

Theologie und Wirtschaft

Das theologische Paradigma des kommunikativen Handelns und das Paradigma der Lebensgemeinschaft als Befreiungstheologie

Von *Enrique Dussel*

„Nehmt und eßt, das ist mein Leib“ (Mt 26, 26) „Wein und Brot sind ihrer Materie nach Natur-, ihrer Form nach Menschenproducte (...). Essen und Trinken ist das Mysterium des Abendmahls (...). Das Essen und Trinken, weil sie gemeine, alltägliche Acte sind (...) religiöse Acte nenne.“

(Feuerbach, *Das Wesen des Christenthums*, Kap. 28)

Zu Recht hat die europäisch-nordamerikanische Theologie begonnen, dem „Paradigma der Sprache“, der Theorie des Kommunikativen Handelns, Bedeutung einzuräumen¹. So mußte sich die Theologie der Befreiung Ende der 60er Jahre von der Theologie der Hoffnung (die von Ernst Bloch inspiriert war) und von der Politischen Theologie (die von der Frankfurter Schule ausging) „abgrenzen“². Heute muß diese Aufgabe der „Abgrenzung“ von neuem in Angriff genommen werden, und zwar diesmal demgegenüber, was man die Theologie des Kommunikativen Handelns nennen könnte. Diese Aufgabe erscheint um so dringender, als sie zugleich für die Theologie der Befreiung die Bewußtwerdung einer notwendigen Aufarbeitung in ihrer eigenen Entwicklung darstellt – und eine Art Übergang vom ursprünglichen Thema „Glaube und Politik“ zum aktuelleren und Lateinamerika angemesseneren Thema „Praxis und Wirtschaft“. –

Da die Theologie des Kommunikativen Handelns sich auf das Para-

¹ Vgl. dazu das Werk von *H. Peuckert*, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie* (Frankfurt 1979); ebenso *E. Arens* (Hrsg.), *Habermas und die Theologie* (Düsseldorf 1989) (besonders *H. Peuckert*, „Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung ...“, 39–64; *F. Schüssler Fiorenza*, „Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft“, 115–144; *M. Lamb*, „Kommunikative Praxis und Theologie“, 241–270).

² Dieser Aufgabe hat sich besonders *H. Assmann* in seinem Werk *Teología desde la praxis de la liberación* (Salamanca 1973) angenommen (vor allem in seinem Artikel „Confrontaciones y similitudes“, S. 76–89).

digma der Sprache und die rationale Kommunikation stützt, verfügt sie (wie die Philosophie, die sie inspiriert³) über große Vorteile und Möglichkeiten, stößt gleichzeitig aber auch an Grenzen. Wenn es auch, wie J. L. Austin darlegt, möglich ist, „mit Worten *Dinge* zu machen“⁴, so werden diese „Dinge“ (wie z. B. Verträge, Versprechen, usw.) jedoch niemals ein Stück „Brot“, ein „Pflug“ oder *materielle* Werkzeuge, Produkte einer Arbeit sein. Es gibt „Dinge“, die Worte nicht „machen“ können. Wenn allerdings jemand seinem Diener, einem von ihm Beherrschten, „befiehlt“, dann kann er zwar damit materielle „Dinge“ produzieren, jedoch lediglich durch die Vermittlung der „Arbeit“ jenes Unterworfenen.

In peripheren, *kapitalistischen*, armen, ausgebeuteten Nationen, deren verelendete Massen Lebensmittel stehlen, um nicht zu verhungern (wie in Argentinien oder Venezuela, die bis vor kurzem zu den „reichsten“ Ländern der Dritten Welt gezählt wurden, ganz zu schweigen von Indien oder anderen Ländern z. B. in Afrika); in diesen Ländern ist eine nur von der Theorie des Kommunikativen Handelns, der dialogischen Sprache, der Worte, der Reden, der Texte, der Gespräche ... inspirierte Theologie nicht ausreichend.

1. Das Paradigma der Sprache. *Theologie und Kommunikation*

In Lateinamerika entstand, dank einer langen Erfahrung in der Organisation des Volkes, Ende der 60er Jahre zunächst in Brasilien (und von der Bewegung der Basis-Erziehung her, die teilweise von der pädagogischen Philosophie Paulo Freires inspiriert ist⁵) die sogenannte Bewegung der Basisgemeinden⁶, wo das einfache Volk, Menschen, die oft nicht lesen und schreiben können, die Situation des abstrakten Solipsismus, die das Kapital in der urbanen Marginalität oder durch die Zerstörung der Erfahrung der ländlichen Gemeinschaft hervorbringt, in einer Organisa-

³ Von J. Habermas sind als wichtigste Werke in unserem Zusammenhang wohl herauszuheben: Erkenntnis und Interesse (Frankfurt 1968); Theorie des Kommunikativen Handelns (Frankfurt 1981); Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (Frankfurt 1983). Vgl. auch R. J. Siebert, *The Critical Theory of Religion* (New York 1985).

⁴ Wir beziehen uns hier auf das Werk *How to do Things with Words* (Oxford 1962).

⁵ Vgl. E. Dussel, *La pedagogía latinoamericana* (Bogotá 1980).

⁶ Vgl. E. Dussel, „La base en la teología de la liberación. Perspectiva latinoamericana“, in: *Concilium* 104 (1975), 76–89 (vgl. dort auch die Literaturangaben).

tion überwinden können, wo es diesen vereinzelt Individuen gelingt, durch den Dialog, die Diskussion und die kritische Reflexion (ausgehend von einem biblischen „Text“, d. h. es handelt sich hier um eine authentische politische und vom Volk ausgehende Hermeneutik) eine Gemeinschaft zu schaffen, wo sie zu einer „Verständigung“ aufgrund eigener Argumente gelangen. Dies ist eine einmalige Erfahrung, denn die Mitglieder dieser Basisgemeinden befinden sich in der „Exteriorität“ aller hegemonialen „Kommunikationsgemeinschaften“⁷, in denen sie keinerlei Recht haben, sich in ihren eigenen Worten auszudrücken. So hat die Theologie der Befreiung tatsächlich von Anfang an die Kirche als „Interpretationsgemeinschaft“ (um den Ausdruck von Francis Schüssler Fionzenza zu gebrauchen) verstanden, insbesondere aber die Basisgemeinden als essentiellsten Ausdruck der Kirche der Armen. So könnte man den kategorialen Horizont der Theologie des Kommunikativen Handelns auf die Ekklesiologie, Christologie, Exegese usw. einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung anwenden. Daß „das Volk das Wort ergreift“, war eine Erfahrung unseres Kontinents, indem sie den Horizont der kritisch-argumentativen Rationalität auf die Marginalisierten, die Arbeiterschaft, die Bauern usw. erweiterte. Diese Erfahrung hat man mit aller Klarheit und Präzision „*concientización*“ genannt (argumentative Bewußtwerdung der politischen Bedingungen der Möglichkeit für ein das Volk organisierendes Handeln, das die Institutionen und ihre Dynamik in ihrem Wesen selbst und mit dem Ziel einer strukturellen Veränderung trifft).

Was nun geschieht, ist, daß diese „Kommunikationsgemeinschaft“ sich de facto in einer „Lebenswelt“ befindet, die behauptet, durch den Staat und das Wirtschaftssystem in einer ganz anderen Weise kolonisiert zu sein als im zentralen, entwickelten, beherrschenden Spätkapitalismus; und daß deshalb die Analyse ganz anders vorgenommen werden muß als Habermas dies entwickelt hat⁸. Tatsächlich leidet die „Lebenswelt“ an einer solchen Art von Widersprüchen, daß der halb-bürokratisierte Staat keinerlei Kontrolle über die Entstrukturierung hat, die das wirtschaftliche „System“ der Abhängigkeit über diese „Welt“ bringt. Darüberhinaus

⁷ Vgl. K. O. Apel, Transformation der Philosophie (Frankfurt 1973).

