

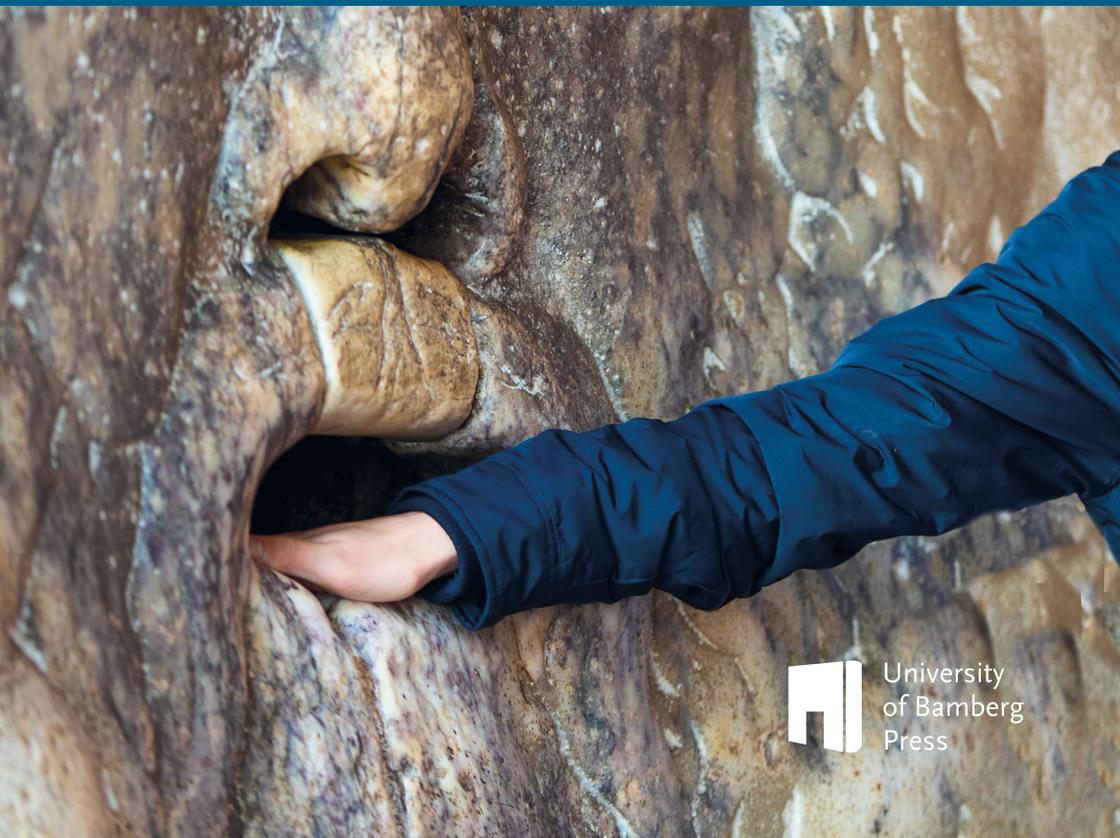
42

Bamberger Theologische Studien

Jürgen Bründl, Alexander Schmitt, Konstantin Lindner (Hg.)

Zählt Wahrheit heute noch?

Theologische und interdisziplinäre Sondierungen in
postfaktischer Zeit



University
of Bamberg
Press

Bamberger Theologische Studien

Herausgegeben von Klaus Bieberstein, Jürgen Bründl,
Kathrin Gies, Joachim Kügler, Thomas Laubach (Weißer)
und Konstantin Lindner

Professorin und Professoren des Instituts für Katholische
Theologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg
im Auftrag des Vereins Bamberger Theologische Studien
e. V.

Band 42

Zählt Wahrheit heute noch?

Theologische und interdisziplinäre Sondierungen in
postfaktischer Zeit

Herausgegeben von Jürgen Bründl, Alexander Schmitt und
Konstantin Lindner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Informationen sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

This work is available as a free online version via the Current Research Information System (FIS; fis.uni-bamberg.de) of the University of Bamberg. The work - with the exception of cover, quotations and illustrations - is licensed under the CC-License CC-BY.

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über das Forschungsinformationssystem (FIS; fis.uni-bamberg.de) der Universität Bamberg erreichbar. Das Werk – ausgenommen Cover, Zitate und Abbildungen – steht unter der CC-Lizenz CC-BY.



Lizenzvertrag: Creative Commons Namensnennung 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Herstellung und Druck: docupoint Magdeburg
Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press
Umschlagbild: Colourbox

© University of Bamberg Press, Bamberg 2021
<http://www.uni-bamberg.de/ubp>

ISSN: 0948-177x
ISBN: 978-3-86309-839-1 (Druckausgabe)
eISBN: 978-3-86309-840-7 (Online-Ausgabe)
URN: urn:nbn:de:bvb:473-irb-522830
DOI: <https://doi.org/10.20378/irb-52283>



Religion zwischen Wahrheit und Ideologie

Das Ideologie- und Kritikverständnis Karl Marx' und die Methodologie der Theologie der Befreiung

Alexander Schmitt

1. Problemaufriss

Eines der zentralen Struktur- und Argumentationsprinzipien des *Kapital* von Karl Marx (1. Band 1867 publiziert) bildet der Gegensatz von ›Innen‹ und ›Außen‹, von ›Wesen‹ und ›Erscheinung‹¹ bzw. von ›stofflichem Inhalt‹ und ›gesellschaftlicher Form‹² (siehe Schema 2 auf S. 139). Der damaligen politischen Ökonomie³ wirft Marx vor, eine vorschnelle und scheinbar selbstverständliche Identifikation dieser beiden Grundmomente vorzunehmen bzw. auf der Basis der verkehrten gesellschaftlichen Praxis die tatsächlichen Verhältnisse in den ökonomischen Kategorien verkehrt darzustellen (Verkehrung) und dadurch zu verdecken. Schon zuvor hatten Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie*⁴ eine verkehrte Erscheinung tatsächlicher Verhältnisse als »Ideologie« (I.5, 135 / 3, 26) bezeichnet. Als paradigmatisches Grundmodell von Ideologie versteht Marx die Religion, auch wenn er sich ab Mitte der 1840er Jahre nicht mehr explizit

¹ Vgl. Quante 2017, 6; Amlinger 2014, 41 Fußnote 94.

² Vgl. Heinrich 2016c, 173b; Heinrich 2016b, 99b.

³ Unter der historischen Bezeichnung ›politische Ökonomie‹ wurde im 19. Jh. in England und Frankreich zum Einen die jeweilige nationale Wirtschaft (im Gegensatz zur Hauswirtschaft war diese ›politisch‹, d.h. staatsumfassend), zum Anderen die Wissenschaft von der nationalen Wirtschaft verstanden. In Deutschland fand der Begriff ›Nationalökonomie‹ Verwendung (vgl. Heinrich 2016b, 71a).

⁴ Unter *Die deutsche Ideologie* versteht man ein Konglomerat verschiedener von Marx und Engels gemeinsam zwischen Ende 1845 und Mitte 1846 verfasster Texte, die zu ihren Lebzeiten nicht mehr publiziert worden sind. Darin unternehmen Marx/Engels eine Positionsbestimmung ihres eigenen Denkens im Verhältnis zum linkshegelianischen Denken (vgl. Vieth 2016, 51b).

mit der Religion(skritik) auseinandersetzt, u.a., weil er diese mit der Feuerbach'schen Religionskritik für abgeschlossen hält. Im *Kapital* äußert sich dies schließlich darin, dass an vielen Stellen eine verkehrte Erscheinung gesellschaftlicher Verhältnisse – auch wenn höchstens sehr allgemein und eher selten von ›Ideologie‹ die Rede ist – in religiöser Begrifflichkeit thematisiert und so die Religion en passant als Inbegriff ideologischer Vorstellungen verstanden wird.⁵ So spricht Marx im Zusammenhang mit ideologischen Verkehrungen von einer »Religion des Alltagslebens« (II.15, 805 / 25, 838). In den sog. *Theorien über den Mehrwert* heißt es ähnlich:

»Die verdrehte Form, worin die wirkliche Verkehrung sich ausdrückt, findet sich natürlich reproducirt in den Vorstellungen der Agenten dieser Productionsweise. Es ist dieß eine Fictionsweise ohne Phantasie, eine Religion des Vulgären.« (II.3.4, 1453 / 26.3, 445)

Einer der zentralen religiösen Begriffe, die Marx im Diskurs um Wesen und Erscheinung bzw. stofflichen Inhalt und gesellschaftliche Form zur Artikulation dieser Verkehrung verwendet, stellt der ›Fetisch‹⁶ von Ware, Geld und Kapital dar. Im Kapitel »Der Fetischcharakter der Waare und sein Geheimniß« (II.10, 70–82 / 23, 85–98) des 1. Bandes des *Kapital* formuliert Marx dazu:

»Es ist nur das bestimmte *gesellschaftliche Verhältniß der Menschen* selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines *Verhältnisses von Dingen* annimmt. Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der *religiösen Welt* flüchten. Hier *erscheinen die Produkte des menschlichen Kopfes* als mit eigenem Leben begabte, unter einander und mit den Menschen in Verhältniß stehende *selbstständige Gestalten*. So in der *Waarenwelt* die *Produkte der menschlichen Hand*. Dieß nenne ich den *Fetischismus*, der sich an die Arbeitsprodukte anklebt, sobald sie *als Waaren* producirt werden, der also von der *Waarenproduktion* unzertrennlich ist.« (II.5, 637f. / II.10, 72 / 23, 86f.)

⁵ Vgl. Bayertz 2018, 175.

⁶ Im 19. Jh. bezeichnete der Begriff ›Fetisch‹ vor Sigmund Freud verschiedene Vorstellungen bestimmter afrikanischer Religionen, denen zufolge konkreten Gegenständen eine übernatürliche bzw. magische Qualität zugeschrieben werde. Diese Begriffsverwendung (und nicht das sich an Sigmund Freud anschließende und heute geläufige Verständnis als objektfokussierte Sexualität) rezipiert Marx bei der Analyse bestimmter entscheidender Momente von Ware, Geld und Kapital (vgl. Heinrich 2016c, 178a).

Und schließlich ist am Ende von Band 3 des *Kapital* bei der Zusammenfassung aller Mystifikations- und Fetischformen von der »trinitarischen Formel« (II.15, 789–806 / 25, 822–839) die Rede:

»Im Kapital – Profit oder noch besser Kapital – Zins, Boden – Grundrente, Arbeit – Arbeitslohn, in dieser ökonomischen Trinität als dem Zusammenhang der Bestandtheile des Werths und des Reichthums überhaupt mit seinen Quellen, ist die Mystifikation der kapitalistischen Produktionsweise, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, das unmittelbare Zusammenwachsen der stofflichen Produktionsverhältnisse mit ihrer geschichtlich-socialen Bestimmtheit vollendet: die verzauberte, verkehrte und auf den Kopf gestellte Welt, wo Monsieur le Capital und Madame la Terre als sociale Charaktere, und zugleich unmittelbar als bloße Dinge ihren Spuk treiben.« (II.15, 804 / 25, 838)

Für Marx scheint seit seinem Kontakt mit der junghegelianischen Religionskritik (v.a. Ludwig Feuerbach und Bruno Bauer) klar zu sein, dass überall dort, wo sich wesentliche Verhältnisse verkehrt darstellen und sich eine Verdeckung der wirklichen Zusammenhänge vollzieht, auch eine religiöse Begrifflichkeit bzw. Metaphorik verwendet werden könne, weil diese ebenfalls nach der gleichen ideologischen Logik funktionieren (vgl. I.5, 135f. / 3, 26f.).⁷

An diese Einsicht schließen sich drei Fragen an:

- 1) Was ist genauer unter »Ideologie« (im Marx'schen Sinne) zu verstehen? Was meint die oben angesprochene und von Marx kritisierte Identifikation bzw. Indifferenz von Wesen und Erscheinung, von stofflichem Inhalt und gesellschaftlicher Form, von Innen und Außen näherhin? (Kapitel 2)
- 2) In welchem Verhältnis stehen Ideologie und Wahrheit zueinander? (Kapitel 3)
- 3) Lassen sich solche ideologischen Mystifikationskonzepte grundlegend in religiösen Begrifflichkeiten darstellen oder lässt sich dagegen eine Form von Religion bzw. Theologie finden, die gerade nicht in eine Ideologie und damit Legitimation tatsächlicher verkehrter Verhältnisse mündet? Lässt sich also eine theologische Methode finden, die in ihrer

⁷ Daneben setzt sich Marx an zahlreichen Stellen seines Werkes auch ganz generell mit biblischen Texten auseinander bzw. verwendet biblische Texte in unterschiedlichen Funktionen, z.B. zur Illustration, argumentativen Unterstützung oder spezifischen Charakterisierung (vgl. Füssel 2019b, 55–64); siehe auch Buchbinder 1976; Dussel 1993; Miranda 1974.

