

Sakramentaler Materialismus

Enrique Dussels Eucharistieverständnis und die Frage nach der Methode der Theologie im Horizont marxistischer Kritik

Jürgen Bründl

1. Eine Berufung zum gerechten Aufbau dieser Welt

Mit der programmatischen Option für die Armen und der aus ihr folgenden Priorisierung einer Praxis der Befreiung markiert die lateinamerikanische Theologie einen epistemologischen Bruch, der das theologische Projekt der Moderne nachhaltig verändert. Der Grundlagenstreit, den sie damit hervorgerufen hat, macht bisweilen vergessen, dass die Befreiungstheologie zunächst nur die lehramtliche Präzisierung des ekklesialen Selbstverständnisses umsetzt, die das II. Vatikanische Konzil unter dem Leitbegriff der Pastoral verbindlich fest schreibt. In bislang nicht gekannter Weise unterstellt sich die Kirche hier einer Mission, die sie an die Problemlagen der gegenwärtigen Welt verweist. Sie eröffnet damit eine neue Phase der Auseinandersetzung mit dem säkularen bzw. atheistischen Humanisierungsprojekt des Marxismus. Gerade ihm bietet die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* »ein aufrichtiges und kluges Gespräch« an, für das sie den eigenen Ausgangspunkt wie folgt beschreibt: »Die Kirche aber bekennt, auch wenn sie den Atheismus gänzlich verwirft, dennoch aufrichtig, dass alle Menschen, Glaubende und Nichtglaubende, zum richtigen Aufbau dieser Welt, in der sie gemeinsam leben, ihren Beitrag leisten müssen [...]«¹ (GS 21,6).

¹ Übersetzung beider Zitate nach: Hilberath, Bernd Jochen / Hünemann, Peter (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen

Diesen Sendungsauftrag macht die Befreiungstheologie zum bestimmenden Prinzip ihres theologischen Denkens und Handelns. Während jedoch das Konzil die Atheisten zunächst »herzlich« einlädt, »das Evangelium Christi mit offenem Herzen zu betrachten« (vgl. GS 21,6),² d.h. um die Erkenntnis wirbt, dass der Einsatz für die Armen und Unterdrückten über die weltanschaulichen Grenzen hinweg eine Grundlage der Zusammenarbeit bilden könnte, geht die Befreiungstheologie einen Schritt weiter: Sie macht sich die marxistische Gesellschaftsanalyse als theologische Methode zu eigen, da die ökonomische Kritik die angemessenen Instrumente bereitstellt, eine Praxis der Befreiung aus ungerechter Armut und Unterdrückung zu etablieren und auf diese Weise Kirche zu konstituieren. Unter Berufung auf Gustavo Gutiérrez hat Bruno Kern auf die weitreichenden Konsequenzen dieser Methodenwahl hingewiesen: nämlich dass sich Theologie über die Rezeption der marxistischen Analyse zugleich der Perspektive eines historischen Materialismus aussetzt, was ihr Selbstverständnis nicht unverändert lassen kann.³

Der in Argentinien geborene Theologe und Philosoph Enrique Dussel vertritt in diesem Zusammenhang fraglos eine der markantesten Positionen theologischer Marxismus-Rezeption. Exemplarisch macht sein Verständnis der Eucharistie sichtbar, dass gerade ein materialistischer Akzent die Theologie für die historischen Kontexte und konkreten Praktiken der Befreiung von Unterdrückung sensibilisiert und der christlichen Erlösungsbotschaft auf diese Weise Glaubwürdigkeit verleiht. Dussels Ansatz klärt damit über einen wirkmächtigen Strang des pastoralen Aufbruchs auf, den das II. Vatikanische Konzil ausgelöst hat. Die nachfolgende Darstellung wird zunächst die notorisch schwierige Beziehung zwischen dem Glauben der Kirche und der marxistischen Ökonomiekritik als einen Streit um die Maßgeblichkeit profaner Geschichte auch für das kirchliche Heilshandeln betrachten und seine Bedeutung für ihr pastorales Selbstverständnis klären. In der doppelten Auseinandersetzung mit der Marx'schen Religionskritik auf der einen, den lehramtlichen Instruktionen zur Befreiungstheologie auf der anderen Seite soll dann die spezifische Position des »sakramentalen Materialismus« der Eucharistietheologie Dussels eine

(HThK.VatII 1). Freiburg i.Br. / Basel / Wien 2004, 620f.

² Übersetzung nach: HThK.VatII 1, 621.

³ Vgl. Kern, Bruno: Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Mainz 1992, 210.

Standortbestimmung ermöglichen, welche den grundsätzlichen Stellenwert des Methodenwechsels, der mit dem befreiungstheologischen Format der Option für die Armen verbunden ist, zur Geltung bringen und zugleich das atheistische Gefälle der marxistischen Weltanschauung zurückweisen kann.

2. Widerstreit der Ideologeme

Das Verhältnis von Christentum und Marxismus prägen weltanschauliche und epistemische Verwerfungen, die den Dialog zwischen ihnen von Anfang an behindert haben. So bestand für Marx kein Zweifel an der Triftigkeit der Feuerbach'schen Religionskritik. Unter ihrer Maßgabe nahm er den christlichen Glauben v.a. als die illusionäre Bewusstseinsform der kapitalistischen Gesellschaftsordnung seiner Zeit wahr. Unterstützung für die revolutionäre Befreiung der Arbeiterklasse erwartete er von ihm nicht. Auf der anderen Seite griff das römisch-katholische Lehramt mit der Enzyklika Papst Leos XIII. *Rerum novarum* die soziale Frage zwar als ein Problem auf, dem die Kirche nicht länger ausweichen durfte, namentlich »weil Unzählige ein wahrhaft gedrücktes und unwürdiges Dasein führen«⁴. Aber zugleich grenzte sich derselbe Papst entschieden von den revolutionären Zielen der nach seinen Worten »wühlerische[n] Partei«⁵ des Sozialismus ab. Besonders die Forderung nach Vergemeinschaftung des Privateigentums untergräbt in den Augen Leos die bestehenden Herrschaftsverhältnisse, und zwar zum Schaden aller. An ihrer Stelle ruft er zur Reform der bürgerlich-kapitalistischen Wirtschaftsweise auf. Sie soll ihr Maß in einer gottgegebenen natürlichen Gerechtigkeit finden, die am Privatbesitz und damit auch an der ungleichen Verteilung des Reichtums festhält, dem Arbeiter aber zumindest eine eigene Lebensgrundlage für seine Familie zu schaffen erlaubt. Zum besonderen Schutz der Armen nimmt die Enzyklika den Staat in die Pflicht und appelliert an das Gewissen

⁴ *Rerum novarum* Nr. 2. Gesamtes Dokument zitiert nach: Texte zur katholischen Soziallehre. Bd. 1: Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit Einführungen v. Oswald von Nell-Breuning SJ und Johannes Schasching SJ. Hg. v. Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung. Köln/Kevelaer 1989, 41–80, hier: 42.

⁵ *Rerum novarum* Nr. 1, 42.

der besitzenden Klasse, mit ihrem Reichtum verantwortungsvoll umzugehen.⁶ Die hier zum ersten Mal aufgerufene Option für gesellschaftlichen Ausgleich und Verständigung, die der Lehrtext von *Rerum novarum* dem Klassenkampf als »Grundfehler« des Sozialismus gegenüberstellt, wird die weitere Soziallehre der Kirche bis heute prägen. Ihr Reformwille stellt sich allerdings der marxistischen Sichtweise als unzureichender Revisionismus dar, der die bestehenden Unrechtsverhältnisse schlimmstenfalls sogar stabilisieren kann. Denn – so die marxistische Gegenkritik – die kapitalistische Gesellschaftsordnung sei an sich nicht humanisierbar, sondern rufe die Entfremdung des Menschen und in deren Folge die antagonistische Aufspaltung zwischen Armen und Reichen strukturell hervor.

An der Wurzel dieser Auseinandersetzung liegt eine jeweils charakteristisch unterschiedliche Vorstellung von Normativität. Das kirchliche Lehramt argumentiert schöpfungstheologisch und naturrechtlich mit einem allem zeitlichen Werden enthobenen, ewig gültigen Maßstab. Entsprechend erweist sich nicht allein die kulturelle Institution des Privateigentums als Ausdruck des göttlichen Willens,⁷ der Schöpfer hat bereits die Natur selber »zur Eintracht, zu gegenseitiger Harmonie«⁸ bestimmt. Die revolutionäre Aufhebung des privaten Besitzes und der Klassenkampf tasten deshalb nicht nur die natürliche Ordnung und das gesunde Urteil menschlicher Vernunft an, sondern sie stellen darüber hinaus eine Auflehnung gegen Gott und seine gute Einrichtung der Welt dar. Dem Menschen bleibt nach dieser Auffassung einzig die Freiheit, innerhalb der gegebenen Ordnung und mit ihr verantwortungsvoll umzugehen. Diese göttliche Schöpfungsordnung bildet den systemischen Bezugspunkt der kirchlichen Soziallehre, die ihre universalen Geltungsansprüche damit verbürgt, dass Gottes Gesetz allen Wechselfällen irdischer Geschichte voraus, ja zugrunde liegt und ihnen deshalb auch ein immer gültiges Maß vorzugeben vermag.

Ganz anders Marx und Engels: Ihre Analyse nimmt den Ausgangspunkt nicht im Allgemeinen, sondern spezifisch, d.h. bei der Relativität der geschichtlichen Wirklichkeit. Den Gegner, von dem sich dieser Wechsel des Blickpunktes absetzt, machen die beiden jedoch nicht zuerst in der Theo-

⁶ Vgl. *Rerum novarum* Nrr. 16–19. 25–27. 51–55. 59–61.

⁷ Vgl. *Rerum novarum* Nr. 7, 45.