⁸ Man erzählt, daß Jürgen Habermas sich während seiner letzten Lateinamerikareise 1989 bestürzt über die Realität dieses Kontinents gezeigt habe. Mit gutem Grund! Seine Kategorien waren für den „Spätkapitalismus“ gedacht, aber nicht für einen ausgebeuteten und peripheren Kapitalismus wie den unseren.

gibt es keinerlei wirtschaftlichen Ausgleich (der die Bürger zu Komplizen eines verdeckten, aber erträglichen Herrschaftssystems machen würde). Ganz im Gegenteil führen die Bedingungen der Armut, des entsetzlichen Elends (der Nicht-Verteilung des Reichtums) dazu, daß das Bewußtsein der ausgebeuteten Teile des Volkes zu eigenen Wegen findet, „sich bewußt zu werden“ (d. h. nicht mehr ganz so vollständig und offensichtlich kolonisiert zu sein). Über diesem Widerspruch entsteht die Basisgemeinde – als kritische Gemeinschaft des Kommunikativen Handelns – und ein „revolutionäres Bewußtsein“ (zumindest im Sinne tiefer Unzufriedenheit angesichts eines Ausbeutungsregimes ohne jeden Widerpart) ist nicht mehr *a priori* unmöglich. Andererseits wurde die „Moderne“ in Lateinamerika seit 1492 nicht als Verwirklichung, sondern als „Ent-wirklichung“ gelebt, als die „Kehrseite“ der Moderne (als die Welt bzw. das System, das die Entwicklung der europäischen Moderne „bezahlt“). Daher müßten alle Habermasschen Kategorien eine grundlegende Rekonstruktion erfahren (innerhalb einer „System-Welt“, um mit I. Wallerstein zu sprechen, in der der Spätkapitalismus „Teil“ eines Systems wäre, das ihn umfaßt und in dem er die Funktion eines entwickelten Zentrums zur Ausbeutung der Peripherie übernimmt). Diese kategoriale Rekonstruktion würde die Kategorien nicht von außen her betreffen, sondern „in ihrem Wesen“, da sie im Hinblick auf ihre reale Funktion neu definiert würden (nicht nur im Zentrum, sondern auf dem ganzen Planeten, der die konkrete und reale Totalität darstellt).

Hiermit möchten wir den „Nutzen“ einer solchen Theologie des Kommunikativen Handelns (bzw. einer Theologie, die sich der Habermasschen Kategorien bedient) herausstellen, aber bereits hier (und dies ist die erste Grenze) müssen alle diese Kategorien umgebaut werden, nicht nur, damit sie für die Dritte Welt von Nutzen sind, sondern auch, damit sie in der entwickelten Welt des Zentrums einen anderen Sinn erhalten. Das heißt, das ökonomische „System“ kann den Lohnarbeiter im „Zentrum“ wirtschaftlich „entschädigen“, ihm die „Lebenswelt“ „erträglich“ machen, indem sie ihn zum Komplizen des Werttransfers aus dem Lohn des Arbeiters in der Peripherie macht (durch eine immense Ausbeutung des Mehrwerts und dessen internationalen Transfer). In Mexiko zahlen die sogenannten „maquiladoras“ (in Santo Domingo „zonas francas“ genannt) einen Monatslohn von 80 Dollar (wodurch die transnationalen Konzerne jährlich allein 20 Milliarden Dollar von der Peripherie ins Zentrum transferieren, und zwar nur aus Mexiko; das heißt, wenn diese Wertverschiebung angerechnet würde, hätte dieses Land in nur vier Jah-

ren seine Auslandsschuld vollständig beglichen; für die „kapitalistische Wirtschaft“ allerdings eine undenkbar Rechnung).

Von daher rührt die Schwierigkeit, in peripheren Ländern das folgende zu behaupten:

„Angesichts eines sozialstaatlich pazifizierten Klassegegensatzes und der Anonymisierung von Klassenstrukturen verliert aber die Theorie des Klassenbewußtseins ihren empirischen Bezug.“⁹ „Statt den verwehten Spuren eines revolutionären Bewußtseins nachzujagen, hätte sie die Bedingungen für eine Rückkopplung der rationalisierten Kultur mit einer auf vitale Überlieferungen angewiesenen Alltagskommunikation anzugeben.“¹⁰

Im peripheren, unterentwickelten, weil ausgebeuteten Kapitalismus, in dem 80% der Weltbevölkerung unter kapitalistischer Herrschaft leben (von daher kann man das Scheitern des Kapitalismus für die Entwicklung dieser Länder diagnostizieren), erfordert die Gesellschaft eine andere Art von analytischen Kategorien, und das, was im Spätkapitalismus als einfach beigelegtes System gilt, wird zum grundlegenden Moment der menschlichen Existenz: das Ökonomische (im anthropologischen, ethischen und sogar im ontologischen Sinne).

2. Das Paradigma der lebendigen Leiblichkeit. *Theologie und Wirtschaft*

Das Paradigma des Bewußtseins („Ich denke“) wurde einem Paradigma der Sprache („Ich spreche“) subsumiert, das seinerseits nachträglich in eine „Kommunikationsgemeinschaft“ (K. O. Apel) als seine *apriorische* Bedingung der Möglichkeit hineingestellt wurde. Die Person, wie sie Aristoteles definiert, ist ein „sprachbegabtes Lebewesen (*zoon logon*)“. Die „Sprache“ subsumiert alle rationalen Funktionen des Bewußtseins und übersteigt sie, da – wie Paul Ricoeur sehr gut gezeigt hat – ein Konzept nicht das gleiche ist wie ein Wort, ein Diskurs, und selbst dieser hat einen völlig anderen Status als ein „Text“¹¹. Auf diesem Gebiet hat die Sprachphilosophie enorme Fortschritte gemacht – und die Theologie darf nicht versäumen, sich diese zu eigen zu machen; von daher rührt die Bedeu-

⁹ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. II (Frankfurt 1981) 496 f.

¹⁰ Ebd. 502.

¹¹ Vgl. z. B. „Qu'est-ce qu'un texte?“, in: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris 1986) 137 ff.

tung der Theologie des Kommunikativen Handelns, auf die wir uns hier bezogen haben, vor allem wenn man in Betracht zieht, daß die Bibel ein „Text“ ist und die „Hermeneutik“ einen wesentlichen, konstitutiven Bestandteil der Theologie ausmacht, wie schon Schleiermacher zutreffend definierte.

Worum es sich aber nun handelt, aufgrund einer Forderung, die uns von der lateinamerikanischen Wirklichkeit (genauso auch von der afrikanischen und der asiatischen Wirklichkeit) her gestellt wird, ist, daß die menschliche Person nicht nur „Sprache (*logon*)“ sondern auch „Lebewesen (*zoon*)“ ist, allerdings nicht einfach als irrationales „Tier“; sondern als *immer menschliches* „Lebewesen“. Die „Logik“ des *Lebens* kommt in jedem Moment des menschlichen Seins zum Ausdruck. Seine eigene Rationalität, Sprache, Spiritualität usw. sind Momente des *menschlichen Lebens* selbst. Rationalität, Sprache usw. sind Funktionen des *Lebens*. Daher ist eine Person, bevor sie Teil einer „Kommunikationsgemeinschaft“ (und Subjekt des kommunikativen Handelns selbst) ist, immer *a priori* Mitglied einer „Lebensgemeinschaft“; und nur, weil sie Teil einer solchen „Lebensgemeinschaft“ ist, gibt es überhaupt eine „Kommunikationsgemeinschaft“ (auf die „Lebensgemeinschaft“ gegründet und als eine ihrer Funktionen). Auf diesem grundlegend menschlichen Niveau siedeln wir „das Ökonomische“ an, aber nicht als „System“ à la Habermas (im Sinne einer „Wirtschaftswissenschaft“), sondern als das praktisch relationale und essentiell konstitutive Moment des menschlichen Lebens (wo die primären praktischen „Verhältnisse“ entstehen: die Produktion der lebensnotwendigen Güter, ihre Verteilung, ihr Austausch und Konsum *für das menschliche Leben*).

