewegungen in die Sackgasse, da sie mit nicht-klassenspezifischen Organisationen

keine Allianzen schlossen. Ein Befreiungskampf kann nur erfolgreich sein, wenn sich die Akteure bewußt sind, daß die Quellen der Macht vielfältig und nicht-reduzierbar sind. Ethische, sexuelle und wirtschaftliche Macht haben keine gemeinsame Wurzel!

Um die Klassenanalyse mit der Vielfältigkeit von Macht zu versöhnen, hilft das Konzept der *sozialen Bewegungen*. Während in den Industrieländern die Mitglieder der sozialen Bewegungen aus der Mittelschicht kommen und die zentralen Anliegen Umwelt, Frauen, Frieden und Demokratie sind, ist die soziale Basis dieser Bewegung in der Dritten Welt die Unterschicht. In Lateinamerika spricht man deshalb von Volksbewegungen, dem organisierten „sector popular“ (Friedmann 1987).

Die sozialen Bewegungen haben als Bezugspunkt nicht den Nationalstaat, sondern die demokratische Selbstbestimmung ihrer Mitglieder. In diesem Sinne sind die KBG im demokratischen Brasilien ein Teil der Volksbewegung. Im Hinterland dominieren die KBG weiterhin, füllen den Raum zwischen Staat und Individuum und ermöglichen so die Schaffung von demokratischen und eigenständigen Institutionen.

Die KBG laufen Gefahr, durch die Konzentration auf die ökonomische Herrschaft andere Quellen der Macht, wie z.B. ethnische und sexuelle Unterdrückung, zu vernachlässigen. Die Gleichberechtigung der Frau bleibt ein ungelöstes kirchliches Problem, auch wenn viele brasilianische Bischöfe die Priesterweihe der Frau fordern. Im Dialog mit der großen schwarzen Minderheit steht die Kirche erst am Anfang. Dieses Problem wird jedoch immer brennender!

In der Indianerfrage kämpft die Kirche aber an vorderster Front. Während die Lösung der Klassenfrage in der Auflösung der Klassen besteht, liegt die Lösung der Indianerfrage in der Betonung des Unterschieds, in der Andersartigkeit der Indianer. *Inkulturation* ist ein Schlüsselbegriff eines neuen Missionsverständnisses, das in jeder Religion göttliche Elemente sieht. Deshalb ist es nicht länger das Ziel der Missionare, die Indianer von ihrem „falschen“ Glauben abzubringen, sondern die Elemente ihrer Religion zu fördern, die auch christliche Werte beinhalten. An erster Stelle ist dies die Würde des Lebens; d.h. die gemeinsame Verteidigung von Land und Leben der Indianer. In einem zweiten Schritt kommt es zum Dialog, bei dem sowohl Indianer als auch Missionare voneinander lernen. Die Indianer bringen in diesen Dialog die Werte der Gemeinschaft und Naturverbundenheit ein; die Missionare erweitern die indianische Religion um den Wert der Solidarität.

In der Missionierung als Inkulturation wird die Andersheit der Indianer akzeptiert, um deren Kultur zu stärken. Die KBG fördern ein *Bündnis der Opfer*, das sich nicht an den Eigentumsverhältnissen festmachen läßt. „Was die indianischen Völker mit den Partnern in einem solchen Bündnis, mit den Arbeitern, den Landlosen, den Kleinbauern vereinigt, sind die gemeinsame Leidensgeschichte in der Vergangenheit, die gemeinsamen Feinde in der Gegenwart und die Perspektive auf eine Zukunft in einer Vielzahl von Kulturen, in kleinen dezentralen Einheiten ohne ökonomische Ausbeutung, politische Unterjochung und ethnisch-kulturelle Marginalisation.“ (Süss 1985, S. 145)

c) Faktoren, die kollektives Handeln fördern

Elster meint zu Recht, daß „... for collective action to take place so many conditions must be fulfilled that it is a wonder it can occur at all“ (Elster 1985, S. 361). Die Überwindung des Elends kann aber nur gemeinschaftlich erfolgen, indem die Unterdrückten soziale Macht erlangen. „There is very little that the disenfranchised household can do to improve its situation ..., unless it joins with other households in organisation and struggle. It is for this reason that we can speak of the process as one of collective self-empowerment.“ (Friedmann 1987, S. 12)

Für Mancur Olson ist der Grund, warum Sozialismus so schwer zu erreichen ist, daß seine Errungenschaften öffentliche Güter sind, von denen alle profitieren. Hier, wie bei allen Formen kollektiven Handelns, stellt sich somit das zentrale Problem der „Schwarzfahrer“, die, ohne sich zu beteiligen, die Früchte des Handelns ernten (Urry 1985). Im folgenden möchte ich einige strategische Faktoren aufzeigen, die kooperatives kollektives Handeln fördern.