⁸ *Rerum novarum* Nr. 15, 51.

logie des Christentums aus. Vielmehr attackiert das Autorenpaar, wie die wohl erst nach dem Tod von Marx kompilierte Programmschrift *Die deutsche Ideologie* belegt,⁹ die Systemphilosophie Hegels und seiner Nachfolger. Ihre Kritik gilt der Abstraktheit der idealistischen Position, weil deren Fokussierung auf das sogenannte Wesentliche die historischen Realitäten zum Verschwinden bringt. Konträr zu der Methode spekulativer Verallgemeinerung erheben Marx und Engels die Materialität des geschichtlichen Lebens zum einzig wissenschaftlichen Forschungsgegenstand. Die objektive Materie des Historischen, ihr Material, verstehen sie als Produkt menschlicher Praxis und rücken damit die konkrete und vielgestaltige Ökonomie all jener fundamentalen und im Übrigen individuellen Tätigkeiten in das Zentrum der Aufmerksamkeit, aus denen sich das Alltagsleben aufbaut. Die basalen Praktiken realer Menschen machen Geschichte, was im Verständnis von Marx und Engels bedeutet: Erst diese praktische Tätigkeit ermöglicht auch die theoretischen Formen der gesellschaftlich-kulturellen Selbstverständigung des Menschen so, wie sie in Philosophie, Theologie, Kunst und vielen anderen Ausdrucksgestalten mehr ihren Niederschlag finden. Statt sich auf die Ausdeutung der Genannten zu konzentrieren, muss das vorrangige Interesse der Wissenschaft deshalb zunächst der menschlichen Produktivität und ihren Organisationsformen gelten. In diesem Sinn stellt der Text der *deutschen Ideologie* programmatisch fest: »es wird von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt«¹⁰.

Der Satz zeigt den epistemologischen Bruch mit Hegel und den Junghegelianern unmissverständlich. Mit ihm stellen Marx und Engels aber auch das methodische Verfahren der Wissenschaft in Gegensatz zu der Glaubensperspektive von *Rerum novarum*: An die Stelle einer Normierung der Wirklichkeit durch absolute Maßstäbe – seien diese nun geistphilosophischer oder metaphysisch-religiöser Art – tritt eine genealogische Betrachtung, die jedes Ordnungskonzept auf die Materialität der menschli-

⁹ Vgl. Jones, Gareth Stedman: Karl Marx – Greatness and Illusion. Allen Lane 2016, 192. Dass Hegels Philosophie und insbesondere die *Phänomenologie des Geistes* dennoch einen prägenden Einfluss auf Marx' Denken ausübte, legt Jones ebd., 194–199 dar.

¹⁰ Marx, Karl / Engels, Friedrich: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, in: Karl Marx / Friedrich Engels – Werke. Bd. 3 (MEW 3). Berlin ⁹1990, 9–530, hier: 26.

chen Tätigkeit und deren geschichtlich-relativer Entwicklungsgänge zurückführt. Eine solche Umorientierung muss das philosophische Projekt von der spekulativen Allgemeinheit der Ideen abkehren. Insofern sie die Analyse methodisch der historischen Wirklichkeit materieller Produktion zuwenden, betonen Marx und Engels im Gegenteil gerade die Bedingtheit der so genannten höheren, geistigen Welt und enthüllen die Auffassung der vermeintlichen Allgemeingültigkeit ihrer Prinzipien als ein falsches Bewusstsein: »Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbstständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.«¹¹

Unschwer lässt diese Bestimmung bereits das Basis-Überbau-Schema erkennen, das Marx im Vorwort zur *Kritik der politischen Ökonomie* von 1859 pointiert ausformulierte.¹² Dieses Schema hat zu der dezidiert atheistischen Deutung des marxistischen Wissenschaftsbegriffs wesentlich beigetragen. Dass dessen Methode als »historischer Materialismus« bezeichnet wurde, geht ursprünglich auf Engels bzw. genauer: auf die Rückübersetzung einer seiner Schriften aus dem Englischen zurück.¹³ Allerdings sollte der provokante Titel nicht vorschnell im Sinn einer naiv materialistischen Weltanschauung missdeutet werden. Marx' und Engels Methode des historischen Materialismus reduziert die Bezeichnung der verschiedenen gesellschaftlichen Wirklichkeitsbereiche und insbesondere die Religion nicht zu einem Epiphänomen bloß ökonomischer Determinanten. In einer differenzierten Würdigung des Basis-Überbau-Theorems kann Bruno Kern zeigen, dass sowohl Marx, v.a. aber Engels sich ausdrücklich »gegen die Vorwürfe des Ökonomismus bzw. ökonomischen Determinismus« verwahren und in diesem Zusammenhang sogar wechselseitige Einflussnahmen zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen

¹¹ MEW 3, 26f.

¹² Vgl. Marx, Karl: Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie, in: Karl Marx/Friedrich Engels – Werke. Bd. 13 (MEW 13). Berlin 1961, 7–11, hier: 8f.

¹³ Zur Begriffsgeschichte vgl. das Lemma »Materialismus, historischer, materialistische Geschichtsauffassung«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 5. Basel/Stuttgart 1980, 859–868, hier: 860.

Bereichen annehmen können.¹⁴ Tatsächlich klagt die Position des historischen Materialismus für das wissenschaftliche Verständnis von Religion die Beachtung der real-historischen Gesellschaftsformation ein, in die ihre faktische Gestalt – gleichwie alle anderen kulturellen Äußerungen des Menschen – eingebettet bleibt. Die zeitgenössische Organisation der Produktionsweise besitzt deshalb auch für sie eine fundamentale Bedeutung. Unter dieser Maßgabe hat Marx die Frage nach dem Stellenwert der Religion für die notwendige Veränderung der kapitalistischen Gesellschaft in Richtung einer gerechteren Ordnung zu bestimmen versucht und ist dabei zu einem kritischen, doch aufs Ganze gesehen weniger eindeutigen Urteil gekommen, als ein weit verbreitetes Klischee bisweilen glauben macht.

3. Zur Ambivalenz eines nur protestierenden Glaubens

Marx' pointiert historischer Erkenntnisperspektive ist es geschuldet, dass er das Christentum allein im Blick auf seine ideologische Gestalt betrachtet, d.h. als die der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer kapitalistischen Produktionsweise »entsprechendste Religionsform«.¹⁵ Deshalb ist seine Kritik auch nicht an den weltanschaulichen Gehalten der christlichen Lehre interessiert. Der Einleitungssatz seines kurzen Textes *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* erklärt die inhaltliche Auseinandersetzung mit der Religion zwar zur »Voraussetzung aller Kritik«, hält sie jedoch mit Bezug auf die linkshegelianische Ausdeutung des idealistischen Paradigmas durch Feuerbach zugleich für »im wesentlichen beendet«.¹⁶ Für Feuerbach stellt Hegels dialektische Identifikation von Gott und Welt eine theoretische Kippfigur dar, der zufolge sich theologische Aussagen prinzipiell in anthropologische Aussagen überführen lassen, wodurch sich aller metaphysische Schein auflöst.¹⁷ Der christliche Glaube enthüllt als die ihm zu-

¹⁴ Vgl. Kern, *Theologie im Horizont des Marxismus*, 222.

¹⁵ Vgl. Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, in: Karl Marx / Friedrich Engels – Werke. Bd. 23 (MEW 23). Berlin ²³2008, 93.

¹⁶ Vgl. Marx, Karl: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: MEW 1 (¹³1981), 378–391, hier: 378.

¹⁷ Vgl. Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christentums*, in: Ludwig Feuerbach – *Gesammelte Werke*. Bd. 4. Berlin ²1984, 443f. [Erstausgabe 1841].

kommende Wahrheit eine Projektion, die das menschliche Wesen als göttliche Illusion an den Himmel wirft und die Erkenntnis der natürlichen Vollkommenheit des Menschen verstellt. Aufklärung über diese epistemische Selbsttäuschung bietet nach Feuerbach allein der avancierte Humanismus philosophischer Religionskritik.

Marx teilt diese Auffassung vom entfremdenden Charakter der Religion. Auch seiner Meinung nach kann menschliche Existenz nur zu sich selbst finden, wenn nicht Gott sondern »der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei«¹⁸. Marx geht aber insofern über Feuerbach hinaus, als er die philosophische Aufklärung nicht auf die Ebene eines abstrakten Wissens um das menschliche Gattungswesen einschränkt. Wie Bruno Kern zeigt, zielt sein zunächst politisch ausgerichtetes Argument auf die antidemokratische Verstrickung der (evangelischen) Kirche in die restaurative Politik des preußischen Staates.¹⁹ In den Augen von Marx wirken die religiösen Illusionen der autonomen Selbstbestimmung des Menschen nicht nur theoretisch, sondern historisch und praktisch entgegen. Die *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* stellt in Absetzung von Feuerbach fest:

»Der Mensch, das ist kein abstraktes außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewußtsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt [...]. Sie ist die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil *das menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt.«²⁰

Anstelle einer begrifflich-abstrakten Wesensschau rückt Marx die konkreten gesellschaftlichen Bedingungen ins Blickfeld, welche den illusorischen Status religiöser Wahrheit als Theorie einer verkehrten Welt bzw. eines falschen Selbstverständnisses des Menschen aufzudecken ermöglichen. Denn der religiöse, sprich: *christliche* Glaube an Gott fasst das Wesen des Menschen nur abstrakt, d.h. unter Absehung seiner konkreten Geschichte auf. Allein aufgrund seiner Allgemeinheit vermag das religiöse Blendwerk die Aufmerksamkeit von den manifesten Formen der gesellschaftlichen Ausbeutung abzuziehen. Marx stimmt also Feuerbachs These, der zufolge der Mensch die Religion macht, zu. Als Menschenwerk ist sie in seinen

¹⁸ MEW 1, 385 [Kursiv von Marx].

¹⁹ Vgl. Kern, *Theologie im Horizont des Marxismus*, 318f.

²⁰ MEW 1, 378 [Kursiv von Marx].