Das kapitalistische System ist weltumspannend. Es gibt eine Struktur der Wertzirkulation in der ganzen Welt. In den Analysen der Theorie des kommunikativen Handelns wird dieser doppelte Aspekt nicht bedacht: es wird der „Teil“ (der Kapitalismus, der ideologisch als „Spätkapitalismus“ bezeichnet wird) für das „Ganze“ (das Weltsystem) genommen, womit man einerseits die Herrschaftsfunktion des kapitalistischen „Zentrums“ verdunkelt und andererseits Armut und Elend des „peripheren“ Kapitalismus (*der nun als „ausgebeutet“ verstanden werden müßte*) in keiner Weise erklären kann. Es mag so scheinen, als sei dies eine zweitrangige Frage; sie leistet jedoch die ideologische Verankerung der gesamten kategorialen Struktur; und daher entwertet sie den „Sinn“ des Analysierten sowohl im „Zentrum“ wie in der „Peripherie“ (d. h. überall). Dies haben wir den Fehlschluß der Entwicklungsideologie genannt, einen Aspekt des Euro-

zentrismus (der die Habermassche Philosophie und die Theologie, die seine Kategorien benutzt, teilweise entwertet).

Das grundlegende praktische Verhältnis zwischen Menschen ist das „von Person zu Person“¹², und dies ist das „ökonomische“ Moment par excellence¹³. Das Ökonomische ist nicht nur eine Frage von Markt oder Geld, sondern hat wesentlich mit der „Leiblichkeit“, dem praktischen „Verhältnis“ der Körper (der Herr beherrscht den Sklaven oder Diener, der Kapitalist den Lohnempfänger) zu tun, und zwar im Hinblick auf den „Konsum“ oder die materielle Reproduktion des Lebens (die „kleine Zirkulation“ oder *kat'exokhén*, wie Marx sie nannte). Der „Hunger“ als Bedürfnis ist der Ausgangspunkt der Ökonomik, insofern er das Wesen des Marktes ist. (Im Kapitalismus ist der „Hunger“ ohne Geld kein Markt, weil er nicht „solvent“ ist, und hierin liegt das Problem: Wie soll man den „Hungernden“ zu essen geben, die kein „Geld“ haben, wo doch das System ihnen nicht die Möglichkeit gibt, zu arbeiten und so einen Lohn zu beziehen?) Das System des peripheren Kapitalismus ist, weil es durch den zentralen Kapitalismus ausgebeutet wird (d. h. strukturell Wert „transferriert“¹⁴), ein „schwaches“ Kapital, da es ihm nicht gelingt, genügend Wert anzuhäufen (d. h. es kann nicht die gesamte Bevölkerung als Lohnempfänger tragen und beutet infolgedessen die Arbeitskraft über Gebühr aus, zu Niedrigstlöhnen, die keinen ausreichenden nationalen Markt schaffen¹⁵): eine kapitalistische Elendswirtschaft, auf die sich die Habermasschen Kategorien nicht anwenden lassen (denn die „Lebenswelt“ und die „Systeme“ gehorchen einer Logik und einer Krisensituation, die vom zentralen Kapitalismus, euphemistisch „Spätkapitalismus“ genannt, völlig verschieden sind).

Das zweite Verhältnis des Ökonomischen, und nicht etwa das primäre, ist das „von der Person zur Natur“ mittels der Arbeit. In diesem Fall

¹² Vgl. *E. Dussel*, Ethik der Gemeinschaft (Düsseldorf 1988) Kap. 1, 4 und 5.

¹³ Für Marx ist das Kapital wesentlich ein „soziales Verhältnis“, ein grundlegendes praktisches Problem, das diejenigen vergessen haben, die sein angebliches „produktivistisches Paradigma“ kritisieren [vgl. dazu *E. Dussel*, *El Marx definitivo* (1863–1882). *Un comentario a la tercera y cuarta redacción de „El capital“* (Mexiko 1990) Kap. 9 und 10]. D. h., „das Praktische“ ist das wesentlich konstitutive Element des „Ökonomischen“ (das daher auf ein bloßes „System“ verwiesen werden kann, das durch das „Geld“ mit der „Lebenswelt“ verbunden ist, wie Habermas wiederholt argumentiert).

¹⁴ Vgl. *E. Dussel*, *Hacia un Marx desconocido* (1861–1863). *Comentario a la segunda redacción de „El capital“* (Mexiko 1988) Kap. 15 über den Begriff der Dependenz (mit umfangreicher Bibliographie sowie Diskussion).

¹⁵ Dies ist die These von *M. Marini* in *Dialéctica de la dependencia* (Mexiko 1973).

wird die „lebendige Arbeit“ in der institutionalisierten Totalität¹⁶ des Kapitals¹⁷ subsumiert, und nur in diesem Fall kann der Arbeiter arbeiten (weil man ihm seine Möglichkeiten, dieses Grundrecht auszuüben, enteignet hat). Der „Arbeitsprozeß“ ist das zweite Moment der Transformation (der Formveränderung) der Natur in ein „Produkt“ (als das „Brot“, auf das wir uns in der Folge beziehen werden).

Der ökonomische Status des Produkts kann auf verschiedene Weise beschrieben werden: In erster Linie durch den Produktionsprozeß selbst (der ebenso die Technologie subsumiert, die im „Wettbewerb“ zwischen Kapitalien die Hinfälligkeit der schlechteren bewirkt und nur die produktivsten am Leben läßt; daher die ständige technologische Revolution des Kapitalismus) vergegenständlicht die „lebendige Arbeit“ einen Teil ihres Lebens (der „Wert“ ist vergegenständlichtes Leben) im Produkt, dem Eigentum des Kapitals. In zweiter Linie kann durch den bereits erwähnten „Wettbewerb“, auch zwischen Nationen, ein Wert-„Transfer“ auftreten. Dieses für die periphere Welt allgemeingültige Phänomen der Verarmung des nationalen Gesamtkapitals ist von höchster Bedeutung (und nur mit Hilfe der marxistischen Kategorie des „Wertes“ kann man dieses für die unterentwickelte Welt so wesentliche Phänomen entdecken). Hier liegt der Grund dafür, daß die Theologie des Kommunikativen Handelns lediglich auf die „zentralen“ Länder begrenzt bleibt und ihre gesamten Schlußfolgerungen sich auf die Regionen namens USA und Europa beschränken, einschließlich des vom Stalinismus emanzipierten Osteuropa (also auf insgesamt 13% der derzeitigen Weltbevölkerung). Eine Theologie der Befreiung, die den Anspruch erhebt, das Faktum der Herrschaft in einen weltweiten Horizont einzuordnen, kann sich nicht *nur* um das Paradigma des Kommunikativen Handelns (oder um die Tatsache der Kommunikation allgemein) konstituieren. (Weshalb sie aber nicht das Verdienst dieser progressiven und bedeutenden Theologie leugnen wird.)