Bei der Organisation der Unterdrückten spielt die räumliche Dimension eine wichtige Rolle. Die Routinehandlungen des Alltags spielen sich innerhalb eines sehr engen räumlichen Umfelds ab, d.h. die Sozialisierung ebenso wie die Beziehungsgeflechte sind stark lokal geprägt. Dies gilt für die Unterschichten in besonderem Maße. Das bedeutet, daß sich bei räumlicher Nähe der einzelne schuldig fühlt oder Angst vor informellen Sanktionen hat, wenn er „schwarz fährt“. Weiters kann er Gerechtigkeit oder die Teilnahme am kollektiven Handeln an sich schätzen. „Individuals identify with others because others are integral to their individuality, and they act with others not only to get but to become.“ (Bowles/Gintis 1986, S. 150) Aus diesen Gründen sind lokale Gemeinschaften für kollektives Handeln förderlich. „If the agents are not too numerous, are sufficiently close to one another, sufficiently similar in background and interact for a sufficient period of time, they will come to know one another and to care for one another — so that both information requirement and motivation requirement tend to be fulfilled.“ (Elster 1985, S. 362)

Die KBG sind solche *lokale Gemeinschaften von Unterdrückten*. „Die Kirche braucht kleine, flexible Einheiten, um das Gottesvolk zu aktivieren. Die KBG werden sowohl von Befürwortern als auch von Gegnern als eine fast ideale Struktur angesehen, um die Kirche mit den unteren sozialen Schichten zu verbinden.“ (Deelen 1982, S. 122)

In Anwendung der Kriterien, die Urry (1985) verwendet, scheint mir die lokale Organisation der Unterdrückten in KBG eine optimale Voraussetzung für deren Handeln als Klasse. Urry führt fünf Voraussetzungen an, welche alle in den KBG erfüllt sind. Erstens werden die räumlich getrennten Erfahrungen von einzelnen Gruppen als die Erfahrungen einer Klasse gedeutet. Zweitens ist die Partizipationsrate in lokalen und nationalen Bewegungen hoch. Drittens sind andere nationale Kollektive, nämlich die Volksbewegungen, auch nach Klassengesichtspunkten organisiert. Viertens besteht die einzige Möglichkeit zur Verbesserung ihrer Lage in der kollektiven Aktion, weshalb, fünftens, viele einzelne an verschiedenen Orten an den Erfolg des Handelns als Klasse glauben.

Neben der lokalen Organisation ist die Frage der *Moral* und der *Motivation* für solidarisches Engagement von großer Bedeutung. Ethisch motivierte Individuen, die kleine Veränderungen in Gang setzen, sind für jeden Befreiungsprozeß zentral. Deshalb ist es nicht länger gerechtfertigt, den utopischen Sozialismus als Irrweg anzusehen.

„Indeed, the utopian socialists — whom Marx condemned as utopian instead of scientific — may turn out to have been much less utopian than the supposedly scientific socialists, whose vision has turned out much more utopian than realistic. In seeking and organising to change society in smaller, immediate but realisable steps, which did not require state power the utopian socialists were perhaps more realistic than the scientific ones — and they were more akin then to the social movements of our times than the ‚scientific‘ socialists of the intervening century. What is more, many utopian socialists proposed and pursued social changes and particularly different gender relations, which were subsequently abandoned or forgotten by scientific socialists.“ (Frank/Fuentes 1987, S. 1509)

Ohne den bedingungslosen Einsatz vieler Christen gäbe es die KBG und die Veränderungen, die diese erreicht haben, nicht. Sie zeigen, daß es kein Widerspruch ist, strikt und ohne Mystifizierungen zu analysieren und gleichzeitig religiös motiviert zu sein. Wissenschaftlicher und religiöser Sozialismus „entsprechen zwei menschlichen Dimensionen, der Vernunft und der Hoffnung. Vielleicht ist die Zeit gekommen für eine Synthese aus einem Sozialismus von wissenschaftlicher Geschlossenheit und einem Sozialismus, der für die grenzenlose Zukunft und die Transzendenz offen ist“ (L. Boff 1982, S. 212 f.).