Augen jedoch das Produkt spezifischer historischer Verhältnisse und deren ideologischer Spiegel. Die Inhalte ihrer Heilsverheißung müssen deshalb zwar auch als »fantastisch« entlarvt werden, aber nur damit eine realistischere Einstellung gefunden werden kann, über die der Mensch sich aus seinen tatsächlichen Unterdrückungsverhältnissen befreien kann. »Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen Glücks* des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen Glücks*«, schreibt Marx und fügt hinzu: »Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf*.«²¹ Auf diese Weise enthüllt er Feuerbachs Kritik der Religion in der Tat als »Voraussetzung«, was zugleich heißt: nur als Voraussetzung der weiteren und substantiell entscheidenden Kritik, die nach Marx nicht dem Glauben, sondern den ihn hervorbringenden gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen zu gelten hat: »Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik*.«²² Denn wer den religiösen Glauben an die Unterwerfung des Menschen durch Gott zurückweist, kann sich auch praktisch dafür einsetzen, alle realgeschichtlichen »Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.«²³ Obwohl sich nach Marx der »Kampf gegen die Religion« deshalb nur »mittelbar« gegen die Unterdrückung in der Welt richtet, einzig »deren geistiges *Aroma*« betrifft,²⁴ macht er den marginalisierten Menschen immerhin die ihnen zukommende Autonomie und Würde bewusst, was diese dann zur aktiven Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse befähigen kann.

Marx' Hauptwerk *Das Kapital* verschiebt den Ansatzpunkt der Analyse im Vergleich zur Hegelschrift noch einmal. Nicht die politische Regierungsform, sondern das ökonomische Format der Produktion von Waren organisiert hier die strukturelle Entfremdung der Sozialverhältnisse. In der kapitalistischen Gesellschaft kreieren spezifische Produktionsweisen einen Markt, der nicht den Gebrauch, sondern den Tausch als allgemeine Quelle der Wertbildung ansieht, d.h. Reichtum allein in der Form von Warenakkumulation kennt. Sogar die menschliche Arbeit, die faktisch

²¹ MEW 1, 379 [Kursiv von Marx].

²² MEW 1, 379 [Kursiv von Marx].

²³ MEW 1, 385 [Kursiv von Marx].

²⁴ Vgl. MEW 1, 378 [Kursiv von Marx].

alle Werte schafft, indem sie das Leben der Arbeiter verausgabt, erhält den Charakter einer Ware, d.h. lediglich einen Tauschwert, der ihrem Gebrauch nicht adäquat ist. Das bedeutet, dass auch Arbeit gekauft und – wie ein beliebiges Ding – in Privatbesitz überführt werden kann. Allerdings reduziert diese Warenform Menschen, die nichts als ihre Arbeitskraft besitzen, zu bloßen Produktionsfaktoren des Eigentums anderer. Marx zufolge spaltet die kapitalistische Arbeitsorganisation deshalb das gesellschaftliche Leben klassenspezifisch in zwei Gruppen: die Kapitaleigner, die andere für sich arbeiten lassen, und die Arbeiter. Während jene von den Vorteilen des Systems profitieren, werden diese nicht nur ökonomisch ausgebeutet. Denn da das Lohnverhältnis den Arbeitern einerseits die Produkte ihrer Tätigkeit vorenthält, indem sie diese allein dem kapitalistischen Warenbesitzer zuspricht, die Arbeiter jedoch andererseits nichts weniger als das eigene Leben in deren Herstellung investiert haben, erfahren sie sich fundamental entmenschlicht. Mehr noch: auch den Kapitalisten zwingt der Warenfetischismus, um den diese Wirtschaft kreist, Konkurrenz- und Effizienz-Regulatorien auf, die humane Belange weitgehend ausblenden. Allerdings liegt die Wahrheit dieses gesellschaftsweiten Unterdrückungszusammenhangs nicht offen zutage. Der Arbeiter erhält ja den vereinbarten Lohn und der Kapitaleigner mehrt seinen Besitz. Auf lange Sicht allerdings zerstören die periodisch wiederkehrenden systemischen Krisen des Kapitalismus die Lebensgrundlagen beider.

Vor diesem Hintergrund greift Marx im *Kapital* auch die religionskritische Geste wieder auf, mit welcher der frühe Text *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* im Glauben anthropologisch die Abstraktion vom wirklichen Menschen und politisch ein Ideologem der Unterwerfung erkannt hatte. *Das Kapital* erneuert diese Kritik nun mittels einer Analogie auf ökonomischer Basis: Wie der Warenfetisch Wert als eine Natureigenschaft der Dinge erscheinen lässt und die eigentlich Wert bildende, da die Lebenszeit der Produzenten verbrauchende Investition menschlicher Arbeitskraft unkenntlich macht, so ersetzen die Projektionen religiöser Art die realen gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen durch bloß erfundene metaphysische: »Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der

den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist.«²⁵ Christlicher Glaube und Warenfetischismus bespielen nach Marx also ein- und denselben Vorgang der Verblendung. Aber während die religiöse Entfremdung wiederum allein auf ideologischem Gebiet funktioniert, d.h. ein *fantastisches* Wissen von Gott und Mensch suggeriert, verbirgt der Warenfetisch die materiellen Bedingungen, aus denen dieses falsche Bewusstsein entsteht. Sein illusionärer Charakter tarnt die dehumanisierende Wirkweise der kapitalistischen Ökonomie des Warentausches, nämlich dass sie die Positionen von Subjekt und Objekt der gesellschaftlichen Beziehungen systematisch vertauscht.²⁶ So werden die Menschen den Sachzwängen eines Profitkalküls unterworfen, über das die Warenverhältnisse ihre exzessive Herrschaftsgestalt erhalten – die Kapitalform. Deren Gesetz ist die Verwertung des Werts zu Mehrwert, die paradoxe Erzeugung von Gewinn aus einem Tauschprozess, der doch nach dem Prinzip der Wertgleichheit funktionieren soll, faktisch aber auf der Ausbeutung der allein Wert schaffenden Arbeiter beruht. Dass Profitorientierung nicht als Betrug, sondern als Standard wirtschaftlichen Handelns erscheint, dieses falsche Bewusstsein, das den Kapitalismus bis zu seinen neoliberalen Spielarten in der Gegenwart prägt, fasst Marx sprechender Weise durch eine trinitätstheologische Analogie. Sie spiegelt die Substanzlosigkeit der Mehrwertproduktion in der vermeintlichen Unproduktivität, welche die ewige Zeugung des göttlichen Sohnes aus dem Vater als personales Nullsummenspiel persifliert. Marx wörtlich: »Er«, gemeint ist der Wert, »unterscheidet sich als ursprünglicher Wert von sich selbst als Mehrwert, als Gott Vater von sich selbst als Gott Sohn, und beide sind vom selben Alter und bilden in der Tat nur eine Person [...].«²⁷ Einmal mehr belegt dieses Zitat, dass Marx' Kritik sich nicht inhaltlich mit den Vorstellungen des Christentums oder seiner Theologie auseinandersetzt. So kommt es auch nicht darauf an, dass zwischen Gott Vater und Sohn dogmatisch keine Person-Einheit besteht. Die entsprechende Gegenkritik würde schon allein deshalb ins Leere laufen, weil Marx die theoretische Uminterpretation der religiösen Legitimationsformen des kapitalistischen Systems prinzipiell nicht genügt. An

²⁵ MEW 23, 86f.

²⁶ Vgl. MEW 23, 87.

²⁷ MEW 23, 169. Zur Stelle vgl. auch Kern, *Theologie im Horizont des Marxismus*, 330–332.

ihrer Stelle verlangt bereits seine elfte These gegen Feuerbach die praktische und d.h. revolutionäre Veränderung der gesellschaftlichen Wirklichkeit.²⁸ Die Umgestaltung der Produktionsverhältnisse soll dann auch das Verschwinden ihres religiösen Selbstverständnisses nach sich ziehen.

Mit der Erwartung der Auflösung aller gläubigen Illusionen könnte deshalb alles gesagt sein. Überraschenderweise verhält es sich nicht so. Marx gesteht dem religiösen Verhalten der Menschen trotz ihrer ideologischen Bedenklichkeit eine Ambivalenz zu, die vor dem Hintergrund der durchgehend kritischen Grundtendenz seiner Aussagen nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Eingeschoben zwischen der Charakterisierung der heilsamen Ernüchterung, welche durch die Aufhebung der Religion erreicht werden soll, und ihrer Charakteristik als der falschen Bewusstseinsform ungerechter sozio-ökonomischer Verhältnisse, finden sich in der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* folgende, in der Tat bemerkenswerte Sätze:

»Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elends und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. 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 Volks.«²⁹

Der Textausschnitt verknüpft die religiöse Thematik markant gerade mit dem »Elend«, dem Leid der Menschen. Ihrer realen Not verhilft der Glaube zum Ausdruck. Aber nicht nur das, er tut dies zudem in der Form des Protestes, der diese Not als Unrecht und Unmenschlichkeit anklagt. Das Zugeständnis einer derart realistischen Einschätzung der Lage ist beachtenswert, da es die von Marx durchgängig behauptete Funktion der Religion als Legitimationsform kapitalistischer Klassenherrschaft konterkariert. Zumindest ein ungebrochen positives Herrschaftsideologem kann der Glaube folglich nicht sein. Er nennt das Unrecht der Ausbeutung von Menschen durch Menschen beim Namen. Seine Artikulation ist Protest gegen das wirkliche Elend der Unterdrückten, das folglich in ihm auch zutreffend erkannt wird.

Allerdings belässt es Marx dann auch bei dieser Andeutung. Denn wirksame Relevanz für den gesellschaftlichen Veränderungsprozess traut er dem gläubigen Protest nicht zu. Zu stark macht sich seine Verankerung

²⁸ Vgl. Marx, Karl: Thesen über Feuerbach, in: MEW 3, 5–7, hier: 7.