¹⁶ Hier gäbe es viel zu korrigieren an der so wohlformulierten These von *M. Jay*, *Marxism and Totality* (Berkeley 1982).

¹⁷ Die Subsumption der lebendigen Arbeit von der Exteriorität des Kapitals her geht von einem Vertrag aus. Diesen Vertrag schließen beide Seiten in einer Situation der Gewalt (seitens der lebendigen Arbeit) und der Herrschaft (seitens des Kapitaleigners). *J. Rawls* geht in *Theory of Justice* (Cambridge, Mass. 1971) von einer abstrakten und formalen Situation aus, läßt sich jedoch niemals auf das reale Niveau des Kapitalismus herab, wo die vertragschließenden Parteien wesentlich in einer Position der Ungleichheit stehen.

3. Lebendige Arbeit, Wert und Preis

Dies muß ein zentraler Aspekt der zeitgenössischen Theologie sein. Die Frage der „Werttheorie“¹⁸ ist nicht nur ein theoretisches Problem; sie ist die notwendige kategoriale Vermittlung, um den kapitalistischen „Markt“ – der eine große „Effizienz“ unter Beweis gestellt hat, die keinesfalls seinen ethischen Wert anzeigt – mit dem menschlichen Leben, mit der Würde der Person, zu verbinden. Tatsächlich ist der „Markt“ der Ort, wo die „Produkte“ zu „Waren“ werden und einen „Preis“ erzielen (der die Bestimmung des „Wertes“ in „Geld“ wäre, für eine anthropologische und ethische Lehre wie die von Marx¹⁹; obwohl dies für die Marginalisten, wie etwa William Jevons, Karl Menger oder Leon Waldras, einfach das aufgrund der Quantität des „Wunsches“ oder Bedürfnisses des Käufers „Geschätzte“ ist [auch wenn dieses „Bedürfnis“ nicht das des Produzenten ist]). Für eine Theorie, in der die menschliche Person das Absolute ist (und sie in ein „Ding“ oder eine „Ware“ zu verwandeln oder als solche zu benutzen, eine fetischistische Verdrehung bedeutet; theologisch gesprochen besteht hierin die Sünde²⁰), ist es wichtig, den Markt, den Preis der Waren mit dem menschlichen Subjekt (der „lebendigen Arbeit“) zu verknüpfen. Die einzige Möglichkeit, dieses Subjekt der Arbeit

¹⁸ Vgl. hierzu, wie *J. Habermas* diese Frage behandelt: a. a. O. (s. Anm. 9) Bd. II 496 ff.; 470 ff. In Wahrheit hat Habermas nur ein „soziologisches“, niemals aber ein eigentlich ökonomisches Interesse, daher kann er die Reflexion, die wir hier einleiten, nicht mitvollziehen; das gleiche geschieht mit der postmarxistischen Theologie, die seinen Spuren folgt.

¹⁹ Indem man „Wert“ und „Preis“ entkoppelt, zerstört man die ganze wissenschaftliche „Intention“ der theoretischen Arbeit Marx'. *P. Sraffa* versucht in seinem Werk *Production of Commodities by Means of Commodities. Prelude to a Critique of Economic Theory* (Cambridge, Mass. 1960) gerade diese Entkoppelung. (Vgl. auch *I. Steedman*, *Marx After Sraffa* (London 1981) und die Polemik zwischen *I. Steedman*, *P. Sweezy*, *A. Sheikh* u. a., *The Value Controversy*, (London 1981), besonders von Letztgenanntem: „The poverty of Algebra“.) *F. Hinkelammert* antwortet in seinem unveröffentlichten Werk *La coherencia lógica de la construcción de una mercancía patrón*, besonders im Kapitel 12 „Las posiciones ideológicas de Sraffa“. Vgl. außerdem: *R. Bhaskar*, *Scientific Realism and Human Emancipation* (London 1986) (Kap. 3: „Die positivistische Illusion. Skizze zu einer philosophischen Ideologie der Arbeit“, 244 ff.); oder *G. McCarthy*, *Marx' Critique of Science and Positivism* (Boston 1987); *R. Rojas*, *Das unvollendete Projekt. Zur Entstehungsgeschichte von Marx' „Kapital“* (Hamburg 1989), wo auf S. 208 ff. die Frage des „Wert-Preis-Transformations-Problems“ untersucht wird.

²⁰ Vgl. *E. Dussel*, *Ethik der Gemeinschaft* (a. a. O.), Kapitel 2 und 3, sowie besonders Kapitel 12, das Kapital als strukturelles, institutionelles und historisches „soziales Verhältnis“ der Sünde.

mit dem „Preis“ der Ware in Verbindung zu bringen, führt über die Vermittlung des „Wertes“. Der „Wert“ ist im Produkt (und in der Ware und daher im Preis) *das vergegenständlichte menschliche Leben selbst*. Die zentrale Frage in der Intention des Autors von *Das Kapital* (einem Wirtschaftswissenschaftler, der gleichzeitig, wie wir in einem in Kürze erscheinenden Werk zeigen werden, eine negative Theologie oder eine „metaphorische Theologie“ in ihrem eigentlichen Sinn, wie Ricoeur sagen würde, entwickelt hat) war – und dies ist meine Interpretation –, die Zirkulation bzw. die Problematik des Marktes ohne Sprünge mit der Produktion bzw. der Problematik der Subjektivität des Produzenten, nämlich des Arbeiters, verbinden zu können²¹. Beim Begriff des „Wertes“ (Wert „im allgemeinen“, den Marx erst 1872 bei den Vorbereitungen zur zweiten Auflage des *Kapitals* zum erstenmal vom Begriff des „Tausch-Wertes“ unterscheidet) ist das Wesentliche nicht die Unterscheidung zwischen konkreter und abstrakter Arbeit, sondern zwischen lebendiger und vergegenständlichter (toter) Arbeit. Die „lebendige Arbeit“ hat keinen Wert, sondern ist die „schöpferische Quelle des Wertes aus Nichts“ für das Kapital. (Das ist die Schellingsche, kreationistische Position²².) Die „Arbeitskraft“ hat dagegen sehr wohl einen Wert, weil sie die Lebensmittel sichert, die der Arbeiter zur Wiederherstellung seines „Arbeitsvermögens“ konsumiert. „Wert ist also *Leben*, aber *vergegenständlichtes* Leben und nicht das Leben selbst als Subjektivität, als Aktivität, die sich trotz allem auch noch in der „absoluten Armut“ findet.

In einer anthropologischen (mehr als „humanistischen“) Sicht der Position Marx' kann man entdecken, daß dieser in Wirklichkeit die Totalität der Momente der Ökonomie als ein Sich-Entfalten des menschlichen Seins analysierte. Das „Kapital“ (in der anthropologisch-ethischen Sicht Marx') ist die Frucht der Akkumulation, deren „Sein“ das „Nicht-Sein“ des Arbeiters ist; deren sachliche Verwirklichung menschliche Ent-wirklichung bedeutet, Tod, Perversion, „ethische“ (nicht nur „moralische“) Ungerechtigkeit:

²¹ Vgl. zu diesem Thema E. Dussel, *El Marx definitivo*, (a. a. O.), Kap. 10, 2–4.

²² In dem bereits zitierten Werk haben wir dargelegt, daß die „lebendige Arbeit“ als schöpferische „Quelle“ (und nicht als „Grund“) des Wertes „aus Nichts“ zu setzen, eine Position des endgültigen Schelling der Philosophie der Offenbarung von 1841 ist – eine Frage, die Habermas, so glaube ich, zu einer völlig anderen Marx-Interpretation geführt hätte.