4.3. Zusammenfassung

All diejenigen, die jegliche Herrschaft des Menschen über den Menschen abzubauen wollen — die Linken? — stehen heute vor dem Dilemma, daß ihnen sowohl ein überzeugendes emanzipatorisches Theoriegebäude als auch die Perspektiven ihrer Praxis verlorengegangen sind. Zu lange hat die Linke die Möglichkeit von Veränderungen auf der Makroebene (Reform oder Revolution?) überschätzt. Eine emanzipatorische Politik muß jedoch in Gemeinschaften fundiert sein, welche diese Makroveränderungen tragen. „A community or a polis is not something that can be made or engineered by some form of techne or by the administration of society. There is something of a circle here, comparable to the hermeneutical circle. The coming into being of a type of public life that can strengthen solidarity, public freedom, a willingness to talk and to listen, mutual debate, and a commitment to rational persuasion presupposes the incipient forms of such communal life.“ (Bernstein 1983, S. 226)

Die KBG liefern keine Patentrezepte befreiender Praxis. Im Kontext der brasilianischen Gesellschaft, geprägt durch Entfremdung und Unterdrückung, stellen die KBG aber den vielleicht originellsten Versuch dar, durch lokale Gemeinschaften gesamtgesellschaftliche Veränderungen herbeizuführen.

Aus dieser Praxis der KBG kann auch eine kritische Sozialwissenschaft wertvolle Schlüsse ziehen. Die Theorie der Strukturierung und die Versuche der Mikro-

fundierung des Marxismus werden durch ihre Erfahrungen bestärkt. Das Leitbild der TdB, die Befreiung der Armen, bietet darüber hinaus für die Sozialwissenschaft das Angebot eines Paradigmas, das der ethischen Option für die Unterdrückten entspricht und einen herrschaftskritischen Diskurs erlaubt.

BIBLIOGRAPHIE

(Der vorliegende Artikel ist die überarbeitete Fassung einer Diplomarbeit am Interdisziplinären Institut für Stadt- und Regionalentwicklung der Wirtschaftsuniversität Wien mit dem Titel „Der Beitrag der Kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien zu einer alternativen Theorie der räumlichen Entwicklung“ (1986), unveröffentlicht, wo Interessierte auch eine umfassendere Bibliographie finden.)

- Addicks, Gerd, Bünning, Hans-Helmut (1979), Strategien der Entwicklungspolitik, Stuttgart, Kohlhammer.
- Bernstein, Richard (1983), Beyond Objectivism and Relativism, Oxford, Basil Blackwell.
- Betto, Frei (1987), Pastorales Handeln und politische Praxis, in: Castillo, Fernando (Hrsg.), Die Kirche der Armen in Lateinamerika. Eine theologische Hinführung, Freiburg (Schweiz), Exodus, S. 163 — 190.
- Boff, Clodovis (1981), Die Physiognomie der Basisgemeinden, in: Concilium, 45. Jg., S. 317 — 324.
- Boff, Clodovis (1984), Theologie und Praxis, Mainz, Mathias Grünewald-Verlag.
- Boff, Leonardo (1982), Aus dem Tal der Tränen ins gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten, Düsseldorf, Patmos.
- Boff, Leonardo (1985), Kirche: Charisma und Macht, Düsseldorf, Patmos.
- Bowles, Samuel, Gintis, Herbert (1986), Democracy and Capitalism, London, Routledge & Kegan Paul.
- Büchele, Herwig (1987), Christlicher Glaube und politische Vernunft: Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre, Wien, Europaverlag.
- Cardoso, Fernando Henrique, Faletto, Enzo (1976), Abhängigkeit und Entwicklung in Lateinamerika, Frankfurt, Suhrkamp.
- Chilcote, Ronald H. (1984), Theories of Development and Underdevelopment, Boulder (USA), Westview.
- Chilcote, Ronald H., Johnson, Dale L. (Hrsg.) (1983), Theories of Development: Modes of Production or Development?, London, Sage.
- Concalves, Reinaldo (1985), Brasil's search for stabilisation, in: Third World Quarterly, Vol. 7, No. 2, S. 279 — 300.
- Cordelier, Charles (1987), Fortschritt im Kasernen-Stil: Die brasilianischen Offiziere entziehen sich ziviler Kontrolle, in: Die Zeit, Nr. 47, 13. November, S. 7.
- Cooke, Philip (1985), Class Practices as Regional Markers: A Contribution to Labour Geography, in: Gregory/Urry, S. 213 — 241.
- Deelen, Gottfried (1982), Kirche auf dem Weg zum Volke, Mettingen, Brasilienkunde-Verlag.
- Ellacuria, Ignacio (1986), Theologie der Befreiung und Marxismus' Grundlegende Reflexionen, in: Rottländer, S. 77 — 108.
- Elster, John (1985), Making Sense of Marx, Cambridge, University Press.
- Frank, Andre Gunder, Fuentes, Marta (1987), Nine Theses on Social Movements, in: Economic and Political Weekly, August 29, 1987.
- Freire, Paulo (1983), Erziehung als Praxis der Freiheit, Stuttgart, Rowohlt.
- Freire, Paulo (1984), Pädagogik der Unterdrückten, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt.
- Friedmann, John, Weaver, Clyde (1979), Territory and Function, London, Edward Arnold.
- Friedmann, John (1987), From Social to Political Power: Collective Self-Empowerment and Social Change, Los Angeles, School of Architecture and Urban Planning, University of California.