²⁹ MEW 1, 378 [Kursiv von Marx].

der Religion im idealen Bereich des Überbaus geltend, als dass von ihr ein substanzieller Beitrag zur Revolution der materiellen Verhältnisse zu erwarten wäre. Als bloßer »Seufzer« und Gemütsausdruck verändert der religiöse Protest die harten Realitäten nicht, sondern macht sie sogar in gewisser Weise erträglich, insofern er das Leiden an ihnen sowohl emotional wie durch die illusorische Hoffnung auf eine jenseitige Welt kompensiert. Der Opiat-Vorwurf, in den das Zitat mündet, fasst Marx' Sicht deshalb treffend ins Bild.³⁰ Der Sache nach kodiert er Feuerbachs Religionskritik, die abstrakt von einer nur *wesenhaften* Selbstentfremdung des Menschen handelt, in ein konkret historisches, näherhin sozio-ökonomisches Dispositiv um, das die kapitalistische Unterdrückung der Arbeiter ideologisch auf ein erträgliches Maß abmildert, um auf solche Weise ebenso die notwendige Bewusstwerdung der Ausgebeuteten zu verhindern wie den daraus folgenden Umsturz der Herrschaftsverhältnisse.

Dieser Vorwurf ist bis heute nicht abgegolten. Anders als Feuerbachs Wesenskritik klagt er v.a. die geschichtliche Praxis des Glaubens als Wahrheitskriterium für dessen Theologie ein. Dass die Soziallehre der Kirche die Herausforderung durch das historische Elend gerade der Arbeiter angenommen hat, wurde bereits erwähnt. Ebenfalls offen zutage liegen die Probleme, die ihre traditionelle Lehrgestalt mit dem realgeschichtlichen Fokus auf die Bewährung des Glaubens hat. An die systematische Theologie ist deshalb die Frage zu richten, welche praxisbezogene Reflexionsform sie bereitstellen kann, um dem Vorwurf, der Glaube sei ein Sedativum, das dem wirklichen Leid der Menschen nicht abhelfen, sondern nur die Opfer ruhigstellen würde, zu begegnen. Eine auch für die marxistischen Kritiker glaubwürdige Antwort wird allerdings das Kriterium erfüllen müssen, dass sie den Boden des historischen Materialismus nicht einfach zugunsten des ewigen Normativs einer göttlichen Schöpfungsordnung verlässt. Theologisch ist das auch nicht nötig. Der materialistische Akzent bedeutet zumindest in seinem Entstehungskontext keine ontologische Aussage über den Aufbau der Welt. Er artikuliert vielmehr die Zuwendung zur historischen Wirklichkeit im Sinn einer Option für die individuell tätigen Menschen, die konkret Geschichte machen. So betont es – wie gezeigt – die *Deutsche Ideologie*. Dass spätere Systembildungen die weltan-

³⁰ Zu einer Theologie-affineren Würdigung gelangt hier: Kern, *Theologie im Horizont des Marxismus*, 325.

schaulichen Gewichte im Marxismus verlagern, nimmt diesem Ursprung nicht seine Autorität. Andererseits bildet der Glaube an die Wirksamkeit Gottes in der Geschichte und seine besondere Zuwendung zu den Armen und Geknechteten eine der fundamentalen Überzeugungen der jüdisch-christlichen Tradition. Die Möglichkeit eines kontradiktorischen Widerspruchs ihrer und der marxistischen Auffassung lässt sich zwar nicht ausschließen, drängt sich aber auch nicht auf. Zumindest steht die Möglichkeit einer Verknüpfung offen. Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung hat im Gefolge der pastoralen Wende des II. Vatikanischen Konzils paradigmatisch Versuche ausgearbeitet, beide Traditionen miteinander zu vermitteln. An ihrer Glaubwürdigkeit entscheidet sich, ob und gegebenenfalls wie Theologie die marxistische Gesellschaftsanalyse rezipieren kann, was letztendlich auch eine Antwort auf die Frage bedeutet, ob sie die Herausforderung einer historisch-praktischen Bewährung des Glaubens anzunehmen vermag.

4. Eucharistie und Ökonomie

Eine profilierte marxistische Position innerhalb der Befreiungstheologie artikuliert das Oeuvre Enrique Dussels. Seinen philosophischen Ausgangspunkt bildet zunächst Emanuel Lévinas' existenzial-ethische Phänomenologie des Anderen. Um die Unterdrückung der armen Völker in der dritten Welt jedoch nicht allein als totalisierende Herrschaftsform des Westens, sondern konkret in ihrer sozio-ökonomischen Funktionsweise erfassen zu können, rezipiert er dann auch den frühen Marx der *Grundrisse*-Schrift.³¹ Dussels Hauptwerk *Ethik der Gemeinschaft* dehnt die Linie dieser Rezeption schließlich auf Marx' Spätwerk aus, dessen Kritik an der politischen Ökonomie der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts es in dem internationalen Rahmen einer Dependenztheorie für die Gegenwart reformuliert.³² So gelingt ihm eine konzise Analyse der tatsächlichen Abhängigkeit, welche die als unterentwickelt diffamierten Staaten der glo-

³¹ Vgl. Dussel, Enrique: La Producción Teórica de Marx. Un Comentario a los *Grundrisse*. México 1991.

³² Vgl. Dussel, Enrique: *Ethik der Gemeinschaft* (BThB. Die Befreiung in der Geschichte). Düsseldorf 1988; v.a. 117–196.

balen Peripherie an die hegemonialen Zentren Nordamerika und Europa bindet. Methodisch kombiniert Dussel Grundaussagen marxistischer Gesellschaftskritik mit originär biblischer Theologie und verleiht damit der Überzeugung Ausdruck, dass systematische Glaubensreflexion im Horizont eines historischen Materialismus realitätskritische Bedeutung gewinnt. Sein programmatischer Aufsatz *Theologie der Befreiung und Marxismus* weist zum einen historisch die Annäherung zwischen der christlichen Kirche und revolutionären Gruppierungen in Lateinamerika, insbesondere in Nicaragua nach. Zum anderen stellt er einen konstitutiven Zusammenhang her zwischen der Glaubens-Praxis der Menschen als Bezugspunkt und Voraussetzung christlicher Theologie und der Notwendigkeit, diese Praxis in ihren sozio-ökonomischen Kontexten näher zu entfalten.³³ Aufgrund der spezifischen Situation in der Dritten Welt misst Dussel der marxistischen Analyse dabei einen Vorrang zu, da sich ihre Perspektive *methodisch* auf die Entlarvung des Bedingungsverhältnisses von Armut und Ausbeutung konzentriert. Dussel betont den methodologischen Akzent ausdrücklich im Blick auf lehramtliche Vorbehalte gegen die Befreiungstheologie. Ihnen hält er entgegen, dass die weltanschauliche Position des *dialektischen* Materialismus, welche die kommunistisch-leninistische Parteilinie nach dem Tod von Marx zur offiziellen Doktrin erhoben hat, bei den Befreiungstheologen auf »einhellige Ablehnung« stößt.³⁴ Mit Verweis auf zahlreiche theologische Gewährsmänner entfaltet Dussel das Selbstverständnis eines der sowjet-kommunistischen Orthodoxie gegenüber kritischen und deshalb eigenständigen »lateinamerikanischen und anti-ökonomistischen Marxismus«³⁵. Dieser befreiungstheologische Sonderweg verortet die marxistische Gesellschaftsanalyse in einem kulturübergreifenden Setting und erhält durch die pastorale Ausrichtung an der Option für die Armen eine fundamental kirchliche bzw. missionarische Markierung.

Im Zusammenhang der vorliegenden Analyse verdient vor allem die Abgrenzung des historischen Materialismus Marx'scher Prägung von seiner dialektischen oder – wie Dussel sagt – *kosmologischen* Auffassung Auf-

³³ Vgl. Dussel, Enrique: *Theologie der Befreiung und Marxismus*, in: I. Ellacuria / J. Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 1. Luzern 1995, 99–130, hier: 105.

³⁴ Vgl. Dussel: *Theologie der Befreiung und Marxismus*, 108.

³⁵ Dussel: *Theologie der Befreiung und Marxismus*, 113.

merksamkeit. Denn das, was in der *Deutschen Ideologie* als methodischer Ansatzpunkt wissenschaftlicher Forschung erscheint – die produktive Praxis der menschlichen Individuen, aus der sich die Materialität der Wirklichkeit historisch, d.h. als Geschichte bildet – wird erst im Lauf der kommunistischen Lehrentwicklung zu einem ontologischen System der Welt im Ganzen ausgebaut. Im Ausgang von der in ihrem Kern hegelianischen Überzeugung, die Dialektik sei das revolutionäre Gesetz der geschichtlichen Entwicklung, und unter dem Einfluss der mechanistischen Naturauffassung seiner Zeit dehnte zwar bereits Engels ihre Bedeutung auch auf die Natur aus. Die daraus folgende und aus Sicht heutiger Naturwissenschaft überholte materialistische Reduktion der Wirklichkeit auf Körper und deren Bewegung erhebt aber erst Stalin zur weltanschaulichen Doktrin.³⁶ Aufgrund ihrer explizit atheistischen Eigenart bietet sie für die Befreiungstheologie keine Anschlussmöglichkeit. Anders verhält es sich jedoch mit Marx' historischem Materialismus, der – wie gesagt methodisch – bei der Betrachtung der menschlichen Produktivität ansetzt. Dussel hat dessen theologische Relevanz in einem weiteren Aufsatz Anfang der achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts exemplarisch erprobt. In *Das Brot der Feier: Gemeinschaftszeichen der Gerechtigkeit* stellt er den sakramentalen Heildienst der Kirche am Beispiel der Eucharistie in den umfassenden Zusammenhang der ökonomischen Verhältnisse, in denen und durch die Menschen leben. Der Text verbindet eine Reflexion über das Brot als dem fundamentalen Produkt menschlicher Arbeit mit der kultischen Opfergabe und dem Leidenkörper des Märtyrers. Nur in diesem dreifachen Bezug lässt sich das Glaubensgeheimnis des sakramentalen Charakters der Eucharistie nach Dussel hinreichend kennzeichnen. Das bedeutet auch, dass v.a. der Kirche bildende Grundvollzug der Eucharistie auf die Erörterungen der profanen Geschichte und ihrer Ökonomie nicht verzichten darf.