„Dieser Verwirklichungsprozeß [des Kapitals] ist ebenso der Entwirklichungsprozeß der Arbeit. Sie setzt sich objektiv, aber sie setzt diese ihre Objektivität als ihr eigenes Nichtsein oder als das Sein ihres Nichtseins – des Kapitals.“²³

Zur größeren Klarheit dessen, was wir in der Folge erklären werden, möge das folgende Schema dienen:

ANTAGONISCHE BEGRÜNDUNGSBEWEGUNGEN

Lebendige Arbeit (A)	a -	- > Vergegenständlichte Arbeit (Kapital)		
		b - Wert	- > Preis	Käufer < ---- c (Markt)
	< - - e	< -	- d	(B)
Produktionsprozeß		f -	- >	
		< -	- g	Zirkulationsprozeß

Erläuterungen zum Schema: Pfeil a: Vergegenständlichung des Lebens (= Wert); b: Umwandlung des Werts in Preis; c: Wunsch des Käufers oder Kauf; d: der Preis bestimmt den Wert; e: der Preis bestimmt den Wert der Arbeit. Die Pfeile zeigen die Richtung der Begründung an.

1871 veröffentlichte W. Jevons (1835–1882) seine *Theory of Political Economy*²⁴ – nur vier Jahre nach dem Erscheinen des *Kapitals* von Karl Marx. In diesem Werk vollzieht sich der Beginn der „Inversion“, die der ganzen heutigen kapitalistischen Wirtschaftswissenschaft zugrunde liegt (des „Marginalismus“, und der Theologien, die seinen Spuren folgen). So sagt unser Autor:

„Die Volkswirtschaftslehre beruht auf einigen scheinbar einfachen Begriffen. Nützlichkeit, Wohlstand, Wert, Bequemlichkeit, Arbeit, Land, Kapital, das sind die Elemente ihres Gegenstands. (...) Der Wert hängt ganz von der Nützlichkeit ab. Vorherrschende Meinungen halten eher die Arbeit als die Nützlichkeit für den Ursprung des Wertes; und es gibt sogar jene, die nachdrücklich behaupten, Arbeit sei die Ursache des Wertes (...)“²⁵

²³ K. Marx, Grundrisse (a. a. O.) 358.

²⁴ Wir zitieren die 5. Auflage, (New York 1957).

²⁵ W. Jevons, a. a. O. 1: „The science of Political Economy rests upon a few notions of an apparently simple character. Utility, wealth, value, commodity, labour, land, capital are the elements of the subject. (...) The value depends entirely upon utility. Prevailing opinions make labour rather than utility the origin of value; and there are even those who distinctly assert that labour is the cause of value (...)“

Die Feststellung des Wertes hat als Grundlage die „Freude oder den Schmerz“²⁶, das „Fühlen“²⁷ des Käufers der Ware; je mehr Freude oder je stärker das „Gefühl“ (oder das „Bedürfnis“, aber in einem „subjektiven“ Sinn, an den „Markt“ oder die „Mode“ usw. gebunden), desto mehr „Nützlichkeit“ hat die Ware, das heißt: „Wert“ (für mich, für uns, hier und heute). Wenn eine Veränderung des „Gefühls“ auftritt, so bestimmt diese eine gewisse Veränderung des Wertes (der seinerseits durch „Angebot und Nachfrage“ sowie durch „Überfluß und Mangel“ bestimmt wird). Daher „sind Freude und Schmerz zweifellos der letztgültige Gegenstand wirtschaftlicher Kalkulation“²⁸, und der „Nützlichkeitsgrad“ bestimmt den Wert (besonders der letzte Nützlichkeitsgrad²⁹). Aufgrund all dessen argumentiert Jevons, daß A. Smith sich irrt, wenn er glaubt, daß „Arbeit (...) der erste Preis oder ursprünglich das Kaufgeld“ war, „womit alles andere bezahlt wurde“³⁰.

Es hat sich nun also eine vollständige Umkehrung vollzogen, von der „lebendigen Arbeit“ und der „Person“ als Ausgangspunkt (A im Schema), geht man nun zum „Markt“ bzw. zum „Kapital“ (B) als besagter Grundlage über. Diese fetischistische „Inversion“ (theologisch gesprochen ist dies der „Götzendienst“ und die Leugnung des Lebendigen Gottes und seines Geschöpfes, des Menschen, als absolutem Kriterium jeder Ökono-

²⁶ „pleasure or pain“, ebd. 28.

²⁷ „feeling“, ebd. 29.

²⁸ „pleasure and pain are undoubtedly the ultimate objects of the Calculus of Economics“, ebd. 37.

²⁹ Dieser „final degree of utility“ (ebd. 52) ist der Ausgangspunkt des zukünftigen Marginalismus.

³⁰ Ebd. 167, wo Jevons A. Smith, *The Wealth of Nations*, 1. Buch, 5. Kapitel, zitiert. Selbstverständlich akzeptiert Marx genausowenig die Definition Smiths, denn mehr als der „Preis“ bestimmt die Arbeit den „Wert“, und dieser ist es, der den „Preis“ bestimmt. [Im Schema ist es notwendig, über die Bewegung von Pfeil a zu Pfeil b überzugehen, und nicht direkt von der „Arbeit“ zum „Preis“. Diese Kritik findet sich wiederholt bei Marx (vgl. dazu E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, a. a. O., Kap. 1, 2 und 6)]. Der in der „notwendigen Zeit“ produzierte Wert ist Teil des Warenwertes (da man noch den Mehrwert hinzufügen muß); die „Warenmenge“, die mit dem Lohn gekauft wird (= Wert des Arbeitsvermögens), beinhaltet den Mehrwert, den nun der Arbeiter mit seinem Lohn „bezahlt“. D. h., der Wert, der in der „notwendigen Zeit“ produziert wird, ist geringer als der Wert der Ware; das Geld, das man mit dem Lohn bekommt, ist gleich dem Preis = Wert der Ware (mit anderen Worten: Mit dem Wert seines Lohnes kann er weniger Wert kaufen, als er produziert hat, um diesen Lohn zu erhalten). Hierauf beruht die „theologische“ Frage par excellence. Wenn die menschliche Person nicht die „Substanz“ (Wirkursache) oder die Grundlage für die „Bestimmung“ des Wertes ist, wird die gesamte Wirtschaft zum Fetisch, d. h. sie gründet sich „auf“ das Kapital und nicht auf den Menschen.

mie) findet ihre Erfüllung, wenn man glaubt, daß es die Sache nur unnötig verkompliziere, überhaupt noch von „Wert“ zu sprechen. Mit Marshall, Hayek und Friedman braucht man sich nur noch auf den „Preis“ zu beziehen: der Fetisch ist perfekt. So sagt uns der Letztgenannte im Kapitel „Die Macht des Marktes“ seines Werkes „Free to Choose“:

„Die Preise erfüllen drei Funktionen in der Organisation wirtschaftlicher Aktivität: erstens übermitteln sie Information; zweitens wirken sie als Stimulans, die kostengünstigsten Produktionsmethoden anzuwenden (...); drittens bestimmen sie, wer welche Menge des Produkts erhält – die sogenannte *Ertragsverteilung*“.³¹

Von nun an geht der ganze Diskurs (und auch die theologischen Diskurse, die von dieser Art Analyse abhängen³²) vom Markt bzw. vom Kapital als seiner einzigen Grundlage aus. Die „Wissenschaft“ – die bei Max Weber die völlige Unabhängigkeit von der Anthropologie, der Person und der „Ethik“³³ erreichte – geht vom Horizont des „Kapitals“ und des „Marktes“ aus, die bereits als „naturegeben“ vorausgesetzt sind – sowohl bei A. Smith³⁴ wie auch bei J. Rawls, wie wir bereits sahen. Für

³¹ M. Friedman, *Free to Choose* (New York 1979) 6. Vgl. außerdem: *Ders.*, *Capitalism and Freedom* (Chicago 1982); oder von seinem Lehrer F. Hayek, *The Road of Serfdom*, (Chicago 1976); u. s. w.