Formulierung theologischer bzw. religiöser Wahrheit so verfährt, dass sie dem Anspruch von Nicht-Ideologizität gerecht wird? (Kapitel 4)

Die These dieses Aufsatzes besteht darin, in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie eine solche (*ideologie-*)*kritische Theologie praktischer und kritischer Wahrheit* identifizieren zu können, auf die die oben kurz skizzierte Gleichsetzung von einerseits Ideologie bzw. Mystifikation und andererseits Religion gerade nicht zutrifft. Damit versteht sich dieser Text zugleich als Beitrag zu einer Verhältnisbestimmung von Marx'scher Theorie und theologischer Methodologie sowie Methode. Mit Blick auf die Befreiungstheologie hat die ausführliche Thematisierung der Marx'schen Fetisch(kritik)- und Ideologie(kritik)konzepte dabei zwei Funktionen:

- *Methodologisch* kann damit eine wissenschaftstheoretische, kritische Basis dafür angeboten werden, wie Ideologie (über den Fetischbegriff) charakterisiert werden und wie die Kritik von Ideologie funktionieren kann. Die Grundüberzeugung dabei besteht darin, dass wissenschaftliche Kategorien niemals ›neutral‹ und damit niemals ›unschuldig‹ sind, weil sie schon durch ihr Kategorienformat dazu beitragen können, bestehende Verhältnisse zu verfestigen und in der Konsequenz Unterdrückung zu legitimieren.
- *Methodisch* bietet das Marx'sche Denken eine Theorie zur ideologiekritischen Analyse ökonomischer Strukturen an, die auch für die Formulierung theologischer Theorie (und v.a. der Christologie) intrinsisch relevant ist. Zur befreiungstheologischen Bestimmung der Frage, wer oder was ein*e Arme*r ist, bedarf es *auch* einer ideologiekritischen, ökonomischen Theorie, die selbst wiederum im klassischen Sinn nicht-theologisch ist.

Der Argumentationsgang folgt bewusst nicht explizit der Religionskritik des frühen Marx, sondern führt über den roten Faden seiner Ideologiekritik bis zum *Kapital*, weil ich die Marx'sche Religionskritik als Sonderfall seiner frühen expliziten Ideologiekritik verstehe.

Dazu soll zunächst geklärt werden, wo bzw. inwiefern Marx in seinem Werk ›Ideologiekritik‹ betreibt. Näher untersucht werden sollen in diesem Zusammenhang *Die Deutsche Ideologie* und *Das Kapital*. Bei der Thematisierung des letztgenannten Textes wird analysiert, wie Marx generell seine »Kritik der politischen Ökonomie« *als Kritik* konzeptioniert und

welchem argumentativen Schema seine implizit ideologiekritische Argumentation in Bezug auf Wesen und Erscheinung folgt. Die Durchführung dieser Kritik wird dabei besonders an Marx' Ausführungen zum Warenfetisch, aber auch an den übrigen Fetischformen, über die Mystifikationen bis zur trinitarischen Formel dargestellt. Die argumentative Schnittstelle zur Thematisierung der Religion in diesem Zusammenhang bildet eine relationale Verhältnisbestimmung von Ideologie(-kritik) und Wahrheit. Auf der Basis dieser Grundüberlegung können zum Einen wissenschaftstheoretische und methodologische Konsequenzen für die Theologie im Allgemeinen gezogen werden, zum Anderen die Theologie der Befreiung als ideologiekritische Theologie praktischer und kritischer Wahrheit im Besonderen verstanden werden.

2. Ideologiebegriff und -kritik bei Marx

Zunächst soll nun das, was in der Einleitung kurz zu Ideologie und ihrer Kritik bei Marx angesprochen worden ist, näher ausgeführt werden. Explizit (wenn auch nicht einheitlich) thematisiert Marx Ideologie(-kritik) nur in der *Deutschen Ideologie* (zusammen mit Engels) und seinen frühen religionskritischen Schriften. Im *Kapital* selbst findet sich lediglich ein impliziter Ideologiebegriff mit seiner Kritik, und zwar im Zusammenhang mit bestimmten Formen verkehrten Bewusstseins (v.a. Fetisch, Mystifikationen, trinitarische Formel). Werkdiachron nimmt einerseits die Bedeutung des Ideologiebegriffs in Marx' Texten ab, andererseits vollzieht sich eine »Erweiterung des Begriffsumfangs«⁸ über Ideologien als bloße Formen verkehrten Bewusstseins hinaus. Die Tatsache, dass sich insgesamt kein einheitlicher Ideologiebegriff rekonstruieren lässt, hat in der Rezeptionsgeschichte der Marx'schen Texte zur Entstehung unterschiedlicher ideologietheoretischer Schulen geführt, auf die im Rahmen dieses Aufsatzes nicht näher eingegangen wird. Als »direkte Negation der Ideologie«⁹ bildet die Wahrheit Ausgangs- und Zielpunkt jedes ideologietheoretischen Denkens. Gerade in dieser Bestimmung sieht Carolin Amlinger das gemeinsame Moment aller unterschiedlicher, sich an Marx anschließender ideo-

⁸ Bayertz 2018, 175.

⁹ Amlinger 2014, 13.

logietheoretischer Schulen.¹⁰ Der Zusammenhang zwischen Ideologie und Wahrheit soll in Kapitel 3 näher analysiert werden.

Gerade weil Marx in seinen Schriften keine einheitliche Theorie vorgelegt hat und er sich in seinen späteren Texten auch nur implizit auf Ideologien bezieht, sollen im Folgenden zunächst allgemeine materiale und formale Aspekte der Marx'schen Ideologieverständnisse dargestellt werden. Anschließend soll auf die Bedeutungsverschiebungen zwischen *Deutscher Ideologie* und *Kapital* eingegangen werden.

2.1. Allgemeine materiale und formale Aspekte

Trotz dieser unsystematischen Begriffsverwendung und der deutlichen Abnahme der Bedeutung, die Marx dem Ideologiebegriff werkdiachron zuweist, lassen sich ein paar grundlegende Konzepte angeben, die der Verwendung seines Ideologiebegriffs prinzipiell und allgemein (im Bewusstsein der jeweils ganz unterschiedlichen Konnotationen) zugrunde liegen. Als *materiale* (und wert-/kritikfreie) Bestimmung von ›Ideologie‹ nach Marx lässt sich Folgendes grundsätzlich angeben:

»Als Ideologie wird die Menge an Überzeugungen, Einstellungen, Selbstbeschreibungen und Bedürfniskonzeptionen bezeichnet, die das individuelle und kollektive Handeln einer Gesellschaft oder einzelner sozialer Gruppen beeinflussen, sowie die kategorialen Formen, in denen gedacht und gehandelt wird.«¹¹

Neben diesen materialen sind für unsere Fragestellung jedoch besonders die *formalen* Aspekte des Marx'schen Ideologiebegriffs, an denen die Kritik ansetzt, relevant. Nachfolgend werden vier formale Aspekte überblicksartig angeführt.¹² An diese als Prämissen der Argumentation fungierenden Aspekte schließen sich einige für das Marx'sche Denken zentrale Konsequenzen an:

¹⁰ Vgl. Amlinger 2014, 10–13.17; Bayertz 2018, 175; siehe ausführlicher zu den unterschiedlichen marxistischen Ideologietraditionen: Amlinger 2014, 53–157; Stahl 2016, 248a–250b.

¹¹ Stahl 2016, 239a.

¹² Vgl. zum Folgenden ebd., 239a–243a; ähnliche Grundaspekte nennt auch Bayertz 2018, 176; Die verschiedenen möglichen Weisen der ›Falschheit‹ einer ideologischen Überzeugung, die Stahl 2016, 245b anführt, können in etwa den Prämissen 1–4 zugeordnet werden und müssen daher hier nicht separat aufgeführt werden.

- 1) **Prämisse (1. Ideologie-Ebene):** Ideologien als falsche Überzeugungen bzw. Bewusstseinsformen erster Ordnung bestimmen sich auf der Basis von sachlicher ›Falschheit‹, Irrationalität bzw. Unangemessenheit *formaler oder inhaltlicher Bewusstseinsmomente bzw. deren Ursprung*. Eine Überzeugung ist demnach dann ideologisch, wenn ihr Inhalt sachlich falsch bzw. den wirklichen Verhältnissen nicht angemessen ist. Diese Falschheit kann
- a) einerseits daraus resultieren, dass die Bewusstseinsmomente falsche, irrationale bzw. unangemessene Ausdrucksweisen der Wirklichkeit als »kognitive[] Fehler«¹³ darstellen.
 - b) Falsch kann eine Überzeugung andererseits auch dann sein, wenn sie zwar die wirklichen Verhältnisse korrekt ausdrückt, aber die Verhältnisse, auf denen die Überzeugung beruht, selbst schon ›verkehrt‹ sind (wie dies Marx im *Kapital* für die kapitalistische Gesellschaftsformation postuliert), wie das Zitat aus den *Theorien über den Mehrwert* bereits beschreibt:

»Die verdrehte Form, worin die wirkliche Verkehrung sich ausdrückt, findet sich natürlich reproducirt in den Vorstellungen der Agenten dieser Productionsweise. Es ist dieß eine Fictionsweise ohne Phantasie, eine Religion des Vulgären.« (II.3.4, 1453 / 26.3, 445)
- 2) **Prämisse (2. Ideologie-Ebene):** Ideologien als falsche Überzeugungen bzw. Bewusstseinsformen zweiter Ordnung bestimmen sich auf der Basis von Falschheit bzw. Unangemessenheit *des Status, Selbstverständnisses bzw. Anspruchs* von Überzeugungen. Eine Überzeugung ist demnach dann ideologisch, wenn ihre Form bzw. ihr Inhalt als Ausdruck zwar sachlich richtig bzw. angemessen sein mag – die Ideologizität also nicht im falschen Ausdruck der Verhältnisse liegt –, mit den Überzeugungen jedoch die falsche Vorstellung verbunden ist,
- a) nicht ein Moment eines geschichtlichen Prozesses bzw. nicht ein Element eines konkreten historischen Kontextes zu sein,
 - b) den Anspruch erheben zu können, soziale Phänomene und Verhältnisses selbstständig erklären zu können und damit unabhängige begründete Überzeugungen zu sein bzw. als »autark oder als autark

¹³ Stahl 2016, 245b.

wirksam«¹⁴ verstanden zu werden (obwohl sie vielmehr umgekehrt selbst Ausdruck sozialer Verhältnisse sind, siehe Prämisse 3), und

- c) (trotz ihrer Partikularität) epistemisch universal bzw. universal gültig zu sein.¹⁵

Damit findet eine Verselbständigung der Bewusstseinsinhalte im Bewusstsein und eine Ablösung des Bewusstseins von den tatsächlichen Verhältnissen statt.

- 3) **Prämisse:** Ideologien stellen nicht einfach falsche kognitive Überzeugungen und nicht zwingend bewusste Manipulationen dar, sondern basieren auf konkreten sozialen Verhältnissen (also auf der Praxis) und ergeben sich notwendig bzw. automatisch aus diesen.
- 4) **Prämisse:** Ideologien besitzen konkrete Funktionen (z.B. die Legitimation von Herrschaft und Macht) sowie Auswirkungen (z.B. die Reproduktion gesellschaftlicher Verhältnisse). Besonders Marx' Charakterisierung der Vulgäroökonomie tendiert zu diesem Aspekt.
- 5) **Konklusion** (aus 1 + 3): Kritik an Ideologien kann nicht als »rein epistemische Aktivität«¹⁶ – also nicht einfach als Kritik an falschen bzw. unangemessen kognitiven Überzeugungen – konzipiert sein, sondern muss konkret-praktische Veränderungen der sozialen Verhältnisse beinhalten. Marx' Ideologiebegriff zielt ja gerade nicht darauf ab, falsche Vorstellungen einfach als »soziale[s] Wunschdenken einer Klasse«¹⁷ zu charakterisieren, die schlichtweg entweder über ihre falschen Vorstellungen aufgeklärt werden müssten oder gegen deren bewusstes manipulatives Denken lediglich zu kämpfen wäre.
- 6) **Konklusion** (aus 4 + 5): Ideologiekritik schließt damit besonders auch eine Kritik an den die sozialen Verhältnisse stützenden und von den Ideologien legitimiert werdenden Institutionen und Praktiken ein.
- 7) **Konklusion** (aus 2): Überzeugungen können in Bezug auf tatsächliche soziale Verhältnisse angemessene, d.h. sachlich richtige Überzeugungen sein (1. Ideologie-Ebene). Selbst dann muss Ideologiekritik den

¹⁴ Stahl 2016, 241a.