Aus diesem Grund erzählt Dussel zunächst von einem historischen Kontext, der in die Kolonialgeschichte Spaniens aus dem 16. Jahrhundert gehört: die Bekehrung des Bartolomé de las Casas. Mit Bezug auf dessen autobiografische Lebensbeschreibung referiert Dussel, wie de las Casas aktiv an der Unterwerfung Haitis und Kubas teilnimmt und noch nach seiner Priesterweihe von der systematischen Ausbeutung der indigenen

³⁶ Vgl. das Lemma »Materialismus, dialektischer«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 5. Basel/Stuttgart 1980, 851–859, hier: 853f.

Bevölkerung durch die spanischen Eroberer profitiert, was heißt, dass er Indios als Arbeitssklaven für sich nach Gold schürfen und sein Landgut bebauen lässt. Zur Lebenswende kommt es, als er für eine Messe des spanischen Gouverneurs auf Kuba über eine Stelle aus dem Buch *Jesus Sirach* zu reflektieren beginnt, in der es u.a. heißt: »Ein Brandopfer von unrechtem Gut ist eine befleckte Gabe, Opfer der Bösen sind (Gott) nicht wohlgefällig. Der Höchste nimmt die Gaben der Gottlosen nicht an, auch für eine Menge Brandopfer vergibt er die Sünden nicht. Man schlachtet den Sohn vor den Augen seines Vaters, wenn man ein Opfer darbringt vom Gut der Armen. Das Brot ist das Leben der Armen, wer es ihnen vorenthält[,] ist ein Mörder. Den nächsten mordet, wer ihm den Unterhalt nimmt; Blut vergießt, wer dem Arbeiter den Lohn vorenthält« (Sir 34, 21–27)³⁷. Die augenfällige Interdependenz zwischen dem biblischen Text und der Ausbeutung der Indios durch ihre Eroberer, zu denen sich Bartolomé de las Casas selber rechnen musste, veranlasst ihn, die ihm durch das Sklaven-System des »repartimiento« übereigneten Indios zu befreien, den ungerecht erwirtschafteten Wohlstand als Grundherr aufzugeben und sich den Rest seines Lebens für die Belange der Unterdrückten in der neuen Welt einzusetzen.

Dussel greift nun das für Bartolomé's Bekehrung zentrale Zitat aus *Jesus Sirach* auf und entfaltet seine prinzipielle Bedeutung unter der systematischen Fragestellung, welches Brot als eucharistische Gabe dargebracht werden kann bzw. welche historische Bedingungen für den sakramentalen Vollzug der Eucharistie gegeben sein müssen, damit ihre Feier nicht zu einem blasphemischen Zeichen der Sünde wird. Im Blick auf unsere Gegenwart schreibt er am Ende seines Aufsatzes: »Kann man die den Armen, den unterdrückten Klassen, den ausgebeuteten Nationen gestohlene Frucht ihrer Arbeit als eucharistisches Brot darbringen? Kann man überhaupt noch die unbedingt notwendigen praktischen Voraussetzungen zur Darbringung des eucharistischen Brotes in einem System erfüllen, in dem der Arbeitende [...] systematisch und strukturell beraubt wird, indem er im Kapitalismus mit nur einem Teil seiner Arbeit entlohnt wird? Befleckt die strukturelle Sünde nicht jedes Brot, so dass man gar kein Brot der Ge-

³⁷ Leicht modifizierte Einheitsübersetzung nach: Dussel, Enrique: Das Brot der Feier, in: ders. (Hg.), Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Freiburg (Schweiz) 1985, 44–61, hier: 45f.

rechtigkeit mehr finden kann, um es darzubringen?»³⁸ Diese Sätze machen deutlich, dass sich für Dussel die göttliche Heilswirkung der Eucharistie nicht ohne Beziehung zur konkreten geschichtlichen Situation der feiernden Menschen aussagen lässt. Denn manifestiert sich ihr Heil nicht in einer materialen Ordnung der Gerechtigkeit, kommt auch dessen sakramentale Repräsentation nicht zustande, sodass ungerechte Verhältnisse die Eucharistie-Feier im schlimmsten Fall sogar verhindern.

Dussels Analyse macht diesen Zusammenhang am Brot der Feier fest. Als »Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit«, wie es im römischen Messrituale ausdrücklich heißt, stellt Brot das kategoriale Produkt schlechthin dar. Seine Herstellung ist dem Grundbedürfnis des Menschen nach Nahrung geschuldet. Deshalb manifestiert die Arbeit, die es aus den natürlichen Bedingungen schafft, einen unverbrüchlichen Aspekt der Würde menschlicher Existenz. Nur insofern er das für sein Leben Notwendige produziert, realisiert der Mensch die ihm angemessene Daseinsform. Diese schöpferische Tätigkeit setzt die göttliche Kreativität fort und trägt einen dezidiert materiellen Akzent, der auch die Heilsbedeutung der eucharistischen Gabe prägt. Dussel schreibt: »Ohne Arbeit wäre der Mensch reine, unfruchtbare Subjektivität: Er würde kein ›Brot‹ für das Opfer haben, seine Hände wären leer.«³⁹

Andererseits manifestiert die Lebensnotwendigkeit des Brotes den prinzipiellen Vorrang seines Gebrauchs. Es muss *verzehrt* werden, um Leben schenken zu können. Wer isst, muss nicht sterben. Nur Brot, das gegessen wird, stillt den Hunger. All das ist weder eine Frage des Warenhandels noch eines Gewinns, der aus ihm zu ziehen wäre, und irritiert damit die systemische Logik, welche der am Tauschwert orientierten und auf Profit angelegten Ökonomie des Kapitalismus zugrunde liegt. Wenn Dussel der eucharistischen Selbstaussage Jesu in Joh 6,35 – »Ich bin das Brot des Lebens« – vorbehaltlos einen produktiven Sinn unterlegt, geschieht dies also unter anti-kapitalistischem Vorzeichen. Lebensbrot ist Christus, weil er wie das Manna in der Wüste nur *umsonst* gegeben, das aber bedeutet hingegeben, geopfert wird. Die Unvermeidbarkeit seines Opfers entfaltet Dussel sakramententheologisch als eine »sakrale Dialektik von Leben und

³⁸ Dussel: Brot der Feier, 59f.

³⁹ Dussel: Brot der Feier, 48.

Tod«⁴⁰, die auch das eucharistische Geheimnis der Kirche kennzeichnet. Gerade ihr sakramentales Handeln richtet ein realistisches Kriterium auf, das jede Ökonomie nach dem ethischen Maßstab beurteilt, ob sie den Hunger vor allem der Armen stillt und dafür gegebenenfalls Solidarität mit ihnen bis zur Hingabe des eigenen Lebens einfordert; oder ob sie umgekehrt das Sterben der Armen zum Nutzen der Reichen produziert. In dieser Sichtweise erscheint Reichtum als struktureller Ausdruck der Sünde, die ihren materiellen Gehalt in dem Raub der Frucht der Arbeit des Armen findet, wie das auch die Stelle aus *Jesus Sirach* nahelegt. Die Entsprechung zur klassenspezifischen Analyse der bürgerlichen Gesellschaft durch Marx ist augenfällig. Wie er so ordnet auch der biblische Text und nach seiner Maßgabe Dussel dem Reichen eine prekäre Herrschaftsposition zu, während der Arme als der unterdrückte, dem Produkt seiner Hände Arbeit beraubte und also entmenschlichte, mehr noch: als der systemisch ausgebeutete und ermordete Andere erscheint. Sein durch die sozio-ökonomischen Verhältnisse erzwungenes Lebensopfer trägt jedoch auch theologisch eine kategoriale Bedeutung. Denn nicht nur gilt: »Den Produzenten ohne das Produkt seiner Arbeit lassen, ist [...] töten, morden«, der Raub am Leben des Arbeiters bringt es darüber hinaus mit sich, dass »die Epiphanie Gottes im anderen sowohl als Offenbarung Gottes wie als Gottes Gegenwart im ihm dargebrachten Kult«⁴¹ zerstört wird.

Mit diesen Worten charakterisiert Dussel den Kapitalismus als Götzendienst, der strukturell mordet bzw. Tod statt Leben produziert. Das »aktuelle Subjekt des Himmelreiches«⁴² inkarniert sich zu den Bedingungen einer gottfernen Welt dagegen in der systemisch ausgeschlossenen Würde des Armen. Im Lauf der Geschichte verkörpert der Arme sozusagen den Mensch-gewordenen Sohn, der nach Phil 2,6f. Gott nicht anders vergegenwärtigt, als darin, dass er sich zum Sklaven erniedrigt und am Kreuz stirbt. So stellt seine Existenz den konkret *historischen* Ort der Offenbarung dar, an dem sich erschließt, was Gottesdienst, was Eucharistie materialiter bedeuten: »Dem Armen dienen heißt: Gott dienen; dem Armen Brot zum Essen geben bedeutet, Gott dieses Brot darzubringen. Gott offenbart sich *durch* den Armen, und wir bringen ihm auch wieder *durch* den Armen

⁴⁰ Dussel: Brot der Feier, 49.

⁴¹ Dussel: Brot der Feier, 53.