³² Vgl. z. B. M. Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism* (New York 1982), besonders Kap. 2 (104 ff.): „Theologically speaking, the free market and the liberal polity follow from liberty of conscience [...]. In this sense, a defense of the free market is, first, a defense of efficiency, productivity, inventiveness and prosperity. It is also a defense of the free conscience [...]“ (112). Vgl. H. Assmann – F. Hinkelammert, *Teología y Economía*, (Petrópolis 1989).

³³ Siehe hierzu die hervorragende Kritik am Denken Max Webers in F. Hinkelammert, *Die ideologischen Waffen des Todes* (Münster 1985) 69 ff. Dies ist umso bedeutender, als Weber mit Sicherheit den Analysen von J. Habermas zugrunde liegt (und somit auch der Theologie, die sich auf seinem Denken aufbaut). Tatsächlich lesen wir in *Wirtschaft und Gesellschaft*: „Von Wirtschaft wollen wenigstens wir hier nur reden, wo einem Bedürfnis oder einem Komplex solcher, ein, im Vergleich dazu, nach der Schätzung des Handelnden, *knappen* Vorrat von Mitteln (...) zur Verfügung steht (...) der spezifisch ökonomische Sachverhalt, Knappheit im Verhältnis zum Begehren (...)“ [M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Köln – Berlin 1964) 257 f.] Man kann die Übereinstimmung mit Jevons deutlich erkennen: das Ökonomische ist das Verhältnis Ware zur „Freude“, zum Gefühl oder „Bedürfnis“ des Käufers auf dem Markt (nicht etwa zum „Bedürfnis“ des Arbeiters oder Produzenten, der am Anfang des „Produzierens“ dessen stand, was man, da es nicht existierte, mittels der Arbeit zur Existenz bringen mußte).

³⁴ So sagt uns Smith in aller Einfalt: „Auf der untersten Entwicklungsstufe eines Landes, noch bevor es zur Kapitalbildung kommt und der Boden in Besitz genommen ist, ist das Verhältnis zwischen den Mengen Arbeit, die man einsetzen muß, um einzelne Gegenstände zu erlangen, offenbar der einzige Anhaltspunkt, um eine Regel für de-

Friedman ist die Ursache der Ungleichheiten (die für Marx das schwerwiegendste Problem darstellte, das die Rationalität der Ökonomik zu lösen habe, um die Grundlagen für die Ungerechtigkeit oder die „unbezahlte“ Arbeit herauszufinden) einfach der „blinde Zufall“ (das „Irrationale“ und jeder „Vernunft“ Widersprechende“ in Reinkultur):

„Der Zufall bestimmt unsere Gene (...). Der Zufall bezeichnet die Art der Familie und den kulturellen Kontext, in den wir hineingeboren werden, und folglich *die Chancen, unsere physischen und geistigen Fähigkeiten zu entwickeln*. Der Zufall legt auch die anderen Mittel fest, die wir von unseren Eltern oder anderen Wohltätern erben können.“³⁵

Was wir bereits über J. Rawls gesagt haben, gilt auch für Friedman: Es ist reiner Zufall, ob jemand als Kind eines Millionärs in New York oder eines Bettlers in New Delhi zur Welt kommt. Aus theologischer Sicht gibt es die ethische Forderung, daß dieser historische „Anfangsunterschied“ später aufgehoben werden muß. Der Zufall *rechtfertigt* nicht, daß die Unterschiede ethischerweise aufrechterhalten werden müssen (sie aufzuheben bringt natürlich neue Schwierigkeiten mit sich; so muß man z. B. neue Arten von Unterschieden in der neuen Gesellschaftsordnung schaffen). In keinem Fall aber darf „Zufall“ mit „Natur“ verwechselt werden (etwa mit dem Argument, beide seien nicht abzuschaffen, unveränderlich, „unantastbar“ wie die Institution der „Parias“ in Indien).

ren gegenseitigen Austausch ableiten zu können. (...) *Sobald sich nun aber Kapital* in den Händen einzelner gebildet hat, werden es *einige von ihnen* [warum eigentlich?] natürlich dazu verwenden, um arbeitsame Leute zu beschäftigen, (...) um einen Gewinn (...) zu erzielen (...) aus dem Verkauf dessen, was deren Arbeit dem Material an Wert hinzufügt“ [von woher?]. (*A. Smith, Der Wohlstand der Nationen* I, 6 (München 1988) 42f). Die einzige Frage, die man Smith stellen müßte, wäre folgende: Ist dieses „Sobald sich aber Kapital ...“ ein Zustand der *Natur* oder aber ein Moment und Produkt *geschichtlicher* Institutionen? Und wenn es ein geschichtliches Ereignis ist, so müßte man der Frage nachgehen, ob denn eine „Wirkung“ *a posteriori* nicht irgendeine „Ursache“ hat, und diese „Wirkung“ nicht einfach als ein *apriorisches* Faktum der natürlichen Vernunft akzeptieren. Darauf beruht das ganze Problem einer „kritischen“ Ökonomie – das der Theologie der Befreiung, denn dieses „historische“ Faktum ist eine „strukturelle Sünde“, die geschichtliche „Ur-Sünde“ (vgl. dazu *E. Dussel, Ethik der Gemeinschaft*, Kap. 2.2 – 2.6 und 12.4 – 12.10). Dies ist, so glaube ich, das wesentliche Problem der heutigen Theologie.

³⁵ *M. Friedman*, a. a. O. (s. Anm. 31) 13. „Chance (Zufall)“ ist der Begriff, der die „Rationalität“ ersetzt, die Marx anstrebte.

4. Der „Kultus“ des Fetischs und die eucharistische Sakramentalität

Diese Frage haben wir bereits in anderen Arbeiten untersucht³⁶ und werden sie hier deshalb eher summarisch behandeln.

Tatsächlich schreibt Hegel in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, damit es einen „Kultus“ gebe, sei es notwendig, „daß ich auf der einen Seite [stehe] und Gott auf der anderen“³⁷, und dies ist der unvollkommene „Kultus“. Im Gegensatz dazu bedeutet der vollkommene Kultus, „mich in Gott und Gott in mich zusammenzuschließen“³⁸. Diese „konkrete Einheit“³⁹ kann sich nur mit „der Gewißheit des Glaubens in der Wahrheit“⁴⁰ verwirklichen, wobei daran erinnert sei, daß die Wahrheit das Ganze ist, und das Ganze ist Gott. Für Hegel besteht der Glaube in dem Akt, durch den die „Vorstellung“ – nicht das „Denken“ – den „*geglaubten* Gegenstand“ als „absolute Idee“ bestätigt; das heißt als das Sein Gottes (nicht „spekulativ“, sondern „gegenständlich vorgestellt“). Dieser höchste Akt des „Glaubens“ (dessen „Vorstellung“ die „Idee“ ist) – dem Akt der „Ästhetik“ weit überlegen, aber dem „Absoluten Wissen“ unterlegen –, dieser Akt ist der vollkommene „Kultus“:

„Insofern der Kultus auch ein Handeln ist, hat er einen Zweck in sich, und dieser, der Glaube, ist die in sich konkrete Realität des Göttlichen und des Bewußtseins.“⁴¹

Dieser vollkommene Kultus, Moment des „Verstandes“, der sich der „Vernunft“ annähert, ist das zentrale Moment des „Reiches des Sohnes“, das seinen höchsten (und eurozentrischen) Ausdruck in der germanisch-europäischen Kultur und der christlichen Religion findet, und wie Hegel

³⁶ Vgl. E. Dussel, *Ethik der Gemeinschaft*, Kap. 1.6 – 1.8, 6.3 – 6.7, 11 und 12; *Herrschaft und Befreiung* (Fribourg-Brig 1985); und besonders *Arte Cristiano del oprimido en América Latina*, in: *Concilium* 152 (1980), 215–231; und „Le pain de la célébration: signe communautaire de justice“, in: *Concilium* 172 (1982) 89–101; In der „Einführung“ zu *Historia General de la Iglesia en América Latina* Bd. I (Salamanca 1983) 6 ff. ist das Thema anhand der „Bekehrung Bartolomé de las Casas“ ausführlich dargestellt. Vgl. außerdem *Para uma ética da Libertação Latino-americana*, (São Paulo 1984), Bd. 5 87–99; oder *Philosophie der Befreiung* (Hamburg 1989) Kap. 3.4.8: „Der kritische Materialismus und der Gottesdienst als Ökonomie“ (eine Idee, die zu gleichen Teilen von Emmanuel Lévinas und Karl Marx – und natürlich vom Neuen Testament – inspiriert ist).

³⁷ G. F. W. Hegel, *Religionsphilosophie*, in: *Werke* Bd. XVI (Frankfurt o. J.) 202.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd. 203 (vgl. *Enzyklop.* §§ 570–571).

⁴¹ Ebd. 218.

sagt, ist „die Religion und die Grundlage des Staates eins und dasselbe“⁴². In diesem Fall ist der „Kultus“ ein „intellektueller“ Akt (Glaube, Verstand, Vorstellung, Gewißheit, Vernunft, Wissen ... alle Elemente der Erkenntnis).

Ist einmal der „Markt“ oder das „Kapital“ von der „lebendigen Arbeit“ abgekoppelt, so befaßt sich die „Wirtschaftswissenschaft“ im wesentlichen nur noch mit fetischisierten Problemen innerhalb des Horizonts jenes Marktes (oder ausschließlich vom Kapital her), auf seiner Grundlage der Berechnung der Gewinnspanne (der Verwertung des Wertes), ohne jede Beziehung zur Person, zum Wert (als der Vergegenständlichung von Leben) oder zur Ethik (als dem Urteil über die „unbezahlte“ Arbeit). Ist die Wirtschaft von der „Lebenswelt“ abgekoppelt, so steht sie als „System neben dieser“⁴³. In diesem Fall stellen Kultur und Religion Momente jener „Lebenswelt“ dar, und im Verhältnis zu dieser übt die Theologie ihre Reflexion aus. Jedenfalls kann sie dem engen Horizont der „Kommunikationsgemeinschaft“, in der sich das „kommunikative Handeln“ vollzieht, nicht entkommen.

Wir wollen hier jedoch aufzeigen, daß ganz im Gegenteil der „Kult“ oder die „Liturgie“ ein materielles, gegenständliches Moment erfordert, ein Produkt der Arbeit als Verhältnis der „Fleischlichkeit“ oder „Leiblichkeit“ – der hebräischen *basar* oder der griechischen *sarx*, die nicht einfach der „Körper“ (*soma*)“ im Gegensatz zu einer Seele war –, deren Status in einem präzisen Sinn „ökonomisch“ ist. Das heißt, es ist ein praktisches Verhältnis (zwischen der feiernden Gemeinschaft und Gott: „Verhältnis von Person zu Person“) und ein produktives Verhältnis (zwischen Person und Natur durch die Vermittlung der Arbeit). Die Person ist nicht nur Mitglied einer „Kommunikationsgemeinschaft“, sondern primär und grundlegend Teil einer „Lebensgemeinschaft“:

„Sie hielten an der Lehre der Apostel fest und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und an den Gebeten. [...] Und alle, die gläubig geworden waren, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam; sie verkauften Hab und Gut und gaben davon allen, jedem so viel, wie er nötig hatte. [...] [Sie] brachen in ihren Häusern das Brot und hielten miteinander Mahl“ (Apg 2, 42–46)⁴⁴.

⁴² Ebd. 236.

⁴³ Für Habermas kolonisiert das Wirtschaftliche, wie z. B. das „Geld“ oder auf anderer Ebene die „Macht“, die „Lebenswelt“ (vgl. Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. II, 229–294: „Entkoppelung von System und Lebenswelt“; 489–574: „Marx und die These der inneren Kolonisierung“).

⁴⁴ Vgl. meine Interpretation dieses Textes in Ethik der Gemeinschaft, Kap. 1.1–10.

In dieser Beschreibung finden wir alle Elemente einer Theologie der *Lebensgemeinschaft* (als Subsumption einer „Kommunikationsgemeinschaft“), einer Gemeinschaft, wo man „*miteinander* Mahl hielt“. Das Mahl ist kein Akt der Sprache („*Texte*“ kann man weder leben noch „essen“, und Ricoeur weiß das; obwohl das „Mahl“ mit schönen „Symbolen“ gefeiert wird) oder der Kommunikation (auch *Argumente* kann man nicht „essen“; Habermas kann das nicht leugnen, obwohl alle Argumente immer etwas mit dem Leben, dem menschlichen Leben und seiner Reproduktion zu tun haben). In diesem Fall ist die „Religion“ nicht einfach ein Moment der „Lebenswelt“ (mit ihrer eigenen Intentionalität), sondern muß auf einer noch radikaleren Ebene des menschlichen Lebens angesiedelt werden⁴⁵; auf einer eigentlich „ökonomischen“ Ebene (d. h. der Ebene der praktischen Verhältnisse, der Arbeit des „Brot“, des Konsums, der Befriedigung der Bedürfnisse, die das „Reich Gottes“⁴⁶ ausmacht.) Daher ist der „Kultus“ oder die „Liturgie“ nicht ein „innerlicher“ Akt des guten Willens; es ist ein objektiver Akt, der eine „Gabe“, eine „Materie“ des Opfers, ein Produkt der menschlichen Arbeit benötigt:

„Wir bringen dieses Brot vor Dein Angesicht, Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit“, sagt der Zelebrant bei der Gabenbereitung der katholischen Messe.

Das sakramentale „Brot“, von dem Feuerbach in dem eingangs zitierten Text spricht, und das man „essen“ kann, – dieses Brot ist „Material“ im

Für die folgende Argumentation sei außerdem verwiesen auf *E. Dussel*, „Die ‚Lebensgemeinschaft‘ und die ‚Interpellation des Armen‘. Die Praxis der Befreiung“, in: *R. Fornet-Betancourt* (Hrsg.), *Ethik und Befreiung* (Aachen 1990), 69–96 (hier besonders auf Punkt 3: „Von der Kommunikationsgemeinschaft der *Sprache* zur *Lebensgemeinschaft*“), wo wir der Position Karl-Otto Apels die Position von Marx entgegenstellen – letzterer in einer Neuinterpretation auf der Grundlage seiner unbekanntenen „vier Redaktionen“ des Kapital.