- Furtado, Celso (1984), *Rescuing Brasil, Reversing Recession*, in: *Third World Quarterly*, July 1984, Vol. 6, No. 3, S. 604 – 623.
- Giddens, Anthony (1985), *Time, Space and Regionalisation*, in: Gregory/Urry, S. 265 – 295.
- Girardi, Guilio (1986), *Die gegenwärtige Auseinandersetzung um Marxismus, Theologie der Befreiung und „Kirche des Volkes“ (iglesia popular)*, in: Rottländer, S. 117 – 154.
- Göthner, Karl-Christian (1986), *Brasilien in der Welt von heute*, (Ost-)Berlin, Dietz.
- Gregory, Derek, Urry, John (Hrsg.), (1985), *Social Relations and Spatial Structures*, London, Macmillan.
- Hartmann, Günther (1980), *Christliche Basisgruppen und ihre befreiende Praxis: Erfahrungen im Nordosten Brasiliens*, Mainz, Mathias Grünewald.
- Hirschmann, Albert D. (1984), *Getting Ahead Collectively*, Oxford, Pergamon Press.
- Lange, Ernst (1984), Einführung, in: Freire (1984), S. 9 – 23.
- Marx, Karl (1984), *Marx-Engels-Werke (MEW)*, (Ost-)Berlin, Dietz.
- Metz, Johann Baptist (1977), *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz, Mathias Grünewald.
- Nohlen, Dieter (1982), *Struktur und Entwicklungsprobleme Lateinamerikas*, in: Nohlen/Nuscheler, *Handbuch der Dritten Welt*, Band 2: Lateinamerika, Hamburg, Hoffmann & Campe, S. 11 – 54.
- Nohlen, Dieter (1982), *Länderübergreifende Statistiken*, in: Nohlen/Nuscheler, *Handbuch der Dritten Welt*, Band 2: Lateinamerika, Hamburg, Hoffmann & Campe, S. 67 – 80.
- O'Donnell, Guillermo (1987), *Brazil: What future for debtors' cartel*, in: *Third World Quarterly*, October 1987, Vol. 9, No. 4, S. 1157 – 1166.
- Orientierung (div. Jg.), *Katholische Blätter für weltanschauliche Information*, Zürich.
- Rottländer, Peter (Hrsg.) (1986), *Theologie der Befreiung und Marxismus*, Münster, Edition Libération.
- Sayer, Andrew (1985), *The Difference that Space Makes*, in: Gregory/Urry, S. 49 – 65.
- Senghaas, Dieter (1980), *Weltwirtschaftsordnung und Entwicklungspolitik: Plädoyer für Dissoziation*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Sölle, Dorothee (1986), *Die Hinreise: Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen*, Stuttgart, Kreuz Verlag.
- Süss, Günther Paulo (1978), *Volkskatholizismus in Brasilien*, Mainz, Mathias Grünewald.
- Süss, Günther Paulo (1985), *Theologie angesichts ethnischer Vielfalt*, in: *Orientierung*, 49. Jg., S. 229 – 232 und 241 – 245.
- Thrift, Nigel (1983), *On the determination of social action in space and time*, in: *Environment and Planning D.: Society and Space*, Vol. 1, March, S. 23 – 57.
- Thrift, Nigel (1985), *Flies and Germs: A Geography of Knowledge*, in: Gregory/Urry, S. 366 – 403.
- Urry, John (1985), *Social Relations, Space and Time*, in: Gregory/Urry, S. 20 – 48.
- Venez, Hermann-Josef, Vorgrimmler, Herbert (Hrsg.) (o.J.), *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen*, Freiburg (Schweiz), Exodus.
- Walker, Richard (1985), *Class, Division of Labour and Employment in Space*, in: Gregory/Urry, S. 164 – 189.
- Wöhlcke, Manfred (1981), *Abhängige Industrialisierung und sozialer Wandel: Der Fall Brasilien*, München, Fink.
- Zenk, Günter (1982), *Brasilien*, in: Nohlen/Nuscheler, *Handbuch der Dritten Welt*, Band 2: Lateinamerika, Hamburg, Hoffmann & Campe, S. 139 – 176.