¹⁵ Eine befreiungsethische Variante der Ideologiekritik an diesem Typus bzw. Aspekt von Ideologie findet sich bei Dussel 1985b sowie Dussel 1988a, 77–86.

¹⁶ Stahl 2016, 241a.

¹⁷ Ebd., 243a.

Status, (Geltungs-)Anspruch bzw. das Selbstverständnis solcher Überzeugungen (2. Ideologie-Ebene) kritisch hinterfragen.

Zwei Aspekte sollen an dieser Stelle noch ergänzend hinzugefügt werden, um die Problematik des Ideologiediskurses bei Marx nicht zu verkennen: (1) Besonders das Vorwort von *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft* (1859) suggeriert einen funktionalen Ideologiebegriff, dem zufolge sich die jeweilige Ideologie einer bestimmten Gesellschaftsformation danach richtet bzw. auswählt, für welche gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse sie zu deren Stabilisierung und Legitimierung besser geeignet ist. Es bestehen im Forschungsdiskurs unterschiedliche Auffassungen darüber, was mit dieser Funktionalität von Ideologien gemeint ist. (2) Die starke Betonung der gesellschaftspraktischen Einbettung von Ideologien wirft die grundsätzliche Frage auf, ob und inwiefern Marx' eigener Standpunkt überhaupt nicht-ideologisch sein könne. Denn auch Marx' Denken ist Teil einer sozialen Praxis, die selbst wiederum seinem (wenn auch kritischen) Denken automatisch zugrunde liegt und es bestimmt (siehe auch Kapitel 3.2.).¹⁸

2.2. Ideologie(-kritik) in der *Deutschen Ideologie*

In der *Deutschen Ideologie* vollziehen Marx/Engels eine Kritik der junghegelianischen Philosophie, deren ideologisches Moment sie in der Trennung von Bewusstsein (Subjekt) und gesellschaftlichen Verhältnissen (Objekt) und damit in der »Naturalisierung und Universalisierung von Ideen«¹⁹ identifizieren. Der Text weist nach Titus Stahl drei große Ideologie-(Teil-)Modelle auf, von denen hier besonders das *Camera-obscura*-Modell thematisiert werden soll. Alle drei stellen jeweils Varianten des »Reflexionsmodells«²⁰ dar, dem zufolge das Ideologische an ideologischen Vorstellungen auf der 2. Ideologie-Ebene zu verorten ist, d.h. zwar als angemessener Ausdruck, aber inadäquate Reflexion der Bewusstseinsinhalte zu verstehen ist. Dadurch wird die Rolle, die die sozialen materiellen Lebensgrundlagen bei der Entstehung von Bewusstseinsinhalten spielen,

¹⁸ Vgl. ebd., 244b–246a.

¹⁹ Amlinger 2014, 24.

²⁰ Stahl 2016, 243a.

sowie »die praktische Hervorbringung der Ideen durch die Subjekte«²¹ verdeckt bzw. geleugnet, auch wenn sie deren adäquaten Ausdruck darstellen. Die ideologische Verkehrung wird hierbei als Prozess beschrieben, der v.a. im Bewusstsein bzw. durch die Aktivität des Subjekts auf der Basis der tatsächlichen Verhältnisse stattfindet.²²

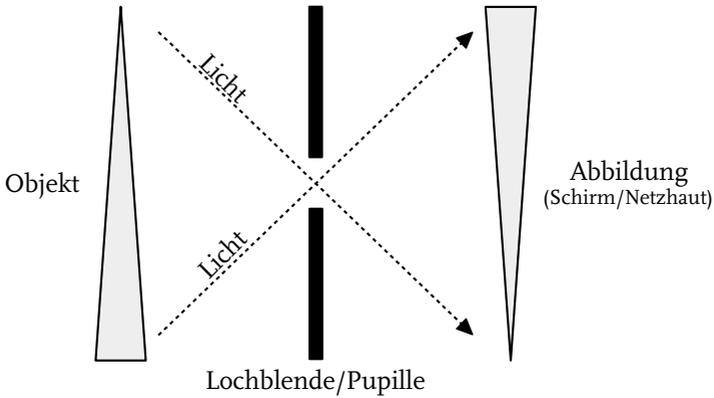
2.2.1. Ausdruck und Reflexion gesellschaftlicher Verhältnisse (Camera-obscura-Modell)

Marx/Engels beziehen den Ideologiebegriff (neben der Religion) besonders auf die Religionskritik der Junghegelianer, deren Denken sie als ideologisches Bewusstsein charakterisieren: Das ideologische Denken der Junghegelianer versteht Bewusstseinsinhalte nur als kognitive Beziehung der Menschen zur Welt und negiert die für die Bildung dieser Inhalte konstitutive Funktion, die den sozialen materiellen Verhältnissen dabei zukommt. Für Marx/Engels stellen solche Bewusstseinsinhalte jedoch vielmehr den Ausdruck der sozialen Umstände dar. Diese Inhalte bilden »nothwendige Sublimate ihres materiellen, empirisch konstairbaren, & an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses« (I.5, 136 / 3, 26) sowie den »direkte[n] Ausfluß ihres materiellen Verhaltens« (I.5, 135 / 3, 26). Ideologisches Denken dagegen erhebt den Anspruch explanatorischer Selbstständigkeit seiner Inhalte in Bezug auf die sozialen Verhältnisse (2. Ideologie-Ebene, Prämisse 2b), d.h. in der Ideologie wird implizit angenommen und der Anspruch erhoben, die Bewusstseinsinhalte haben umgekehrt für die soziale Realität erklärenden Charakter und sind insofern von diesen in ihrer Existenz unabhängig: Erkennendes Subjekt und Wirklichkeits-Objekt werden in der Ideologie unzulässig getrennt. Für Marx/Engels erklären jedoch gerade nicht die Bewusstseinsinhalte die sozialen Verhältnisse, sondern die sozialen Verhältnisse bilden die konstitutive Verstehensgrundlage sowohl für die Inhalte des Bewusstseins als auch für das ideologische Postulat der explanatorischen Selbstständigkeit und Autarkie.²³ Aus einem sozialen Verhältnis der Herrschaft

²¹ Amlinger 2014, 27.

²² Vgl. ebd., 17f.27.

²³ Dass Marx/Engels andererseits aber auch Rückwirkungen des Bewusstseins auf die gesellschaftliche Praxis annehmen (siehe näher Teilmodell 3), wird von der Marx-Forschung unterschiedlich bewertet, zum Einen als Hinweis auf fehlende Konsis-



Schema 1: Prinzip einer ›Camera obscura‹

resultiert nach Marx/Engels auf einer zweiten Ebene automatisch eine »Herrschaft der Gedanken« (I.5, 3 / 3, 13), eine »Hypostasierung der Ideen«²⁴ und eine »idealistische[] Superstruktur« (I.5, 115a / 3, 36). Dass eine Gesellschaft also in dieser spezifischen Gesellschaftsformation vorliegt, begründet die ideologische Verkehrung bzw. ›Ideologizität‹ der Bewusstseinsinhalte dieser Gesellschaft. Amlinger spricht hierbei von einem »epistemologisch-genetischen Ideologiebegriff«²⁵. Die berühmte Metapher von der »Camera obscura« als Bild für das menschliche Auge (siehe Schema 1) veranschaulicht dies:

»Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen u. ihre Verhältnisse, wie in einer Camera obscura, auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebenso sehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen.« (I.5, 135 / 3, 26)

Die bestimmte physiologische Verfasstheit des menschlichen Auges ist nicht nur Grundvoraussetzung für das adäquate Sehen, sondern bedingt zugleich die Verkehrung des Bildes auf der Netzhaut. Problematisch und ideologisch wird dieses Bild dann, wenn das dieses Bild wahrnehmende

tenz bzw. Uneinheitlichkeit, zum Anderen als Hinweis auf ein Wechselverhältnis zwischen Bewusstsein und Praxis.

²⁴ Amlinger 2014, 19.

²⁵ Ebd., 32.

und reflektierende Bewusstsein davon ausgeht, die Verkehrung des Bildes sei kein Resultat der physiologischen Beschaffenheit des Auges, sondern die wahrgenommene Wirklichkeit könne umgekehrt gerade durch das ›verdrehte‹ Bild im Bewusstsein erklärt werden. Das Bild stellt damit einen adäquaten Ausdruck der realen Verhältnisse (des vom Objekt kommenden Lichtes, der physiologischen Beschaffenheit des Auges usw.) dar, das ideologische Bewusstsein reflektiert es jedoch falsch, da und insofern es die Konstitutionsrelation explanatorisch invertiert und sich das Bewusstseinsbild verselbstständigt.²⁶

»Von diesem Augenblicke an kann sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen – von diesem Augenblicke an ist das Bewußtsein im Stande, sich von der Welt zu emanzipiren & zur Bildung der ›reinen‹ Theorie, Theologie Philosophie Moral &c überzugehen.« (I.5, 31a / 3, 31)

Ideologiekritik kann damit immer nur praktische Kritik an den sozialen, diese Bewusstseinsinhalte konstituierenden Verhältnissen sein. Jede rein theoretische Kritik würde die konstitutive Rolle der gesellschaftlichen Verhältnisse ignorieren und bliebe selbst einem ideologischen Bewusstsein verhaftet, weshalb Marx schon in der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* konstatiert: »Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen [...]« (I.2, 177 / 1, 385) und in den *Thesen über Feuerbach* programmatisch gegen die Junghegelianer resümiert: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretirt*, es kömmt drauf an sie zu *verändern*.« (IV.3, 21 / 3, 7) In dieser Logik formulieren Marx/Engels auch in der *Deutschen Ideologie*:

»Sie [scil. die materialistische Geschichtsauffassung] hat in jeder Periode nicht, wie die idealistische Geschichtsanschauung [scil. die Philosophie der Junghegelianer], nach einer Kategorie zu suchen, sondern bleibt fortwährend auf dem wirklichen Geschichtsboden stehen, erklärt nicht die Praxis aus der Idee, erklärt die Ideenformationen aus der materiellen Praxis, & kommt demgemäß auch zu dem Resultat, daß alle Formen & Produkte des Bewußtseins nicht durch geistige Kritik, durch Auflösung ins ›Selbstbewußtsein‹ oder Verwandlung in ›Spuk‹, ›Gespenster‹, ›Sparren‹ &c sondern nur durch den praktischen Umsturz der realen gesellschaftlichen Verhältnisse aus denen diese idealistischen Flausen hervorgegangen sind, aufgelöst werden können – daß nicht die Kritik, sondern die Revolution die

²⁶ Vgl. Stahl 2016, 241a–242a; Amlinger 2014, 18f.

treibende Kraft der Geschichte auch der Religion, Philosophie & sonstigen Theorien ist.«(I.5, 45a.46a / 3, 38)

Die ideologische »Herrschaft der Gedanken« erkennen Marx/Engels nicht nur in der Religionskritik der Junghegelianer, sondern auch in der Religion. Die Marx'sche Religionskritik ist vor dem Hintergrund seiner umfassenderen Ideologiekritik als spezifisch religiöse Ideologiekritik aufzufassen. Insofern ist der Marx'sche Satz aus der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* »die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik« (I.2, 170 / 1, 378) als Kritik an Religion im Sinne der Ideologiekritik zu verstehen. Religion stellt damit als »die allgemeine Theorie dieser Welt« (I.2, 170 / 1, 378) das »verkehrte[] Weltbewußtsein« (I.2, 170 / 1, 378) schlechthin dar. Im Sinne der Marx'schen Ideologiekritik verwandelt sich Religionskritik damit automatisch in eine Kritik an den sozialen Verhältnissen.²⁷

»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*.« (I.2, 171 / 1, 379)

An dieser Stelle kehrt im Zusammenhang mit Marx' Ideologiebegriff sowie -kritik die einleitende Frage nach der Legitimität einer Identifikation von ideologischem mit religiösem Denken wieder.