⁴² Dussel: Brot der Feier, 50.

unseren Kult dar.«⁴³ Das dem Armen zurückgeschenkte Brot bzw. die solidarische Praxis, die den Raub rückgängig macht, haben also sakramentale, soll heißen: faktisch Heil stiftende, d.h. den Hunger stillende Wirkung. So und nicht anders *realisiert* sich Gottesdienst. Dussel betont die absolute Geltung des Gebots aus Mt 25,42, weil es das entscheidende Kriterium des Weltgerichts in ökonomischen Kategorien formuliert und auf diese Weise die Sakramentalität des kirchlichen Heildienstes über die historische Materialität einer tatkräftigen Solidarität mit den Armen bestimmt. Mit Blick auf die Eucharistie spricht er von einem »*theological-wirtschaftliche[n]* Akt«⁴⁴, der die sakramentale Wirklichkeit des dargereichten Brotes mit der Ökonomie von Produktion und Gebrauch in Verbindung bringt, da in beiden das Leben des Menschen verobjektiviert bzw. geschenkt und nicht – wie beim bloßen Warentausch – zu unrecht vorenthalten wird. Allein das produzierte und gebrauchte, d.h. dem Arbeiter überlassene und für sein Leben verzehrte Brot kann auch eine eucharistische Gabe sein, in der sich die Gerechtigkeit Gottes als Lebensgeschenk an die Menschen feierlich darstellt. Seine letzte und höchste Kennzeichnung erhält es durch den Opfercharakter, in dem sich nicht allein der Vorrang des Gebrauchs vor jedem profitablen Tausch und der von seiner Logik nur mühsam verborgenen Gewalt egoistischer Selbsterhaltung widerspiegelt. Vor allem bringt das Brot in der Eucharistiefeyer die wiederum historisch fundierte Einsicht zum Ausdruck, dass die Rettung des Armen den Einsatz des Lebens verlangt, weil die Systeme der Unterdrückung ihre Opponenten immer mit dem Tod bedrohen. Dies geschieht am Kreuz Christi nicht anders als im Blutzugnis der gläubigen und ungläubigen Revolutionäre seither. Jedem dieser Opfer gebührt sakramentaler Rang.

Das Kriterium, das nach Dussel über Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Feier von Eucharistie entscheidet, ist also dezidiert praktischer, was hier bedeutet: historisch-materialistischer Art, weil es Heil an das konkrete Leben des Armen knüpft und die Gesellschaftsformationen, in denen sich die allgemeinmenschliche Produktivität geschichtlich ausprägt, unter dem theonomen Gesichtspunkt der geschenkten Gerechtigkeit Gottes beurteilt. Denn Leben kann nicht *verdient* werden. Umgekehrt gilt: »Gott kann das Brot, das dem Armen genommen wurde, ein Brot der Ungerechtigkeit,

⁴³ Dussel: Brot der Feier, 53. Fußnote 13 [Kursiv von Dussel].

⁴⁴ Dussel: Brot der Feier, 54 [Kursiv von Dussel].

nicht annehmen. Die Ungerechtigkeit, von der hier die Rede ist, ist nicht nur eine Ungerechtigkeit einer einzelnen Person, die individuelle Ungerechtigkeit einer Einzeltat, sondern sie ist auch eine strukturelle Ungerechtigkeit, die historische Sünde des Systems.«⁴⁵ Wer sich dagegen für die Gerechtigkeit gegenüber den Armen und Unterdrückten einsetzt, der ist fähig, Eucharistie zu feiern, da seine Praxis materialer Befreiung jenes gerechte Brot der Feier darbringt, das Leben und Opfergabe zugleich ist und deshalb sakramental Gottes Heilszusage an die Menschen zu verkörpern vermag. Für *diese* eucharistische Gabenbereitung stehen exemplarisch Lebensgeschichten wie die des Bartolomé de las Casas oder auch des Erzbischofs von El Salvador Óscar Romero, der wegen seines Einsatzes für die Armen am 24. März 1980 während der Eucharistiefeier erschossen wurde und auf diese Weise den von Dussel akzentuierten Zusammenhang von Gerechtigkeit, Opfer und Martyrium im systemischen Kontext der historischen Unterdrückung eines ganzen Volkes leibhaftig vorgelebt hat. Dussel schreibt dazu:

»Bischof Romero hatte das Recht, die Eucharistie zu feiern, denn sein eucharistisches Brot war ein wirtschaftliches Brot der Gerechtigkeit. Er hatte die Militärs und die christdemokratische Junta in seiner Predigt ermahnt, den armen Leib seines Volkes nicht mehr zu unterdrücken. Als Antwort töteten sie seinen Leib, den Leib des Märtyrers.«⁴⁶

5. Sakramentaler Materialismus und Marxismus

Dussels Sakramententheologie verdient Beachtung, weil sie die göttliche Heilsverheißung mit einer historisch identifizierbaren, realitätskritischen Bedeutung auszeichnet und damit die Wahrheit des Glaubens weder auf fromme Innerlichkeit einschränkt, noch – was bedenklicher wäre – zu einem illusorischen Strategem magischer Pseudopraktiken verflüchtigt. Der unschätzbare Gewinn, den Theologie aus der Rezeption der Marx'schen Methode des historischen Materialismus zieht, liegt gerade in der Befähigung, die Heilsverheißung des Glaubens *realistisch* auf Praxen der Befreiung aus konkreten geschichtlichen Notlagen zu verdichten. Dieser Ge-

⁴⁵ Dussel: Brot der Feier, 59.

⁴⁶ Dussel: Brot der Feier, 59.

schichtsbezug nimmt ihrem Standpunkt nicht die theologische Eigenart, wie Dussels kriterieller Bezug auf das Eucharistiesakrament unmissverständlich deutlich macht. Insofern sie aber den Armen als den faktisch Unterdrückten zur Offenbarung Gottes erklären, gewinnen sie nicht allein seine bedrohte Würde zurück. Sie verleihen auch dem christologischen Basisparadigma der Menschwerdung eine aktuell glaubwürdige und unmittelbar heilswirksame Bedeutung. Dadurch versetzen sie die theologische Reflexion in die Lage, die drei Hauptpunkte der atheistischen Religionskritik des Marxismus aufzugreifen und zu deren eigenen Verständnisbedingungen, d.h. – wie Elmar Klinger zutreffend schreibt – »vom Standpunkt der Armen selbst her«⁴⁷ zu bearbeiten. Eine solche Stellungnahme unterwirft das theoretische Argument der Bewahrheitung durch die ihm entsprechende Praxis. Deshalb kann die theologische Antwort auf die marxistische Kritik nur in konditionaler Form erfolgen, will sagen: unter dem Vorbehalt des erforderlichen pastoralen Handelns der Kirche. In diesem Sinn gilt erstens: *Wenn* der christliche Glaube die Menschen sakramental fähig macht, ihr Leben als Brot der Gerechtigkeit für die Armen zu opfern, dann lässt sich das Christentum nicht auf den Status einer Ideologie reduzieren, die als »Opium des Volkes« allein die Hegemonie der herrschenden Klasse unterstützt. Insofern der Glaube zum Zweiten das kapitalistische System der Pofit-Orientierung kritisiert, verfällt er keineswegs dem Warenfetischismus und seiner vermeintlichen Lohn-gerechtigkeit, sondern betont, dass der Arbeiter Subjekt der Produktion bleiben muss und diese zunächst seinem Leben dient. Leben aber kann grundsätzlich nur geschenkt werden. Wer es Gewinn bringend zu erwirtschaften sucht, verfällt den bekannten Ausbeutungsmechanismen. Ein Glaube, der das Lebensgeschenk v.a. Gott anheimstellt, trägt deshalb drittens auch nicht zur Entfremdung des menschlichen Daseins bei, sei es nun im Arbeitsprozess oder in den anderen sozialen, politischen und kulturellen Artikulationsformen seiner geschichtlichen Existenz. Im Gegenteil: der christliche Glaube an den Schöpfer allen Lebens befähigt zu der Einsicht, dass Leben nur in Gemeinschaft mit anderen gelingen und gesichert werden kann, wohingegen jede egoistische Selbstfindung durch herrschaftliche und gewalttätige Formen der Unterdrückung bedroht wird.

⁴⁷ Klinger, Elmar: Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen. Zürich 1990, 52.

Deshalb lässt sich die Wirksamkeit der religiösen Gesellschaftskritik auch nicht auf eine bloße Trostfunktion einschränken. Als Option für die Armen ruft der Glaube institutionell, d.h. in seiner kirchlich verfassten Sozialgestalt zu einer Praxis auf, die aktiv Widerstand gegen Unterdrückung leistet und die Ausbeutung der Menschen überwindet.

Die Theologie der Befreiung kann sich für diesen pointiert gesellschaftsorientierten Sendungsauftrag auf den ekklesiologischen Paradigmenwechsel berufen, der die Kirche im Sinn des II. Vatikanischen Konzils verbindlich auf eine pastorale Mission festlegt. Sie fasst der Titel gebende Satz der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* in die maßgeblichen Worte, dass »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, [...] Freude und Hoffnung, Trauer und Angst auch der Jünger Christi« (GS 1,1)⁴⁸ sind, weshalb die Berufung des Christen eine Berufung zur Menschwerdung in der Nachfolge Gottes, d.h. eine Berufung zur Rettung von Menschlichkeit überall dort darstellt, wo diese Menschlichkeit bedroht oder mit Füßen getreten wird. Dieser Glaube an den Mensch-gewordenen Gott und die aus ihm notwendig folgende Praxis der Solidarität mit den Armen und Bedrängten aller Art ermöglicht es der Theologie, den historischen Materialismus als *sakramentalen* Materialismus aufzugreifen. Dabei ergeben sich bemerkenswerte Verschiebungen, welche die befreiungstheologische Rezeption deutlich von einer bloßen Adaption sozialistischer Theoreme unterscheiden. Vor allem wird aus dem Proletarier, den faktisch Unterdrückung, Marginalisierung und Ausbeutung kennzeichnen, der Arme und dieser wiederum zu einem sakramentalen Repräsentanten des Gottesreiches, das jede systemische Hegemonie, die kapitalistische zumal, sprengt. Der solidarische Einsatz für die Armen und Bedrängten erhält durch den sakramentalen Bezug auf die Herrschaft Gottes zugleich eine theologale Markierung, der die Position des Glaubens von dem allzu menschlichen Gewaltaspekt, der gesellschaftsweite Veränderungsprozesse und insbesondere Revolutionen in der Regel begleitet, noch einmal kritisch distanzziert. So wahr es ist, dass jeder Not Leidende ein Nächster ist, dem aktiv zu helfen ein Gebot selbstverständlicher Menschlichkeit sein muss, so wahr ist es auch, dass das Gericht über diese Welt nicht in der Hand der Menschen, sondern allein in Gottes Hand liegt.