⁴⁵ Schon vor Jahren haben wir diese Frage in *E. Dussel*, *Religión* (Mexiko 1977) aufgeworfen, wo wir von „Religion als Infrastruktur“ sprachen. Da wir diese Art von Kategorien nicht Marx selbst zuschreiben können (da „Supra-“ und „Infrastruktur“ zumindest keine grundlegenden Kategorien seines Denkens waren, wie wir in unseren Kommentaren zu den „vier Versionen“ des *Kapital* nachgewiesen haben), müssen wir die Problematik nunmehr eher auf einer „ökonomischen“ Ebene ansiedeln (aber im Sinne der anthropologischen, ethischen, ontologischen „Ökonomie, nicht einfach der „Wirtschaftswissenschaft“).

⁴⁶ Vergleiche das Verständnis des „Reiches Gottes“ als „Befriedigung“ (in ihrem fleischlichen und geistigen Sinne gleichzeitig) in *E. Dussel*, *Ethik der Gemeinschaft*, Kap. 1.7 – 1.10.

Sinn von „Materie“ der „menschlichen“ Arbeit⁴⁷. Der „Kultus“ erfordert also etwas von der Arbeit durch Transformation (Änderung der „Form“) der Natur „Hergestelltes“. Diese Arbeit vergegenständlicht das menschliche Leben im Produkt, und deshalb ist dieses „Brot“ schon von Anfang an geheiligt. In der Bibel wird das „vergegenständlichte Leben“ durch das „Blut“ symbolisiert⁴⁸ (das, was wir in der „Ökonomik“ anthropologisch und ethisch „Wert“ nennen). Wenn die Ungerechtigkeit eines als „Natur“ betrachteten Vertrags (wie bei J. Rawls z. B. der Lohnvertrag) sich einen Teil des produzierten „Wertes“ (als „Mehrwert“) aneignet, so muß dieser Gewinn, der aus dem „Leben“ des Arbeiters geschöpft wird, als „Sünde“ beurteilt werden. Die „Armut“ oder das Elend (wie z. B. das, das Lateinamerika derzeit durch den Wert-Transfer des peripheren Kapitals zum zentralen Kapital erleidet) ist eine „Frucht der Sünde“⁴⁹. Doch diese „Sünde“ bleibt unsichtbar, wenn man nicht die Kategorien besitzt, jenes „soziale Verhältnis“ der Herrschaft (in dem das Kapital als solches besteht und ebenso das Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem globalen nationalen Kapital in der Peripherie und im Zentrum) aufzudecken. In diesem Fall besteht der „Kultus“ Gottes darin, was der Prophet so ausdrückt: „Barmherzigkeit will ich, und keine Opfer“. Die Negation des Armen zu negieren, der in seinem Körper die Sünde spürt (in seinem Frieren, in seinem Hunger, in seinem Durst, in seiner Obdachlosigkeit, seiner Krankheit, ... in all dem, woran das lateinamerikanische, das asiatische und das afrikanische Volk unter dem peripheren Kapitalismus leidet), das ist der Kultus, den Gott will, und der einen „ökonomischen“, objektiven, materiellen, sakramentalen Status hat; wie das Brot, der Wein, das Öl, das Salz, das Wasser ... „Materie“ der Sakramente, die das Leben – das fleischliche und das geistige – reproduzieren.

⁴⁷ Für Marx hat die „Materie“ einen produktiven Sinn (der Theologe würde das „sakramental“ nennen), d. h. hier geht es nicht um die „kosmische“ Materie eines vorgeblichen „dialektischen Materialismus“ (auf den sich Marx nie bezogen hat) sondern darum, die „Natur“ als „Materie der Arbeit“ zu konstituieren. [Vgl. E. Dussel, La producción teórica de Marx (Mexiko 1985) 37 ff.]: „Übrigens ist diese der menschlichen Geschichte vorhergehende Natur ja nicht die Natur, in der Feuerbach lebt, nicht die Natur, die heutzutage, ausgenommen etwa auf einzelnen australischen Koralleninseln neueren Ursprungs, nirgends mehr existiert, also auch für Feuerbach nicht mehr existiert.“ (MEW 3, 44) „Die Priorität der äußeren Natur“ interessiert Marx nicht. Er schreibt: „Sie ist der Stoff, an welchem sich seine Arbeit verwirklicht, in welchem sie tätig ist, aus welchem und mittels welchem sie produziert- (MEW EB 1, 512).

⁴⁸ „Blut vergießt, wer dem Armen den Lohn vorenthält“ (Sir 34, 27).

⁴⁹ Vgl. E. Dussel, Ethik der Gemeinschaft, Kap. 2.7 2.8, über den „Armen“ und den „Tod“.

Im Gegensatz dazu lebt der Dämon, der Satan, der Antichrist, der Fetisch, vom Leben der Armen, und wie „die Herrscher ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen mißbrauchen“ (Mt 20, 25), so tun es auch die wirtschaftlichen Strukturen mit den Armen:

„Sie sind eines Sinnes und übertragen ihre Macht und Gewalt dem Tier. [...] Kaufen und verkaufen konnte nur, wer das Kennzeichen trug: den Namen des Tieres oder die Zahl seines Namens“ (Offb 17, 13 und 13, 17)⁵⁰.

Sich „ökonomisch“ einordnen zu können, erlaubt, eine Ebene der „Realität“ zu erreichen, wo die „Religion“ sakramental, körperlich wird, wo die praktischen Verhältnisse (wie „Gnade“ oder „Sünde“) das Verhältnis von Personen untereinander und der Produktion mit der Natur bestimmen, und wo das liturgische „Brot“ „Brot des Lebens sein kann“. Und deshalb erleiden jene, die sich auf dieser konkreten, realen Ebene bewegen, Verfolgung und Tod – wie Ignacio Ellacuría und seine Gefährten im November 1989, in den Tagen des „Falls der Berliner Mauer“:

„Es kommt die Stunde, da jeder, der euch tötet, meint, Gott einen heiligen Dienst (*latreían*) zu leisten“ (Joh 16, 2).

Tatsächlich wird der „Kultus“ des Fetischs, des Satans, vollzogen durch die Akkumulation des „Blutes“ der Armen (denn die Armen müssen ihren Körper für einen Lohn verkaufen) oder des „Blutes“ der Märtyrer, die objektiv dafür kämpfen, die Armen von dem „sozialen Verhältnis“, das sie beherrscht, zu befreien. Diese „Strukturen der Sünde“ sind historisch; in ihnen besteht das Wesen des Dämons, des Fetischs: der Antichrist. Es braucht jedoch eine „Theologie der Ökonomie“ in ihrem vollen Sinne, um eine „Hermeneutik“ dieses unsichtbaren Wesens leisten zu können, das sich nicht gegenwärtig macht in der „Welt der Waren“, auf dem „Markt“, im „Kapital“, wenn diese von sich selbst her gesehen werden und nicht von der „lebendigen Arbeit“ her.

⁵⁰ Bekanntlich zitiert Marx diesen Text der Offenbarung im 2. Kapitel des 1. Bandes von *Das Kapital* (MEGA II, 6, 115–116). Dieses und hunderte anderer Bibeltexte [vgl. R. Buchbinder, Bibelzitate, Bibelanspielung, Bibelparodien, theologische Vergleiche und Analogie bei Marx und Engels (Berlin 1976)] zeigen, daß für Marx das Kapital der „Antichrist“, der Mammon, der Moloch, der Fetisch, mit anderen Worten: der Dämon war; wir werden in einer anderen Arbeit zeigen, daß diese „Metapher“ durch die semantische Verwirrung, die sie hervorruft, eine „neue Welt“ (wie Ricoeur sagen würde) mit unvermutetem „Sinn“ für die Theologie eröffnet.