2.2.2. Ideologie als Resultat der Arbeitsteilung

Was Stahl als zweites Teilmodell des Reflexionsmodells der *Deutschen Ideologie* vorstellt, thematisiert den Begründungszusammenhang für die Entstehung ideologischen Denkens auf der Basis der wirklichen sozialen Verhältnisse. Warum also sorgt ein bestimmtes gesellschaftliches Verhältnis dafür, dass sich Bewusstseinsinhalte als ideologische herausbilden? Marx/Engels charakterisieren die Entstehung von Ideologie als Resultat einer historisch bestimmten Form der Arbeitsteilung, nämlich der »Teilung der materiellen & geistigen Arbeit« (I.5, 31a / 3, 31), setzen also bei der Arbeitsteilung »verschiedene herrschaftstheoretische Implikationen«²⁸ voraus. Der aus dieser fortschreitenden und spezifischen Arbeitsteilung entstehende Klassengegensatz resultiert letztlich in einer Ent-

²⁷ Vgl. Amlinger 2014, 19f.

²⁸ Ebd., 29.

fremdung der Individuen, die als »fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen woher & wohin, die sie also nicht mehr beherrschen können« (I.5, 37a / 3, 34), auf sie wirkt. Aus dem »*Ineinandergreifen von Klassen- und Gedankenherrschaft*«²⁹ formieren und verselbstständigen sich die Bewusstseinsinhalte als ideologische. Dadurch erst können sie sich als von den gesellschaftlichen Verhältnissen unabhängige Vorstellungen missverstehen (2. Ideologie-Ebene, Prämisse 2b).³⁰

2.2.3. Ideologie als Ausdruck der Interessen gesellschaftlicher Klassen

Dem dritten Modell bei Stahl zufolge wird dieser Prozess (in Anschluss an das zweite Modell) durch die Herrschafts- bzw. Überlebensinteressen der jeweiligen gesellschaftlichen Klassen ermöglicht. Das Grundmotiv der sich hierbei vollziehenden Ideologisierung besteht in der bewusstmäßigen Universalisierung partikularer Interessen (2. Ideologie-Ordnung, Prämisse 2c).

»Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d.h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht. Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion [...].« (I.5, 60a / 3, 46)

Der Unterschied dieses »*relational-funktionale[n]* Ideologiebegriff[s]«³¹ zu den bisherigen Teilmodellen besteht darin, dass hier die Reflexion von jeder sozialen Klasse in anderer Weise durchgeführt wird und nicht nur auf den sozialen Verhältnissen basiert, sondern auch durch deren jeweilige Interessen bestimmt ist und insofern (in relativer Opposition zu den anderen beiden Teilmodellen) die sozialen Verhältnisse in gewisser Weise doch aus den ideologischen Bewusstseinsinhalten heraus erklärt werden können.³²

»Jede neue Klasse nämlich, die sich an die Stelle einer vor ihr herrschenden setzt, ist genötigt, schon um ihren Zweck durchzuführen, ihr Interesse als das gemeinschaftliche Interesse aller Mitglieder der Gesellschaft darzustellen, d.h. ideell

²⁹ Amlinger 2014, 29.

³⁰ Vgl. Stahl 2016, 242a–b; Amlinger 2014, 28f.

³¹ Amlinger 2014, 32.

³² Vgl. Stahl 2016, 242b–243b; Amlinger 2014, 29–32.

ausgedrückt: ihren Gedanken die Form der Allgemeinheit zu geben, sie als die einzig vernünftigen, allgemein gültigen darzustellen.« (I.5, 62a–63a / 3, 47)

2.3. Ideologiekritik im *Kapital*

Bevor der Ideologiebegriff und die Ideologiekritik im *Kapital* thematisiert werden, soll dargestellt werden, inwiefern Marx' Projekt einer »Kritik der politischen Ökonomie«, das er mit *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (verfasst 1857/58) entwurfshaft auszuformulieren beginnt und das mit *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (Band 1 veröffentlicht 1867, Bände 2 und 3 posthum von Friedrich Engels ediert und 1885 sowie 1894 publiziert) zu einem unvollendeten Abschluss gelangt, als *Kritik* konzipiert ist.

Marx verfolgt mit dem *Kapital* als »wissenschaftliche[m] System zum Verständnis des Komplexes von Wirtschaft, Gesellschaft und Politik in der kapitalistischen Gesellschaftsformation«³³ das Ziel, »das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen« (II.5, 13 / II.10, 9 / 23, 15f.), weil er davon ausgeht, dass »die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei« (II.2, 100 / 13, 8). Als »Ideologiekritik der Ökonomie als Wissenschaft«³⁴ mit dem »Anspruch einer kritischen Gesellschaftstheorie«³⁵ vollzieht Marx dabei eine »Analyse der Bedingungen der Möglichkeit ökonomischer Theorie«³⁶ sowie eine

»Rekonstruktion des ökonomischen Kategoriengebäudes unter der Annahme, dass es sich hierbei um ein »notwendig falsches Bewusstsein« handelt, dessen genaue Betrachtung aber dazu führen kann, die Illusion zu überwinden und die Kerngestalt der realen Verhältnisse zu enthüllen«³⁷.

2.3.1. Projekt einer *Kritik der politischen Ökonomie*

Der weltanschauliche Marxismus unterscheidet in seinem Verständnis der Marx'schen Ökonomietheorie nicht grundlegend zwischen der klassi-

³³ Altvater 2015, 13.

³⁴ Sieferle 2011, 53.

³⁵ Rohbeck 2006, 21.

³⁶ Ebd.

³⁷ Sieferle 2011, 54.

schen und der Marx'schen Arbeitswerttheorie. Dem Marxismus zufolge bestimme Marx den Warenwert wie die ökonomische Klassik über die zur Warenproduktion notwendige Arbeitszeit, gehe aber insofern über die klassische Theorie hinaus, als er in seine Theorie die Exploitation der Arbeitskraft sowie die kapitalistische Krisenanfälligkeit implementiere. Der Unterschied zwischen beiden Theorien bestünde damit nicht in den grundlegenden ökonomischen *Kategorien*, sondern nur in den Resultaten und Konsequenzen aus seiner Theorie. Auch die moderne Volkswirtschaftslehre zählt Marx prinzipiell zu den Vertretern der Klassik und schreibt seiner Theorie zu, lediglich zu anderen Ergebnisse als Adam Smith und David Ricardo zu gelangen. Mit der Ablehnung der Klassik durch die moderne Ökonomie wird in der Folge zugleich auch die Marx'sche Theorie abgelehnt.³⁸

Dem Untertitel des *Kapital* »Kritik der politischen Ökonomie« lässt sich jedoch entnehmen, dass es Marx nicht um einen alternativen Entwurf zur damals gängigen politischen Ökonomie, sondern um deren Kritik ging. Bestünde seine Intention dabei lediglich in einer Kritik verschiedener Theorien oder Positionen, unterschiede sich sein Vorhaben nicht grundlegend von neuen Theorien im Allgemeinen und anderen bzw. neuen politischen Ökonomien im Besonderen. Seine Intention besteht aber vielmehr in einem umfassenden Sinn in einer *Fundamentalkritik am Gesamtkonzept der politischen Ökonomie*, d.h. an ihren »kategorialen Voraussetzungen«³⁹ bzw. ihrem »theoretischen Feld«⁴⁰, also insgesamt in der »Revolutionierung einer Wissenschaft« (III.12, 297 / 30, 640). Damit kommt er nicht nur zu anderen Resultaten als die bürgerliche Ökonomie, sondern stellt vielmehr deren begriffliche Vorannahmen grundsätzlich in Frage.⁴¹

Diesen kritischen Anspruch einer solchen »wissenschaftlichen Revolution«⁴², den Marx bereits mit der Arbeit am »6-Bücher-Plan« programmatisch vor Augen hat, beschreibt er in einem Brief an Ferdinand Lassalle vom 22.02.1858 folgendermaßen:

»Die Arbeit, um die es sich zunächst handelt, ist *Kritik der Ökonom. Kategorien*, od., if you like, das System der bürgerlichen Oekonomie kritisch dargestellt. Es ist

³⁸ Vgl. Heinrich 2005, 30f.

³⁹ Heinrich 2005, 31.

⁴⁰ Heinrich 2017, 82.

⁴¹ Vgl. Heinrich 2005, 31.

⁴² Heinrich 2017, 310.

zugleich Darstellung des Systems u. durch die Darstellung Kritik desselben.« (III.9, 72 / 29, 550)

Zu dieser von Marx nicht weiter kommentierten und daher nicht eindeutigen Äußerung lässt sich Michael Heinrich zufolge lediglich eine Minimalaussage treffen, die ich folgendermaßen formalisiere:⁴³

- 1) **Prämisse:** Marx hat keine Kritik mit Hilfe eines externen Kriteriums im Sinn. Vielmehr soll die Kritik über die Darstellung der ökonomischen Kategorien selbst durchgeführt werden.
- 2) **Prämisse:** Auch andere Ökonomen (z.B. Smith, Ricardo) stellen die ökonomischen Kategorien dar, ohne dass dies zwangsläufig in deren Kritik mündet.
- 3) **Konklusion** (aus 1 + 2): Um also die Kritik der ökonomischen Kategorien aus ihrer Darstellung zu entwickeln, muss Marx im Vergleich zu den übrigen Ökonomen eine andere Darstellungsweise erarbeiten. Diese neue Darstellungsweise muss also zeigen, dass die Kategorien der klassischen bürgerlichen Ökonomie zur Darstellung und Analyse ihres Materialobjekts nicht nur einfach inhaltlich oder partiell, sondern *formal notwendig* unqualifiziert sind. Für Marx besteht das Problem der bürgerlichen ökonomischen Kategorien bereits in ihrer Form *als Kategorie* selbst und nicht erst in ihrer materialen Bestimmung.

»Marx will keinen Kritizismus, der sich einem Positivismus gegenüberlagert. Er strengt vielmehr eine paradigmatische Verknüpfung von Kritik und positiver Wissenschaft an.«⁴⁴

Dieser Ansatz ist insofern neu, als die damalige ökonomische Auseinandersetzung nur inhaltliche, nicht aber formale, d.h. auf ihre Voraussetzungen reflektierende Grundbestimmungen ihrer ökonomischen Kategorien zum Diskursgegenstand hatte.⁴⁵ Dieses Problem erläutert Marx (hier: exemplarisch für die Wertbestimmung) folgendermaßen (wobei bereits die erwähnte Frage nach der Identifizierung von Wesen und Erscheinung, gesellschaftlicher Form und stofflichem Inhalt, auf die noch näher eingegangen wird, angesprochen wird):

⁴³ Vgl. Heinrich 2016b, 83a.

⁴⁴ Haug 1993, 153.

⁴⁵ Vgl. Heinrich 2005, 74.

»Die politische Oekonomie hat nun zwar, wenn auch unvollkommen, Werth und Werthgröße analysirt und den in diesen Formen versteckten Inhalt entdeckt. Sie hat niemals auch nur die Frage gestellt, warum dieser Inhalt jene Form annimmt, warum sich also die Arbeit im Werth und das Maß der Arbeit durch ihre Zeitdauer in der Werthgröße des Arbeitsprodukts darstellt? Formeln, denen es auf der Stirn geschrieben steht, daß sie einer Gesellschaftsformation angehören, worin der Produktionsproceß die Menschen, der Mensch noch nicht den Produktionsproceß bemeistert, gelten ihrem bürgerlichen Bewußtsein für eben so selbstverständliche Naturnothwendigkeit als die produktive Arbeit selbst.« (II.10, 79f. / 23, 94–96)