⁴⁸ Übersetzung nach: HThK.VatII 1, 593.

Derartige Akzentverschiebungen zeigen an, dass der sakramentale Materialismus, den Dussel vorschlägt, keine ideologische Überfremdung der Theologie bedeuten muss, wie das die *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre* aus dem Jahr 1984 in Bezug auf *einige Aspekte der »Theologie der Befreiung«* generell befürchtet.⁴⁹ Es geht ihm ausdrücklich nicht darum, den »notwendige[n] Kampf für Gerechtigkeit und menschliche Freiheit, beide in ihrem ökonomischen und politischen Sinn verstanden, [als] das Wesentliche und das Ganze des Heils darzustellen« oder »das Evangelium vom Heil auf ein irdisches Evangelium zu reduzieren«.⁵⁰ Vielmehr betont Dussel, dass Befreiung nach christlichem Verständnis »grundsätzlich eine Befreiung von der radikalen Knechtschaft der Sünde«⁵¹ sein muss. Allerdings wendet er diesen Sündenbegriff auf spezifische gesellschaftliche Strukturen an und beurteilt auf diese Weise historische Wirklichkeit hamartiologisch – ein Vorgehen, das auch die Instruktion gutheißt, wenn sie in ihrem Vorwort schreibt, dass Befreiung aus der Macht der Sünde »in logischer Konsequenz die Befreiung von vielfältigen Versklavungen auf kulturellem, ökonomischem, sozialem und politischem Gebiet [umschließt], die letzten Endes alle von der Sünde herrühren und die ebenso sehr Hindernisse bilden, welche die Menschen daran hindern, ihrer Würde entsprechend zu leben«⁵².

Der zentrale Kritikpunkt des Lehrschreibens betrifft jedoch den revolutionären Charakter der Veränderung der Verhältnisse, welcher kein akzidentelles Moment der marxistischen Gesellschaftskritik darstellt, sondern als wesentliche Zielbestimmung auf den gewaltsamen Umsturz der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse hinwirkt. »In der Logik des marxistischen Denkens ist die ›Analyse‹ nicht von der Praxis und von der Geschichtsauffassung, die mit ihr verbunden ist, zu trennen. So ist die Analyse ein Instrument der Kritik, und die Kritik ist ihrerseits nur ein Moment des revolutionären Kampfes. Der Kampf ist der der Klasse des Proletariats, die mit einer geschichtlichen Sendung betraut ist.«⁵³ Ganz in der Tradition katholischer Soziallehre erkennt die Instruktion in diesem Aufruf zum Klassenkampf eine grundsätzliche »Behauptung der Notwen-

⁴⁹ Vgl. *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der »Theologie der Befreiung«* (VAS 57). ²1984, 3.

⁵⁰ Vgl. VAS 57, 13.

⁵¹ VAS 57, 3.

⁵² VAS 57, 3.

⁵³ VAS 57, 17.

digkeit von Gewalt«, die als »politische[r] Amoralismus« und aus grundsätzlich ethischen Überlegungen abzulehnen sei, v.a. aber weil die marxistische Auffassung der Geschichte, das Heil der Verfügung des Menschen übereigne und damit einen »Prozeß der Selbsterlösung« propagiere, welcher dem christlichen Glauben an den allein erlösenden Gott grundsätzlich entgegensteht.⁵⁴ Seiner universalen Schöpferliebe entspricht nur eine gleichermaßen grenzenlose Haltung der Nächstenliebe, weshalb nach der Auffassung des Lehrdokuments weder die Armen auf die proletarische Klasse im marxistischen Verständnis noch die Kirche selber auf eine Kirche der Armen eingeschränkt werden dürfe.⁵⁵ Aus der einseitigen Politisierung des Glaubens bzw. der Aussagen der Heiligen Schrift folgt in dieser Sicht auch eine Verzerrung des sakramentalen Geheimnisses der Eucharistie, welche die Einheit der Kirche selber infrage stellt. »Die Eucharistie«, so der Text der Instruktion, »wird nicht mehr in ihrer Wahrheit als sakramentale Gegenwart des Opfers der Versöhnung und als Gabe von Leib und Blut Christi verstanden. Sie wird zur Feier des Volkes in seinem Kampf. Daher wird die Einheit der Kirche radikal geleugnet. Die Einheit, die Versöhnung, die Gemeinschaft in der Liebe werden nicht mehr als eine Gabe verstanden, die wir von Christus empfangen.«⁵⁶

Diese umfassende Kritik des Lehramts ist ernst zu nehmen,⁵⁷ insbesondere der wiederkehrende Hinweis auf die Gewalttätigkeit, die der revolutionären Zielsetzung marxistischer Gesellschaftskritik tatsächlich von Anfang an inhärent ist. Auch dass die Instruktion hier einen Zusammenhang mit deren atheistischem Selbstverständnis herstellt, welches die Rettung der Unterdrückten nur von diesen selber erwarten kann, liegt durchaus nahe. Dagegen kennzeichnen Aussagen wie die folgende zutreffend die ungleich skeptischere Auffassung, die der christliche Glaube zu der Anwendung von Gewalt gegen Menschen einnimmt: »Man wird das Opfer einer tödlichen Illusion, wenn man auf gewalttätige Mittel vertraut, in der Hoffnung, mehr Gerechtigkeit zu erwirken. Gewalt erzeugt Gewalt und entwürdigt den Menschen. Sie schändet die Würde des Menschen in der Person der Opfer, und sie erniedrigt diese gleiche Würde bei denen, die

⁵⁴ Vgl. VAS 57, 18f.

⁵⁵ Vgl. VAS 57, 20.

⁵⁶ VAS 57, 24.

⁵⁷ Dass und wie ausführlich sich die Befreiungstheologen dieser Aufgabe gestellt haben, beweist u.a. der von Peter Rottländer herausgegebene Sammelband *Theologie der Befreiung und Marxismus*, Münster 1986.

Gewalt anwenden.«⁵⁸ Damit ist eine Auseinandersetzung angezeigt, die den Blick u.a. auf die beiden bereits genannten Modifikationen lenkt, welche den sakramentalen Materialismus als Methode der Theologie von einer Weltanschauung im Sinn der dialektischen bzw. kosmologischen Ideologie des doktrinären Kommunismus unterscheidet. Was das kategoriale Verständnis des Armen betrifft, weist Dussel durchgehend daraufhin, dass er für ihn nicht im Unterdrückten des kapitalistischen Systems aufgeht. Seine *Ethik der Gemeinschaft* stellt vielmehr ganz im Duktus der Instruktion fest: »Was den ›Armen‹ in der Bibel ausmacht, ist nicht die Tatsache, daß er ›keine‹ Güter ›besitzt‹, sondern daß er vom Sünder ›beherrscht wird.‹«⁵⁹ Um den theologischen Gehalt dieser Grundsatzaussage deutlich zu machen, fügt er an derselben Stelle hinzu: »Er, der Arme ist das Gegenstück der Sünde, ihr Ergebnis (und insofern, nämlich als ›Armer‹ oder Unterdrückter, ist er gerecht und heilig).«⁶⁰ Damit verknüpft der Arme historische Phänomenologie und theologische Urteilsbildung. Seine Wirklichkeit in der Welt manifestiert Unterdrückung und Ausbeutung. Hier ist er das Objekt der Herrschaft anderer und analysiert durch seine pure Leidens-Existenz, worin die reale Macht struktureller Sünde besteht. Entsprechend gilt umgekehrt: Eben weil der Arme machtlos, unterdrückt und aus der gesellschaftlichen Gemeinschaft ausgestoßen ist, kann ihm die sakramentale Vollmacht zukommen, die Totalitätszumutung ihres immanenten Systems, die zwar stets allgemeine Geltung behauptet, aber faktisch partielle Gruppeninteressen verfolgt, zu relativieren und als Gestalt einer sündhaften Herrschaft auch zu verurteilen. Der Arme im theologischen Sinn verweist auf eine prinzipielle Exteriorität des Heils. Als kategorial Gerechter repräsentiert er nicht die Subjektivität des Reichen, der sich auf gewalttätige Weise selbst verwirklichen muss, sondern das aufgrund seiner Ohnmacht gewaltlose Subjekt des Reiches Gottes. Sein Opfer hat deshalb sakramentalen Rang, d.h. es behauptet die Würde menschlicher Existenz noch in, besonders aber *gegen* faktisch unterdrückende, ausbeuterische und marginalisierende Verhältnisse.⁶¹ An der Befreiung des Armen entscheidet sich folglich auch die Menschenwürde

⁵⁸ VAS 57, 25.

⁵⁹ Dussel: *Ethik der Gemeinschaft*, 31f. [Kursiv von Dussel].

⁶⁰ Dussel: *Ethik der Gemeinschaft*, 32. Vgl. dazu auch die Charakteristik des Armen in: Dussel, Enrique: *Herrschaft – Befreiung. Ein veränderter theologischer Diskurs, jetzt in: ders. (Hg.). Herrschaft und Befreiung*, 1995, 19–43, hier: 28.