Andreas Novy, A-1180 Wien, Gentzgasse 14/10/2

Andreas Schedler

UNTER DEM DRUCK DER SCHULDENKRISE

Die debt-to-equity swaps in der Hotelindustrie Mexikos

Den Ausgangspunkt dieses Artikels bildete gewissermaßen eine Sensationsmeldung: der ausländische Kapitalstock in der mexikanischen Hotelindustrie verzehnfachte sich innerhalb eines Jahres, von Mai 1986 bis Mai 1987, durch Umwandlung von Auslandsschulden in Auslandsdirektinvestitionen, durch sogenannte debt-to-equity swaps. Das Swap-Programm war im Jahr 1985 von der mexikanischen Regierung im Rahmen ihrer dritten Runde von Umschuldungsverhandlungen nach 1982 mit dem Internationalen Währungsfonds (IWF) vereinbart worden. Es war (gleich hinter der Automobilindustrie) der Hotelsektor, in dem die swaps von den transnationalen Investoren am begeistertsten angenommen wurden. Im folgenden soll es nun nicht darum gehen, diesen Transnationalisierungsschub im Gefolge der Schuldenkrise binär schematisiert – gut oder schlecht – zu beurteilen. Es soll vielmehr eine differenzierte, Widersprüche auslotende – trotzdem fragmentarische – „Gesamteinschätzung“ der Bedingungen und Auswirkungen der Hotel-swaps versucht werden. Einer solchen Einschätzung vorausgesetzt sind die Kontexte, in die sich die neuen ausländischen Direktinvestitionen einschreiben, und die in den ersten Abschnitten skizziert werden sollen: Die Abschnitte 1 und 3 behandeln die neue mexikanische Öffnungspolitik gegenüber dem ausländischen Kapital – als Ausdruck einer insgesamt unter dem Trauma der Schuldenkrise im Vergleich zu den 70er Jahren gewandelten Haltung der Regierungen in der Peripherie, die heute FDI als Alternative zu ausländischer Verschuldung willkommen heißen. In den Abschnitten 4 und 5 geht es um die mexikanische Tourismusentwicklung und die Beteiligung von FDI bzw. transnationalen Unternehmen daran.

1. Die Regulierung von ausländischen Direktinvestitionen in peripheren Ländern in den 70er Jahren

In den späten 60er und frühen 70er Jahren waren die meisten der peripheren Regierungen auf rhetorisch kämpferische Weise darum bemüht, den nationalen ökonomischen Nutzen aus den innerhalb ihres Staatsgebiets getätigten Auslandsdirektinvestitionen (Foreign Direct Investment – FDI) zu erhöhen sowie einen gewissen Grad an politischer Kontrolle über deren Hauptträger, die transnationalen Unternehmen (TNU), zu etablieren. Legistisch schlugen sich diese skeptisch-defensiven Haltungen gegenüber TNU in den zahlreichen „Systemen nationaler Einkommenskontrolle“ (Salehizadeh 1983) nieder. Diese nationalen Verhaltenskodizes für transnationale Unternehmen enthielten neben deklarativen Grundsätzen über die von den TNU geforderte Respektierung nationalstaatlicher Souveränität und Ent-