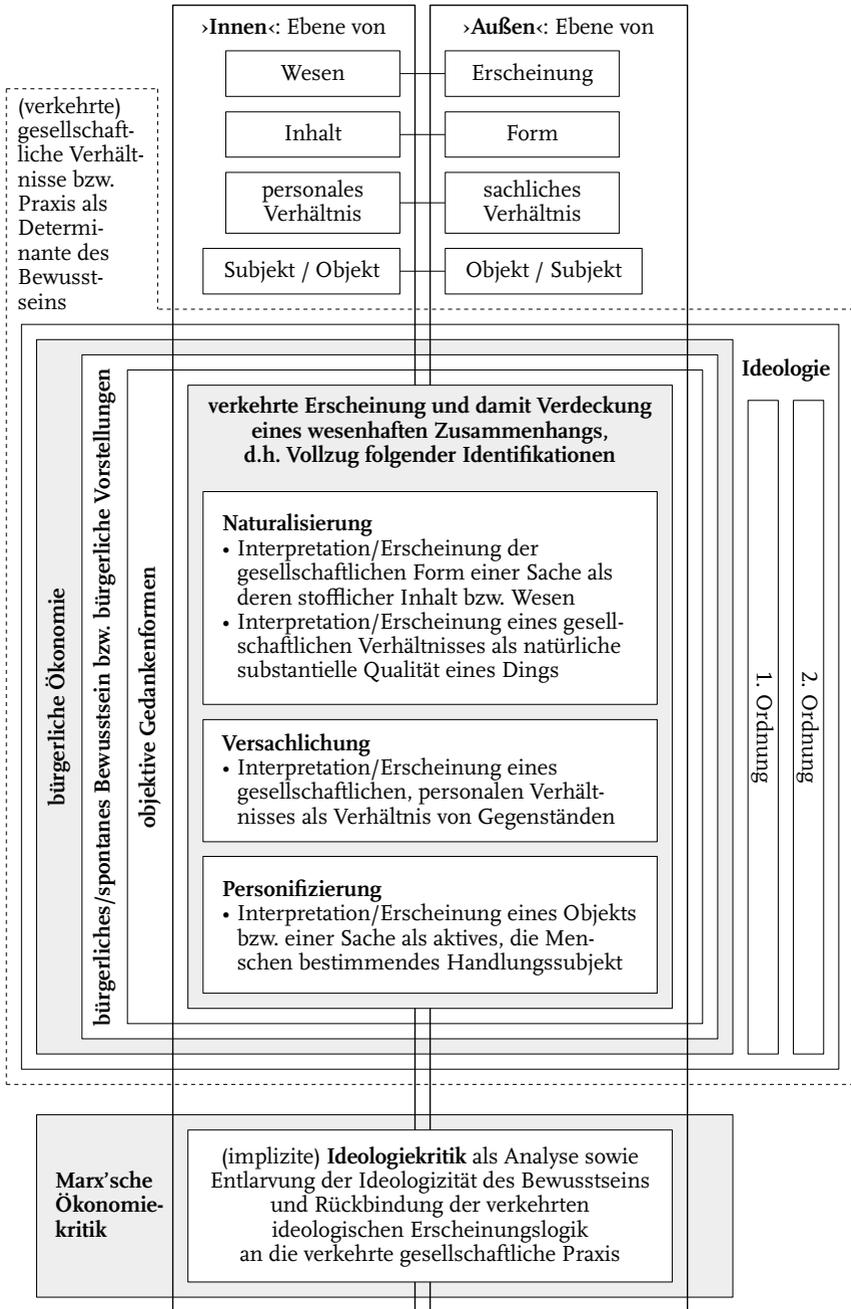
Hier klingt an, was bereits im Zusammenhang mit der 2. Ideologie-Ebene angesprochen worden ist: Erfolgt keine Reflexion auf die formalen (d.h. auf das Kategorienformat bzw. die Kategorienform bezogenen) Voraussetzungen einer Kategorie (hier: Wertkategorie), kann sich das Bewusstsein automatisch über den Geltungsbereich seiner Überzeugung täuschen – auch wenn diese adäquater Ausdruck der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse sein mögen – und der Meinung sein, die Kategorie besitze universalen Anspruch sowie Geltung und sei nicht einfach nur Ausdruck der gesellschaftlichen Verhältnisse der jeweiligen historischen ökonomischen Gesellschaftsformation.

2.3.2. Implizite Ideologiekritik

Die folgenden Überlegungen zu Ideologiebegriff und Ideologiekritik im *Kapital* sind in Schema 2 systematisch veranschaulicht.⁴⁶

Auch wenn Marx im *Kapital* nicht explizit ideologiekritisch argumentiert und den Begriff ›Ideologie‹ bzw. ›ideologisch‹ kaum und dann eher unspezifisch verwendet, lässt sich dort eine implizite Ideologiekritik ausfindig machen. Während in der *Deutschen Ideologie* die Verkehrung noch im

⁴⁶ Ich danke Michael Heinrich ganz herzlich für hilfreiche Hinweise zur Schematisierung.



Schema 2: Wirklichkeitsbezug und implizite Ideologiekritik im »Kapital«

Bewusstsein verortet ist und das ideologische Moment in einer »falsche[n] Spiegelung der an sich wahren Verhältnisse«⁴⁷ besteht, geht Marx im *Kapital* v.a. von dem Grundgedanken aus, dass ein falsches Bewusstsein notwendigerweise aus einer verkehrten praktischen Wirklichkeit resultiert (1. Ideologie-Ebene, Prämisse 1b) – hier sind also primär die gesellschaftlichen Verhältnisse mit ihrer Praxis verkehrt verfasst. Lokalisiert wird die Verkehrung also nicht mehr im Bewusstsein selbst, sondern in den sozialen Relationen, im gesellschaftlichen Verhältnis der Produzenten.⁴⁸ Weil sich nun im Zuge der Verkehrung *objektiv* verkehrte gesellschaftliche Verhältnisse im *subjektiven* Bewusstsein adäquat (d.h. im *korrekten Ausdruck als verkehrte Bewusstseinsinhalte*) aufgrund der verkehrten Verfasstheit der gesellschaftlichen Verhältnisse (und nicht ›in verkehrter Weise‹, also im *verkehrten Ausdruck* der gesellschaftlichen Verhältnisse, wie noch in der *Deutschen Ideologie*) darstellen bzw. ausdrücken, bildet sich eine »Einheit von Subjekt und Objekt« und die Bewusstseinsformen stellen sich als »objective Gedankenformen« (II.10, 75 / 23, 90) dar – es entsteht ein »gegenständliche[r] Schein« (II.5, 50 / II.10, 80f. / 23, 97), ein »falsche[r] Schein« (II.15, 805 / 25, 838). Dies bildet das Resultat dreier ideologischer Verkehrungsaspekte⁴⁹ im Bewusstsein (als Ausdruck der konkreten verkehrten Produktionsverhältnisse), die im Folgenden Kapitel bei der konkreten Thematisierung des (Waren-)Fetischs noch näher erläutert werden und die drei fundamentale ›Identifizierungen‹ vornehmen:

- 1) **Naturalisierung:** Die gesellschaftliche Form einer Sache erscheint als deren stofflicher Inhalt bzw. Wesen bzw. das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten (und deren Arbeit) erscheint als »gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge« (II.10, 71 / 23, 86).

⁴⁷ Amlinger 2014, 33.

⁴⁸ Verständnishintergrund einer solchen relationalen Sicht auf Gesellschaft und Bewusstsein bildet der Historische Materialismus mit seinem »ersten Hauptsatz« (Bayertz 2018, 114) von einer »relationalen Sozialontologie« (ebd.), d.h. von einer Sicht auf Gesellschaft, die den Beziehungen der Gesellschaftsglieder den methodischen Vorrang vor einer atomistisch-individualistischen Perspektive gewährt. Gesellschaft wird also nicht als Summe einzelner Glieder, sondern als relationales soziales Ganzes verstanden. Die Kritik an einer atomistischen Sicht auf Gesellschaft bei Marx steht in der Tradition des Hegel'schen Denkens. (vgl. ebd., 113ff.)

⁴⁹ Michael Heinrich systematisiert das theoretische Feld, das diese drei Verkehrungsaspekte charakterisiert, stattdessen in vier Aspekten (siehe dazu Fußnote 56).

- 2) **Versachlichung:** Das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten erscheint als ein »außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen« (II.10, 71 / 23, 86). So spricht Marx von einer »Versachlichung der Produktionsverhältnisse« (II.15, 804f. / 25, 838).
- 3) **Personifizierung:** Ein Objekt bzw. eine Sache erscheint als aktives, die Menschen bestimmendes Handlungssubjekt – eine »Personifizierung der Sachen« (II.15, 804f. / 25, 838). Hatten Marx/Engels in der *Deutschen Ideologie* noch das Konzept einer »Herrschaft der Gedanken« (I.5, 3 / 3, 13) vertreten, wandelt sich dies nun in eine die Menschen bestimmende »Herrschaft der Sachen«⁵⁰.

Die konkrete Praxis der (kapitalistischen) Gesellschaftsformation sei also in verkehrter Weise so verfasst, dass sie automatisch eine verkehrte Erscheinung bzw. ein verkehrtes Bewusstsein hervorrufe. Verkehrt ist das Bewusstsein gerade deshalb, *weil* es adäquater Ausdruck der (verkehrten) gesellschaftlichen Verhältnisse ist. Diese verkehrte Verfasstheit der gesellschaftlichen Verhältnisse besteht im kapitalistischen Grundwiderspruch aus gemeinschaftlicher Produktion bei gleichzeitiger privater Aneignung der Produkte (durch das Kapital bzw. den*die Kapitalist*in⁵¹), d.h. in der

⁵⁰ Amlinger 2014, 19.

⁵¹ Die Personenbezeichnungen werden hier immer als »Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse« (II.10, 83 / 23, 100) verstanden. Handlungssubjekte sind also nicht die individuellen Personen, sondern immer nur die Personen, »soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen« (II.5, 14 / II.10, 9f. / 23, 16). Deswegen spricht Marx auch primär von z.B. »Kapital« und »Arbeit«, erst sekundär von »Kapitalist« und »Arbeiter«. (1) Auch wenn es sich also bei solchen Begriffen wie »Kapitalist*in«, »Unterdrücker*in«, »Eigentümer*in«, »(Lohn)Arbeiter*in«, »Unterdrückte*r«, »Arme*r« usw. (ebenfalls bei der Verwendung des Plurals) um *soziale Kategorien* handelt, die von den individuellen Merkmalen und den damit verbundenen Zuschreibungen (z.B. Geschlecht) abstrahieren, und (2) da es in der deutschen Sprache keine entsprechende grammatikalische Kategorienform gibt, werden diese Formen in vorliegendem Text (bis auf Zitate) bewusst und konsequent gegendert (mit *gender star*). Dadurch soll die problematische sprachliche Praxis verhindert werden, das generische Maskulinum als kategorienbildend zu setzen, damit als hegemonial zu verstehen und dadurch die mit dem grammatikalischen Maskulinum verbundene Männlichkeit letztlich als Norm zu affirmieren. Diese Praxis nimmt in Kauf, dass nicht mehr zwischen der Kategorien- und der Personen-/Personalform (z.B. konkrete, bestimmte Arbeiter*innen) unterschieden werden kann.

»Entfremdung der Produktionsbedingung vom Produzenten« (II.15, 586 / 25, 610). Die Idee der Entfremdung von den realen Existenzgrundlagen in der *Deutschen Ideologie* überträgt Marx dabei v.a. im Zusammenhang mit dem (Waren-)Fetisch auf die Wirklichkeit als Ganze. Da sich das verkehrte Moment im *Kapital* nun auf die Wirklichkeit als Ganze bezieht, bestehen ideologische Vorstellungen nicht als herrschende Vorstellung der herrschenden Klasse (wie in Teilmodell 3 der *Deutschen Ideologie*), sondern als objektive Gedankenformen, denen alle Klassen unterworfen sind. War in der *Deutschen Ideologie* ideologisches Bewusstsein also Herrschaftsbewusstsein der Bourgeoisie, kennzeichnet es im *Kapital* nun die bürgerliche Gesellschaft insgesamt.⁵²

Die unterschiedlichen Formen ideologischer Vorstellungen analysiert Marx implizit in Auseinandersetzung mit den in seiner Zeit vorherrschenden prinzipiellen ökonomischen Positionen, die sich hinsichtlich ihres Reflexivitätsgrads und -anspruchs fundamental unterscheiden – »klassische/bürgerliche Ökonomie« und »Vulgärökonomie«.⁵³ Die *klassische bürgerliche Ökonomie* – die Marx v.a. in den klassischen Nationalökonom Smith und Ricardo vertreten sieht – betreibt wirkliche ökonomische wissenschaftliche Reflexionen und unternimmt zumindest den Versuch, die Erscheinungsformen der Ökonomie auf deren Wesen hin zu analysieren. Die *Vulgärökonomie* dagegen verbleibt lediglich innerhalb der Ebene der alltäglichen Erscheinung der Zusammenhänge und ist nicht einmal dem Anspruch nach wissenschaftlich oder kritisch. Marx attestiert ihr eine »prinzipiell nur dem Schein huldigende Flachheit« (II.5, 436 / II.10, 482 / 23, 561) und formuliert polemisch:

»Um es ein für allemal zu bemerken, verstehe ich unter *klassischer politischer Oekonomie* alle Oekonomie seit *W. Petty*, die den *innern Zusammenhang* der bürgerlichen Produktionsverhältnisse erforscht, im Gegensatz zur *Vulgärökonomie*, die sich nur innerhalb des *scheinbaren Zusammenhangs* herumtreibt, für eine plausible Verständlichmachung der so zu sagen größten Phänomene und den bürgerlichen Hausbedarf das von der wissenschaftlichen Oekonomie längst gelieferte Material stets von neuem wiederkaut, im Uebrigen aber sich darauf beschränkt, die banalen und selbstgefälligen Vorstellungen der bürgerlichen Produktionsagenten von ihrer eignen besten Welt zu systematisiren, pedantisiren und als ewige Wahrheiten zu proklamiren.« (II.5, 44 / II.10, 79f. / 23, 95)

⁵² Vgl. Amlinger 2014, 33–36; Stahl 2016, 243b–244a.