⁶¹ Vgl. Dussel: *Ethik der Gemeinschaft*, 63f.

des Reichen. Ebenso wenig wie der erste Hilfe bloß *verdient*, ist es in das Belieben des zweiten gestellt, sie zu gewähren. Ohne die materielle Rettung der Armen werden auch die Reichen nicht zu Gott gelangen können. Ihre Erlösung ist deren Befreiung geschuldet. Wenn christlicher Glaube nach Dussels Auffassung auf der praktischen Solidarität mit den Armen besteht, hat das seinen Grund in dem offenbaren Heilswillen Gottes und weist damit die Forderungen nur-menschlicher Selbsterlösungskonzepte in die Schranken. Dass der Arme Subjekt und seine Würde gerettet werden kann, ist ein Zeichen von Gottes-, nicht von Menschenherrschaft. Gerade die Hoffnung auf das Reich Gottes steht konkret für die Verwirklichung der Menschlichkeit ein, soll heißen: In einem fundamentaltheologischen Sinn ist ihre Rettung zuerst und zuletzt Gottes Sache. Das bedeutet nicht, dass es keinen aktiven Einsatz seitens der Menschen bedarf. Den göttlichen Heilswillen realisiert nur eine Praxis tätiger Nachfolge. Der eschatologische Vorbehalt des Gottesreiches markiert etwas Anderes: Er unterwirft die Frage der gewalttätigen Mittel, welche aufgrund der Dringlichkeit der Not zur Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse akzeptabel erscheinen können, einem christologischen Beurteilungsmaßstab, den insbesondere die revolutionäre Tradition des Marxismus so nicht kennt.

Sowohl Dussel als auch die römische Instruktion erkennen diese grundlegende Differenz an. Allerdings verfolgt ihre jeweilige Argumentationsstrategie eine charakteristisch unterschiedliche Akzentsetzung. Während der Text des Lehrschreibens vor einer naiven Marxismus-Rezeption durch die Befreiungstheologie warnt und dabei auch Herrschaftsinteressen geltend macht, wie die Ablehnung einer »Klassenkirche« bzw. die Vorbehalte gegen eine hierarchiekritische »Volkskirche« zumindest andeuten,⁶² etabliert die sakramental-materialistische Perspektive Dussels eine besondere Sensibilität für die Beherrschten als die faktischen *Opfer* der Gewalt. Das Problem der Gewaltanwendung steht bei ihm deshalb nicht zuerst als jene revolutionäre Handlungsoption im Blick, welche die Instruktion generalisierend als »systematische[n] und planmäßige[n] Gebrauch der blinden Gewalt«⁶³ verurteilt. Vielmehr rückt Dussel die *erlittene* Gewalt ins Zentrum und zwar als aktive Nachfolge der Kirche auf dem Weg des leidenden Gottesknechts, der nicht anders als durch sein Martyrium das

⁶² Vgl. VAS 57, 20f.

⁶³ VAS 57, 25.

Reich Gottes aufbaut.⁶⁴ Was am Kreuz Jesu Christi geschieht, lässt sich von den exemplarischen Lebensopfern eines Óscar Romero oder Bartolomé de las Casas nicht trennen. So und nicht anders gibt die Option für die Armen deren praktischer Befreiung den Vorrang. Sie begründet ihre Parteilichkeit durch jenes absolut ethische Gebot aus Mt 25,42, demzufolge Gott die Welt daran misst, dass Hunger immer gestillt werden muss und Leben nie verdient, sondern je nur geschenkt werden kann. Die optionale Parteinahme für den Armen besitzt also genau den von der römischen Kritik geforderten universalen Geltungsbereich, der auch dem Heilswillen Gottes als Schöpfer und Erlöser der Welt zukommt, sie ist weder einseitig noch exklusiv und markiert prinzipiell ein Außerhalb zu allen Totalisierungsversuchen welcher irdisch-systemischen Wirklichkeit auch immer.

Was schließlich den Vorwurf der revolutionären Verkehrung der sakramentalen Symbole, insbesondere in der Eucharistie betrifft, haben die voranstehenden Ausführungen unter Punkt 3 darzulegen versucht, dass Dussels Identifikation des ökonomischen mit dem eucharistischen Brot sakramentales und wirtschaftliches Handeln tatsächlich miteinander in Beziehung setzt, jedoch ohne das eine in das andere auflösen zu wollen. Seine These lautet allein, dass in der historischen Situation ökonomischer Unterdrückung die Darreichung des Brotes als Opfer und Gottesdienst spezifische Anforderungen an die Feiernden stellt. Gerade der kirchliche Heildienst kann nicht von den realen Notlagen seiner zeitgenössischen Gegenwart absehen. In der Tat geht es hier um die auch für das Verständnis des Glaubens entscheidende Bestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis. Die Instruktion nimmt in dieser Frage eine orthodoxe Position ein, die sie der orthopraktischen Orientierung der Befreiungstheologie überordnet.⁶⁵ In sakramententheologischer Zuspitzung formuliert beharrt sie darauf, dass die Eucharistie *bewirkt*, was sie bezeichnet, nämlich die Vereinigung der Gläubigen untereinander und mit Gott, während Dussel darauf hinweist, dass jedes Sakrament und so auch die Eucharistie nur bewirken kann, was sie auch wirklich *bezeichnet*. Ist eine Gesellschaft z.B. aufgrund sozio-ökonomischer Ungleichheit massiv gespalten, vermag keine Versammlung, welche diese Spaltung ausblendet, ein wirksames Zeichen von Gemeinschaft zu setzen. Hier hat man sich an das Prinzip

⁶⁴ Vgl. Dussel: Ethik der Gemeinschaft, 54f.

⁶⁵ Vgl. VAS 57, 22.

des Thomas von Aquin zu erinnern, dass Gott nicht ohne den Menschen handelt. Die pastorale Neuausrichtung der Ekklesiologie auf dem II. Vatikanischen Konzil stellt den autoritativen Versuch dar, seine Bedeutung aktuell zur Geltung zu bringen. Wenn deshalb die Christen der Ersten Welt nur zu den Bedingungen ihres Reichtums und auf Kosten der Armut der anderen feiern, dann ziehen sie sich mit ihrem Tun das Gericht Gottes zu. Hinter dieser Einsicht steht keine neue oder gar marxistische Indoktrination. Sie beruht originär biblisch auf einer Kritik, die bereits der Apostel Paulus an der charakteristischerweise ökonomisch markierten Spaltung zwischen Reichen und Armen in der Gemeinde von Korinth übt. Sprechend genug heißt es in 1Kor 11,20–22:

»Was ihr bei euren Zusammenkünften tut, ist keine Feier des Herrenmahls mehr; denn jeder verzehrt sogleich seine eigenen Speisen; und dann hungert der eine, während der andere schon betrunken ist. Könnt ihr [= Reichen] denn nicht zu Hause essen und trinken? Oder verachtet ihr die Kirche Gottes? Wollt ihr jene [= Armen] demütigen, die nichts haben?«

Ein solches Verhalten verhindert, dass die Eucharistiefeyer zum sakramentalen Ausdruck von Gemeinschaft wird, weil die reale Gemeinschaft, die wechselseitiges Teilen oder zumindest die Achtung vor dem Armen voraussetzen würde, nicht zustande kommt. Wer öffentlich nur die eigenen Speisen verzehrt ohne Rücksicht auf die, die nichts haben, »macht sich« – so 1 Kor 11,27 – »schuldig am Leib und am Blut des Herrn« und das bedeutet, er »zieht sich das Gericht zu, indem er ißt und trinkt« (1 Kor 11,29).

Ein zumindest ähnlicher Skopus treibt Dussels Fragen nach der Möglichkeit einer Feier von Eucharistie im systemischen Horizont kapitalistischer Warenakkumulation um, der die bürgerlichen Gesellschaftsformate der westlichen Welt charakterisiert. Jedenfalls spaltet die materialistische Grundierung, welche die sakramentale Bedeutung der Eucharistie in der Darbringung eines Brotes der Gerechtigkeit verankert, keineswegs klassenkämpferisch die Einheit des Volkes Gottes. Im Gegenteil, Dussels sakramentaler Materialismus befähigt die Theologie gerade dazu, die Frage nach dem faktischen Bestehen der Einheit der Gläubigen zu analysieren bzw. Kategorien aufzustellen, an denen sich diese Einheit messen lassen muss, wenn sie nicht zu einem bloß behaupteten Ideologem verkommen will. Wegen der Realitätsprüfung ihres Glaubens braucht die Kirche umso weniger Bedenken zu tragen, als sich mit ihr die Chance eröffnet, jene ka-

tegoriale Verknüpfung von Brot, Opfer und Martyrium, die Dussel in das Zentrum seiner Eucharistietheologie stellt, in eine überzeugende Praxis der Gerechtigkeit umzusetzen. Sie führt letzten Endes zum Kern ihres Sendungsauftrags – zumindest wenn sich Kirche unter den Maßstab des göttlichen Weltenrichters aus Mt 25 stellt. Ihm zufolge hat das Gebot, den Hunger der Bedürftigen materiell zu stillen, Vorrang, auch wenn dieser Vorrang ein Handeln verlangt, das systemkritisch, sprich: widerständig angelegt sein muss und das äußerste Opfer als Preis der Solidarität verlangen kann. Gottesdienst beansprucht nach dem Verständnis des Glaubens die ganze historisch materielle Existenz des Menschen. Deshalb werden die Christen nicht anders fähig, Eucharistie zu feiern, als durch die historisch-praktische Erkenntnis, dass nur derjenige, der vorbehaltlos das Lebensrecht des Armen respektiert, auch Gott die Ehre gibt. Es ist wiederum nicht Dussel, der als erster diesen leibhaft konkretisierten Materialismus als die für die Gläubigen angemessene sakramentale Lebensform eingeklagt hat. In Röm 12,1 schreibt vielmehr noch einmal Paulus: »Ich ermahne euch daher, Brüder, kraft der Barmherzigkeit Gottes, (ihm) darzubringen eure Leiber als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer – (das ist) euer ›geistiger Gottesdienst‹.«⁶⁶ In der Tat greift Dussels Gleichsetzung von ökonomischem und eucharistischem Brot die den paulinischen Text strukturierende und also maßgebliche Entsprechung zwischen der Darbringung des materiellen Leibes und der geistigen Qualität wahrer Gottesverehrung zutreffend auf. Nur in seiner historischen Materialität als Brot des *Armen* repräsentiert das eucharistische Brot den sakramentalen Leib Christi, der hingegeben wird für die vielen zum wirklichen Heil aller.

⁶⁶ Übersetzung nach: Wilckens, Ulrich: Der Brief an die Römer. 3. Teilband: Röm 12–16. Düsseldorf/Zürich ³2003, 1.