⁵³ Siehe dazu auch Kapitel 2.3.1.

Während das vulgärökonomische Bewusstsein selbstlegitimatorischen und -stabilisierenden (vgl. 4. Ideologie-Prämisse bzw. 3. Teilmodell der *Deutschen Ideologie*) sowie unkritischen Charakter aufweist⁵⁴, besitzt die klassische Ökonomie Marx zufolge zumindest den kritischen Anspruch, die inneren Gesetze der politischen Ökonomie wirklich zu verstehen. So formuliert er in den sog. *Theorien über den Mehrwert*:

»Die Vulgärökonomien – sehr zu unterscheiden von den ökonomischen Forschern, die wir kritisirt [scil. die klassischen Ökonomen] – übersetzen in der That die Vorstellungen, Motive etc der in der capitalistischen Production befangenen Träger derselben, in denen sie sich nur in ihrem oberflächlichen Schein reflectirt. Sie übersetzen sie in eine doctrinäre Sprache, aber vom Standpunkt des herrschenden Theils aus, der Capitalisten, daher nicht naiv und objektiv, sondern apologetisch. Das bornirte und pedantische Aussprechen der Vulgärvorstellungen, die sich nothwendig in den Trägern dieser Productionsweise erzeugen, ist sehr verschieden von dem Drang der politischen Oekonomen, wie Physiokraten, A. Smith, Ric., den innren Zusammenhang zu begreifen.« (II.3.4, 1453 / 26.3 445)

Doch obwohl die klassische politische Ökonomie einige ökonomische Kategorien adäquat inhaltlich analysiert hat, gelingt es auch ihr Marx zufolge nicht, die Erscheinungslogik der auf den Verhältnissen der kapitalistischen Gesellschaftsformation basierenden Vorstellungen zu durchschauen (vgl. z.B. MEGA II.3.4, 1499). Diese verkehrten gesellschaftlichen Verhältnisse führen dazu, dass das bürgerlich-ökonomische Denken letztlich lediglich einen unkritischen Ausdruck dieser gesellschaftlichen Verhältnisse bildet, damit in objektiven Gedankenformen ge-/befangen bleibt und *insofern* als verkehrtes Bewusstseins mit falschen Vorstellungen der ökonomischen Erscheinung erliegt (1. Ideologie-Ebene). Damit geht zugleich ein falsches Bewusstsein über Selbstverständnis und Geltungsbereich dieser Vorstellungen einher (2. Ideologie-Ebene), sodass historische

⁵⁴ Die Vulgärökonomie hat einerseits nicht den Anspruch einer kritischen Analyse, andererseits ist ihr auch aktiv daran gelegen, den status quo der gesellschaftlichen Verhältnisse zu erhalten: »Die Vulgärökonomie, die »wirklich auch nichts gelernt hat«, pocht hier, wie überall auf den Schein gegen das Gesetz der Erscheinung. Sie glaubt im Gegensatz zu *Spinoza*, daß »die Unwissenheit ein hinreichender Grund ist.« (II.5, 245 / II.10, 277 / 23, 325) »Auf dieser *Erscheinungsform* [scil. der Lohnform], die das wirkliche Verhältniß unsichtbar macht und grade sein Gegenteil zeigt, beruhen alle Rechtsvorstellungen des Arbeiters wie des Kapitalisten, alle Myifikationen der kapitalistischen Produktionsweise, alle ihre Freiheitsillusionen, alle apologetischen Flausen der Vulgärökonomie.« (II.5, 437 / II.10, 484 / 23, 562)

gesellschaftliche Formen, die lediglich für die kapitalistische Gesellschaftsformation maßgeblich sind, für substantielle Qualitäten gehalten werden. So findet nicht nur eine »Naturalisierung kapitalistischer, d.h. historisch begrenzter, Produktionsverhältnisse«⁵⁵ statt, sondern die bürgerliche Ökonomie nimmt automatisch eine prinzipiell affirmative und unproblematische Haltung den Produktionsverhältnissen gegenüber ein.⁵⁶

Über das Verhältnis von Wirklichkeit und Bewusstsein lässt sich damit folgendermaßen zusammenfassend formulieren: Als Ausdruck der verkehrten gesellschaftlichen Verhältnisse sind ideologische Vorstellungen also korrekte, d.h. adäquate Ausdrücke (innerer Standpunkt). Im Verhältnis »zu, ihrer innern, wesentlichen, aber verhüllten Kerngestalt und dem ihr entsprechenden Begriff« (II.15, 207 / 25, 219) stellen sie sich jedoch als verkehrt dar (externer Standpunkt). Weil die Ideologizität für Marx gerade in der »Übereinstimmung von unmittelbarem Sein und Denken«⁵⁷ sowie in der »Einheit von Imagination und Wirklichkeit«⁵⁸ besteht, spricht Amlinger von einem »immanenten Ideologiebegriff«⁵⁹ im *Kapital*.⁶⁰

Die implizite Ideologiekritik im *Kapital* besteht nun darin, dieses ideologische bürgerliche Bewusstsein über sich selbst aufzuklären, d.h. den gegenständlichen Schein, den falschen Schein und die objektiven Gedankenformen als solche in der kritischen Analyse zu durchschauen und die ihnen zugrunde liegenden gesellschaftlichen Verhältnisse zu entdecken, d.h. herauszuarbeiten, dass (hier: in Bezug auf das Kapital)

⁵⁵ Amlinger 2014, 36.

⁵⁶ Vgl. Stahl 2016, 243b–244a; Heinrich 2017, 78–82. So entstammen die in beiden politökonomischen Positionen vorfindlichen Begriffe dem gleichen »theoretischen Feld« (Heinrich 2017, 82), das Heinrich mit Hilfe der folgenden vier Merkmale, die mit den drei Verkehrsaspekten sachliche Überschneidungen aufweisen, charakterisiert: (a) *Ahistorismus*: Er entspricht Naturalisierung und Versachlichung; (b) *Anthropologismus*; (c) *Individualismus*: Er entspricht in etwa der Personifizierung; (d) *Empirismus* (vgl. dazu näher Heinrich 2017, 82.310).

⁵⁷ Amlinger 2014, 42.

⁵⁸ Ebd., 40.

⁵⁹ Ebd., 41.

⁶⁰ Vgl. ebd.; Die Unterscheidung zwischen externem und internem Standpunkt wird auch bei der Thematisierung des Verhältnisses von Ideologie und Wahrheit (siehe Kapitel 3.1.) relevant.

»das Kapital [...] kein Ding [ist], sondern ein bestimmtes, gesellschaftliches, einer bestimmten historischen Gesellschaftsformation angehöriges Produktionsverhältnis, das sich an einem Ding darstellt und diesem Ding einen spezifischen gesellschaftlichen Charakter gibt« (II.15, 789 / 25, 822).

Die theoretische Ideologiekritik mündet *einerseits* in konkrete verändernde Praxis, da die Verkehrung der Bewusstseinsinhalte auf den verkehrten gesellschaftlichen Verhältnissen basiert und für eine effektive Entideologisierung auch die Verkehrtheit der Praxis eliminiert werden muss; *andererseits* wird eine umfassende Veränderung der verkehrten Praxis erst durch die theoretische Ideologiekritik ermöglicht, insofern mit dieser Kritik die affirmative Selbstverständlichkeit des Bewusstseins über die gesellschaftlichen Verhältnisse destruiert wird.

2.3.3. Das ideologische Kernkonzept im *Kapital*: Der Fetisch (am Beispiel des Warenfetischs)

Die unterschiedlichen Formen ideologischer Verkehrungen – d.h. die objektiven Gedankenformen mit ihrem falschen, gegenständlichen Schein – diskutiert Marx in drei großen Themenkomplexen: dem Fetisch, den Mystifikationen und der sog. ›trinitarischen Formel«. In jedem dieser Komplexe lassen sich solche Bewusstseinsverkehrungen auf der Basis einer verkehrten gesellschaftlichen Praxis finden. Im Folgenden soll das ideologische Kernkonzept des Fetischs in der Gestalt des Warenfetischs – also das Kapitel »Der Fetischcharakter der Waare und sein Geheimniß« (II.10, 70–82 / 23, 85–98) des ersten *Kapital*-Bandes – analysiert werden. Dadurch werden die beiden Aspekte der Marx'schen Ökonomiekritik bzw. des Kapital, die in den beiden vorherigen Kapiteln thematisiert wurden, ausgeführt und exemplarisch veranschaulicht: Die Kritik an den Formen ideologischer Verkehrungen und damit zugleich die Kritik der ökonomischen Kategorien.

Zum Konzept der ›Ware‹ müssen zunächst einige arbeitswerttheoretischen Vorbemerkungen gemacht werden. Auch wenn diese inhaltlich zum Teil schon vorgreifen, ist es zum Verständnis des eigentlichen Problems, mit dem sich Marx im Zusammenhang mit dem Warenfetisch beschäftigt, hilfreich, sie bereits hier anzusprechen: In einer arbeitsteilig arbeitenden Gesellschaft – also in einer Gesellschaft, deren Produkte aus »selbstständiger und von einander unabhängiger Privatarbeiten« (II.5,

22 / II.10, 44 / 23, 57) resultieren – ist es generell nötig, diese Privatarbeiten, die sich in konkreten Produkten und Dienstleistungen vergegenständlichen, miteinander zu vermitteln bzw. zu koordinieren, d.h. sie als Teil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit zu integrieren. Dazu werden die Produkte in der Form von Waren auf dem Warenmarkt getauscht und die in den Produkten vergegenständlichte Arbeit über den Warenwert vermittelt. Dieser sog. ›Arbeitswerttheorie‹ zufolge ist also nur die menschliche Arbeit wertbildend. In der Warenform wird den Produkten damit praktisch eine Wertgegenständlichkeit zugeschrieben, d.h. sie werden in einer solchen Gesellschaft ganz selbstverständlich als Träger von Wert behandelt. Diese Wertgegenständlichkeit – wenngleich an die Arbeit rückgebunden – weisen die Waren allerdings nicht unabhängig vom Tauschverhältnis auf. Weil der Wert also eine arbeitsrückgebundene tauschrelationale Größe mit der Funktion darstellt, die privat verausgabte Arbeit mit der gesellschaftlichen Gesamtarbeit auf dem Warenmarkt zu vermitteln, spreche ich in diesem Zusammenhang lieber von einer ›Konstitution‹ als von einer ›Entstehung‹ bzw. ›Erzeugung‹ von Wert. Wert besteht nur im gesellschaftlichen Rahmen des Tauschverhältnisses, sofern er gerade das Gemeinsame getauschter Waren darstellt. Erst im Tauschverhältnis erweist sich im Zuge der Realabstraktion konkreter Arbeit auf abstrakte (gleiche menschliche) Arbeit, dass und wie viel die Privatarbeit im Verhältnis zur gesellschaftlichen Gesamtarbeit ›gilt‹. Abstrakte Arbeit stellt als Grundlage des Werts bzw. das dem Wert zugrunde liegende (Werts substanz) also erst »ein im Tausch konstituiertes Geltungsverhältnis«⁶¹ dar, wobei die Wertgröße (also die Quantität der Werts substanz) von der zur Produktion der Ware gesellschaftlich durchschnittlich notwendigen Arbeitszeit (und gerade nicht einfach von der individuell verausgabten Arbeitszeit) bestimmt wird (›Wertgesetz‹). Die Marx'sche Analyse arbeitet also heraus, dass die Wertgegenständlichkeit gerade nicht substantialistisch zu verstehen ist. Der weitere Argumentationsgang wird zeigen, dass der (Waren-)Fetisch auf genau dieser Substantialisierung von Wert basiert, aus der eine fetischhafte substantialistische Wertgegenständlichkeit resultiert.⁶² Gegenstand der Marx'schen Fetischanalysen ist also nicht die als Koordination der Arbeitsteilung fungierende Warenproduktion selbst – sie stellt den Bezugspunkt der Theorie dar –, sondern (im Rah-

⁶¹ Heinrich 2005, 49.

⁶² Vgl. Stahl 2016, 244b; Heinrich 2005, 47–54; Heinrich 2016a, 234a.

men der Dichotomie von ›Wesen‹ und ›Erscheinung‹) die »Formen, in denen die Warenbeziehungen gesehen und erlebt werden«. ⁶³

Bei der Erläuterung des Warenfetischs beginnt Marx nun mit der Frage, worin das ›Geheimnisvolle‹ an einer Ware mit ihrer Wertgegenständlichkeit besteht. In meinen nachfolgenden Ausführungen orientiere ich mich an der Darstellung von Michael Heinrich (der sog. ›Neuen Marx-Lektüre‹ zurechenbarer Ökonom, Politologe und Mathematiker) in sieben Schritten. ⁶⁴

1) Verortung des ›Geheimnisses‹ in der Warenform

Für das Alltagsbewusstsein scheint einer Ware nichts Geheimnisvolles anzuhafte: Sie besitzt *Gebrauchswert*, welcher in ihrer Nützlichkeit, d.h. der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse besteht, und *Wert*, dessen Wertgröße von der zur Produktion der Ware benötigten Arbeitszeit bestimmt wird:

»Eine *Waare* scheint auf den ersten Blick ein selbstverständliches, triviales Ding. Ihre Analyse ergibt, daß sie ein sehr vertracktes Ding ist, voller metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken. Als bloßer *Gebrauchswerth* ist sie ein sinnliches Ding, woran nichts Mysteriöses, ob ich sie nun unter dem Gesichtspunkt betrachte, daß ihre Eigenschaften menschliche Bedürfnisse befriedigen oder daß sie erst als *Produkt* menschlicher Arbeit diese Eigenschaften erhält. Es liegt absolut nichts räthselhaftes darin, daß der Mensch durch seine Thätigkeit die Formen der Naturstoffe in einer ihm nützlichen Weise verändert.« (II.5, 44 / II.10, 70 / 23, 85)

Der Unterschied zur klassischen politischen Ökonomie besteht im Blick auf die Geheimnishaftigkeit der Warenform also weder in ihrer Beschaffenheit als Gebrauchswert (Gebrauchswerthaftigkeit) noch in der materialen Bestimmung ihres Wertes als quantitatives Resultat der Verausgabung von Arbeit. Erst in der kritischen Analyse zeigt sich der Geheimnischarakter der Ware, der in ihrer *Warenform* selbst begründet liegt, also in der Tatsache, *dass* ein Produkt bzw. eine Dienstleistung *als Ware* gehandelt wird. Denn erst wenn ein Produkt

⁶³ Vgl. Hinkelammert 1986, 14.

⁶⁴ Vgl. zu den Argumentationsschritten: Heinrich 2005, 69–77; Heinrich 2016c, 178a–180b.

»als Waare auftritt, verwandelt [es] sich in ein sinnlich übersinnliches Ding. [...] Der mystische Charakter der Waare entspringt also nicht aus ihrem Gebrauchswerth. [...] Woher also der räthselhafte Charakter des Arbeitsprodukts, sobald es die *Form der Waare* annimmt?« (II.5, 44.46 / II.10, 70f. / 23, 85f.)

Erst durch die Analyse (der Marx'schen Arbeitswerttheorie) wird also offenbar, dass (a) die Wertgegenständlichkeit, die das ökonomische Alltagsbewusstsein so selbstverständlich der Ware als Eigenschaft zuspricht, keine substantialistische Qualität der einzelnen Ware selbst darstellt, sondern sich erst im Tauschverhältnis konstituiert und dass (b) die Arbeit, die so selbstverständlich als Substanz und Maß des Werts verstanden wird, nur als abstrakte Arbeit wertkonstitutiven Status aufweist. Insofern weist die Ware als »ein sinnlich übersinnliches Ding« *in ihrer Form* und hinsichtlich ihrer Wertgegenständlichkeit eine »gespenstische Gegenständlichkeit« (II.10, 40 / 23, 52) auf.

2) *Warenform: Erscheinung des gesellschaftlichen Verhältnisses der Produzenten als gegenständliche Natureigenschaften bzw. gesellschaftliche Verhältnisse der Produkte*

Nun bleibt zu klären, woraus aber dieser »räthselhafte Charakter des Arbeitsprodukts, sobald es die *Form der Waare* annimmt« (II.5, 46 / II.10, 71 / 23, 86), resultiert. Marx kommt zu der Einsicht, dass die personalen Beziehungen, die in einer Gesellschaft zwischen Menschen bestehen, in auf Warenproduktion basierenden Gesellschaften als Beziehungen von Dingen (statt von Menschen), nämlich von Waren, erscheinen, weil die Menschen erst vermittelt über den Austausch ihrer Waren miteinander in ein gesellschaftliches Verhältnis treten. In der Folge erscheinen den Menschen diese *gesellschaftlichen* Beziehungen der Waren als »gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge«:

»Woher entspringt also der räthselhafte Charakter des Arbeitsprodukts, sobald es *Warenform* annimmt? Offenbar aus dieser Form selbst. Die Gleichheit der menschlichen Arbeiten erhält die sachliche Form der gleichen Werthgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte, daß Maß der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft durch ihre Zeitdauer erhält die Form der Werthgröße der Arbeitsprodukte, endlich die Verhältnisse der Producenten, worin jene gesellschaftlichen Bestimmungen ihrer Arbeiten bethätigt werden, erhalten die Form eines gesellschaftlichen Verhältnisses der Arbeitsprodukte. Das Geheimnißvolle der *Warenform* besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere

ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältniß der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existirendes gesellschaftliches Verhältniß von Gegenständen. Durch dies quid pro quo werden die Arbeitsprodukte Waaren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge.« (II.10, 71 / 23, 86)

In direktem Zusammenhang mit der Warenform finden also drei Umformungen statt, die zu einer Verdeckung der tatsächlichen Verhältnisse führen und den Warenfetisch begründen. In jedem dieser drei Fälle wird eine Beziehung, die zwischen den menschlichen Produzenten vermittelt über die Arbeit besteht, zu einem Selbstverhältnis der Waren untereinander (siehe auch die Tabelle auf der nächsten Seite):

- a) Aus der Gleichheit der menschlichen Arbeiten resultiert die qualitativ gleiche Wertgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte (abstrakte Arbeit als Werts substanz).
- b) Aus der Arbeitszeit als quantitativem Maß der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft resultiert die Wertgröße der Arbeitsprodukte (gesellschaftlich durchschnittlich zur Produktion erforderliche Arbeitszeit als Wertmaß).
- c) Aus den sozialen Beziehungen der arbeitenden Produzenten untereinander resultiert ein gesellschaftliches Verhältnis der Waren.

Umformungen beim Warenfetisch

<i>Ausgangspunkt: Relationalität / Gesellschaftlichkeit</i>	<i>fetischisierende Umformung</i>	<i>Ebene</i>	<i>ideologischer Verkehrungs- aspekt</i>
a) Gleichheit der menschlichen Arbeiten	gleiche Wertgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte	qualitativ	Naturalisierung
b) verausgabte Arbeitszeit als Maß der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft	Wertgröße der Arbeitsprodukte	quantitativ	
c) Beziehung/Verhältnis der Produzenten	gesellschaftliches Verhältnis der Arbeitsprodukte	sozial	Versachlichung

Diese Versachlichung der gesellschaftlichen Beziehung und damit die Verselbstständigung der Dinge bezeichnet Marx als »Fetischismus« bzw. »Fetischcharakter der Waarenwelt«:

»Es ist nur das bestimmte *gesellschaftliche Verhältniß der Menschen selbst*, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines *Verhältnisses von Dingen* annimmt. [...] Dieß nenne ich den *Fetischismus*, der sich an die Arbeitsprodukte anklebt, sobald sie *als Waaren* producirt werden, der also von der *Waarenproduktion* unzerrennlich ist.« (II.5, 637f. / II.10, 72 / 23, 86f.) »Dieser Fetischcharakter der Waarenwelt entspringt, wie die vorhergehende Analyse bereits gezeigt hat, aus dem eigenthümlichen gesellschaftlichen Charakter der Arbeit, welche Waaren producirt.« (II.10, 72 / 23, 87)

Sobald also Produkte die Warenform besitzen, d.h. als Waren auf dem Markt getauscht werden, »klebt« ihnen der Warenfetisch an.

3) *Fetischisierung als Elimination des gesellschaftlich-tätigen Vermittlungsmoments*

Dieser Fetischismus beschreibt Marx zufolge also mehr als ein schlicht falsches Bewusstsein, vielmehr drückt er einen wirklichen Sachverhalt aus: Das »Falsche« liegt nämlich nicht darin, (a) *dass* Produkte unter der Voraussetzung einer Waren produzierenden Gesellschaft als Waren Wertgegenständlichkeit, d.h. gesellschaftliche, d.h. sozialrelationale Eigenschaften, besitzen, also die ökonomischen Kategorien Ausdruck der gesellschaftlichen Verhältnisse sind, sondern darin, (b) *wie* das Verhältnis dieser Eigenschaften zu den Waren näherhin verstanden wird bzw. *ob* sich das Bewusstsein der genannten Umformungen auch wirklich bewusst ist (2. Ideologie-Ebene).

ad (a) Es ist also richtig, *dass* sich die Produzent*innen nicht in einem unvermittelten gesellschaftlichen Verhältnis befinden, sondern sich vermittelt durch den Austausch ihrer unabhängig voneinander produzierten Produkte als Waren aufeinander gesellschaftlich beziehen und *dass* ihren Waren aufgrund dieses gesellschaftlichen Verhältnisses im Tausch neben ihren physischen Eigenschaften (Gebrauchswerthhaftigkeit) gesellschaftliche Eigenschaften (Wertgegenständlichkeit) zugeschrieben bzw. zugewiesen werden (1. Ideologie-Ebene). Die gesellschaftliche Beziehung der Menschen untereinander erscheint ihnen aufgrund der Vermittlung ihrer gesellschaftlichen Beziehung über die Waren und deren Tausch nicht als

unvermittelte Beziehung, sondern als versachlichtes Verhältnis und die Beziehung der Waren als gesellschaftliche:

»Da die Produzenten erst in gesellschaftlichen Kontakt treten durch den Austausch ihrer Arbeitsprodukte, erscheinen auch die spezifisch gesellschaftlichen Charaktere ihrer Privatarbeiten erst innerhalb dieses Austausches. Oder die Privatarbeiten bethätigen sich in der That erst als Glieder der gesellschaftlichen Gesamtarbeit durch die Beziehungen, worin der Austausch die Arbeitsprodukte und vermittelt derselben die Produzenten versetzt. Den letzteren erscheinen daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das was sie sind, d.h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen.« (II.10, 72 / 23, 87)

ad (b) Falsch ist für Marx jedoch die daraus resultierende vermeintliche »selbstverständliche Naturnothwendigkeit« (II.5, 49 / II.10, 80 / 23, 95f.) dieser gesellschaftlichen Eigenschaften der Waren, also der Anspruch bzw. die Meinung, dass die Ware ihre gesellschaftlichen Eigenschaften von sich bzw. von Natur aus besitzt, also bereits für sich unabhängig vom gesellschaftlichen Tauschprozess ein Wertobjekt darstellt. Wird dieser gesellschaftliche Prozess der Vermittlung (bei der Ware: Tauschbeziehung als Vermittlung zwischen Ware und Wertgegenständlichkeit bzw. der Privatarbeiten untereinander) verdeckt bzw. als notwendige Konstitutionsbedingung negiert, vollzieht sich eine Fetischisierung, d.h. es werden aus einem gesellschaftlichen relationalen Prozess stammende Qualitäten (gesellschaftliche Eigenschaft) als substantielle Qualitäten der Waren an sich (dingliche Eigenschaft) verstanden. Im Warenfetisch entsteht ein »gegenständliche[r] Schein« (II.10, 73 / 23, 88), durch den übersehen wird, dass sich die Wertgegenständlichkeit von Waren erst im Nachhinein zur Arbeit konstituiert, und zwar über den Produktentausch auf der Basis abstrakter Arbeit. Dadurch nehmen menschliche Verhältnisse die »phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen« (II.10, 72 / 23, 86) an. Das ideologische Bewusstsein täuscht sich damit über den Geltungsbereich seiner Bewusstseinsinhalte und interpretiert diese substantialistisch (2. Ideologie-Ebene).

4) *Unabhängigkeit des Warentauschs vom Bewusstsein um den Zusammenhang von Arbeit und Wert*

Die Marx'sche Arbeitswerttheorie beschreibt im Allgemeinen den Zusammenhang von Arbeit und Wert: Arbeitsprodukte werden im Warentausch als Werte einander gleichgesetzt und somit als »sachliche Hüllen gleichartiger menschlicher Arbeit« verstanden. Die Arbeitswerttheorie impliziert aber nicht zugleich (und man verstünde sie falsch, wenn man diese Implikation annähme), dass die Menschen Waren tauschen (also diese Gleichsetzung als Werte vollziehen), *weil* sie um diesen arbeitswerttheoretischen Zusammenhang wüssten. Vielmehr verhält es sich gerade umgekehrt: Weil bzw. indem Produkte als Waren getauscht werden, findet praktisch eine Gleichsetzung unterschiedlicher Waren als Werte statt, wodurch unterschiedliche Arbeiten als gleiche menschliche Arbeit verstanden werden können. Dies bedeutet, dass die Produktion gesellschaftlicher Umstände (hier: Warentausch) *unabhängig* vom Bewusstsein um den Zusammenhang von Arbeit und Wert erfolgt. Der Tausch von Waren vollzieht sich trotz fehlendem Bewusstsein um die arbeitswerttheoretischen Hintergründe bei den Akteuren:

»Die Menschen beziehen also ihre Arbeitsprodukte nicht auf einander als Werthe, weil diese Sachen ihnen als bloß sachliche Hüllen gleichartig menschlicher Arbeit gelten. Umgekehrt. Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werthe gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie thun es. Es steht daher dem Werthe nicht auf der Stirn geschrieben, was er ist.« (II.10, 73 / 23, 88 / II.5, 46)

5) *Fetischismus als »materielle Gewalt« bzw. »übermächtige[] [...] Gesellschaftlichkeit« (Personifizierung)*

Dieser unbewusst hervorgebrachte Fetischismus hat insofern eine »materielle Gewalt«⁶⁵, als über die quantitative Anerkennung der individuell verausgabten Arbeitszeit (in der abstrahierten Form abstrakter Arbeit) als Teil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit nicht bewusst die Gesellschaft, sondern der Warenwert im Tausch bestimmt. Und dieser Wert stellt keine statische Größe dar, sondern die Wertgrößen

⁶⁵ Heinrich 2005, 73.

»wechseln beständig, unabhängig vom Willen, Vorwissen und Thun der Austauschenden. Ihre eigne gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren« (II.10, 74 / 23, 89).

Die Warenwerte stellen sich somit als »Ausdruck einer übermächtigen, von den Einzelnen nicht zu kontrollierenden Gesellschaftlichkeit«⁶⁶ dar. Die Herrschaftsrelationen sind keine persönlichen (mehr), sondern über die Waren und ihren Tausch vermittelte. Und mit dem Fetischkonzept weist Marx auf, dass diese »Herrschaft der Sachen«⁶⁷ nicht in substanzhaften gegenständlichen Qualitäten der Produkte begründet liegt, sondern in der Praxis, sich als Gesellschaft zu Produkten ganz selbstverständlich *als Waren* zu verhalten.

»Der Produzent der Waren wird schließlich durch die gesellschaftlichen Beziehungen beherrscht, die die Waren untereinander aufbauen. Wenn die Waren kämpfen, dann beginnen auch ihre Besitzer und Produzenten untereinander zu kämpfen. Wenn jene auf und ab tanzen, dann beginnen diese zu tanzen; wenn die Waren Ehen eingehen, tun es auch ihre Produzenten. Die Sympathien zwischen den Menschen leiten sich jetzt aus den Sympathien zwischen den Waren ab, ihre Antipathien von den Antipathien der Waren. Es entsteht eine verhexte und verdrehte Welt.«⁶⁸

6) *Objektivität der Gedankenformen:*

Abhängigkeit der Formbestimmungen von der konkreten Produktionsform

Diese falschen ideologischen Überzeugungen sind also nicht aufgrund eines Fehlers in ihrem Ausdruck der gesellschaftlichen Verhältnisse »falsch«. Vielmehr existiert zu ihnen ein objektives Korrelat, aus dem diese Formbestimmungen erst resultieren – nämlich das *praktische Verhältnis* der Menschen zu Produkten *als Waren*. Der Fetischcharakter der Waren ist also *gerade nicht* »eine bloße Täuschung oder [...] eine Einbildung auf Seiten der Produzenten«⁶⁹, sondern ein wirklicher, aus dem gesellschaftlichen Wesen einer Waren produzierenden Gesellschaft resultierender Ausdruck. Damit stellen sich die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie als Bewusstseinsformen mit objektivem Korrelat – als objektive Ge-

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Amlinger 2014, 19.

⁶⁸ Hinkelammert 1986, 17f.

⁶⁹ Heinrich 2016c, 178b.

dankenformen (z.B. Warenform, Lohnform, ›Wert der Arbeit‹) – dar. Auf solchen, sich aus der Selbstverständlichkeit der gesellschaftlichen Praxis spontan ergebenden Formen als begrifflich-konzeptueller Ausdruck einer verkehrten Praxis basiert die politische Ökonomie. Diese »Kategorien für Erscheinungsformen wesentlicher Verhältnisse« (II.10, 481 / II.5, 435 / 23, 559)

»reproduciren sich unmittelbar, spontan, als gang und gäbe *Denkformen*, der andere [scil. das wesentliche Verhältnis] muß durch die Wissenschaft erst *entdeckt* werden. Die klassische politische Oekonomie stößt annähernd auf den wahren Sachverhalt, ohne ihn jemals *bewußt zu formuliren*. Sie kann das nicht, so lange sie in ihrer bürgerlichen Haut steckt.« (II.5, 439 / II.10, 485 / 23, 564)

Eine Kritik an diesen ideologischen Denkformen muss diese Verkehrtheit als bewusstseinsförmigen Ausdruck der verkehrten Praxis kapitalistischer Gesellschaftsformation aufdecken und die Fetischlogik durchschauen. Durch die praktische Veränderung der gesellschaftlichen Produktionsform wird schließlich die praktische Basis der ideologischen Bewusstseinsverkehrungen eliminiert:

»Derartige Formen bilden eben die Kategorien der bürgerlichen Oekonomie. Es sind gesellschaftlich gültige, also objective Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten gesellschaftlichen Produktionsweise, der Waarenproduktion. Aller Mysticismus der Waarenwelt, all der Zauber und Spuk, welcher Arbeitsprodukte auf Grundlage der Waarenproduktion umnebelt, verschwindet daher sofort, sobald wir zu andren Produktionsformen flüchten.« (II.10, 75 / 23, 90)

7) *Fazit: Bestimmung des Bewusstseins durch den praktischen Handlungskontext*

Der materialistischen Geschichtsauffassung bzw. dem sog. ›Historischen Materialismus‹ zufolge, der die Grundlage des Marx'schen Denkens bildet, hängen Vorstellungen und Bewusstseinsmomente nicht einfach von den Absichten und dem Wissen der in einem System Handelnden ab, sondern besonders von dem, was den Agenten nicht explizit bewusst ist: Ihr Bewusstsein, ihre Vorstellungen sowie die Rationalität ihrer Handlungen werden nämlich durch ihre konkrete Praxis bestimmt. Bestimmt man dagegen das Zustandekommen dieser Vorstellungen und Bewusstseinsmomente nur über die Absichten und das Wissen der Handelnden,

wird der entscheidende systemische bewusstseinskonstitutive Kontext der gesellschaftlichen Praxis ausgeblendet.

Falsche Überzeugungen sind deshalb nicht einfach falsche kognitive Überzeugungen oder herrschaftslegitimatorische Manipulationen (im Extremfall: verschwörungstheoretisch formuliert), die durch eine einfache Modifikation des Bewusstseins oder des Wissens zu korrigieren wären, sondern besitzen ein objektives Korrelat: das konkret-praktische Verhältnis der Systemagenten, auf dessen Grundlage Wirklichkeitsmomente notwendig verkehrt erscheinen, wenn die gesellschaftliche Praxis widersprüchlich ist.

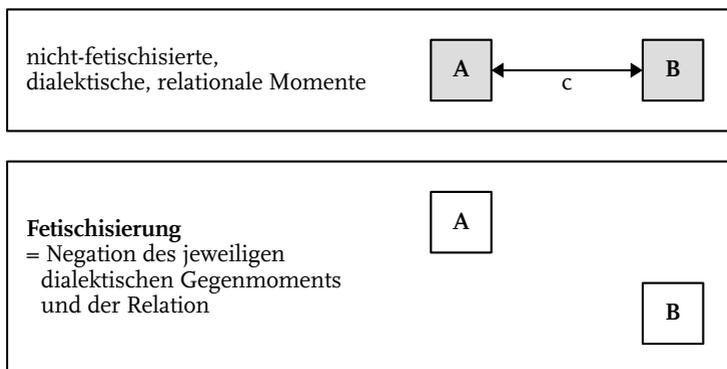
Die gesellschaftlichen Agenten zeigen sich dabei in ihren »ökonomischen Charaktermasken [...] nur [als] die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse« (II.10, 83 / 23, 100). Der individuelle Handlungsspielraum entfaltet sich also nur, »soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen« (II.5, 14 / II.10, 9f. / 23, 16). Für die Frage nach verantwortlicher Freiheit innerhalb eines Systems muss damit v.a. die den ideologischen Bewusstseinsmomenten zugrunde liegende gesellschaftliche Praxis mit ihren systemischen Zwängen und Selbstverständlichkeiten als kontextueller Ermöglichungs- und Bestimmungsrahmen dieser Freiheit berücksichtigt werden.⁷⁰ Marx formuliert dazu:

»Nur als Personifikation des Kapitals ist der Kapitalist respektabel. Als solche theilt er mit dem Schatzbildner den absoluten Bereicherungstrieb. Was aber bei diesem als individuelle Manie erscheint, ist beim Kapitalisten Wirkung des gesellschaftlichen Mechanismus, worin er nur ein Triebrad ist. [...] [D]ie Konkurrenz herrscht jedem individuellen Kapitalisten die immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktionsweise als äußere Zwangsgesetze auf. Sie zwingt ihn, sein Kapital fortwährend auszudehnen, um es zu erhalten, und ausdehnen kann er es nur mittelst progressiver Akkumulation.« (II.10, 530 / 23, 618 / II.5, 477)

Der Befreiungsphilosoph und -theologe Enrique Dussel erläutert das Fetischkonzept (gemeint sind von den oben angeführten Argumentationsschritten besonders 2 und 3) im Rückgriff auf die Dialektik von Beziehungen (Schema 3⁷¹ auf der nächsten Seite veranschaulicht dieses Prinzip in allgemeiner Weise): Ein dialektisches Verhältnis ist grundsätzlich dadurch gekennzeichnet, dass ein Moment A in sich bereits ein Moment B und

⁷⁰ Vgl. Amlinger 2014, 43f.

⁷¹ Graphik in Anlehnung an Dussel 2014, 115.



Schema 3: Fetischisierung als Negation des dialektischen Verhältnisses

seine Beziehung *c* zu ihm einschließt. Eine Elternteil (A) ist dadurch charakterisiert, dass sie*er ein Kind (B) hat und in einer Beziehung der Elternschaft (*c*) zu ihm*ihr steht. Umgekehrt steht ein Kind (B) zu seinem*ihrer Elternteil (A) in der Beziehung der Kindschaft (*c*). Das Moment A ist dabei nur deshalb Moment A, weil es schon in seiner Definition, also intrinsisch, ein Verhältnis *c* mit Moment B einschließt und vice versa. Ein Fetisch liegt nun dann vor, wenn in diesem dialektischen Verhältnis eines der beiden Momente und damit die intrinsische Relationalität negiert wird, wenn also ein dialektisches Moment als »Privatverhältnis zu sich selbst« (II.5, 109 / II.10, 142 / 23, 169), d.h. entrelationalisiert, erscheint und sich damit selbst verabsolutiert. Das ist in diesem Beispiel der Fall, wenn ein Elternteil unter Absehung ihrer*seiner Elternschaft zu einem Kind als Elternteil verstanden wird und umgekehrt. Dadurch entleert sich zugleich der Inhalt des verbleibenden Moments, weil die zu seiner Konstitution notwendige dialektische Vermittlung nun fehlt: Ein Elternteil ohne Kind ist kein Elternteil mehr und umgekehrt.⁷²

Durch diese Entrelationalisierung bzw. Negation dialektischer Verhältnisse bzw. Momente vollziehen sich die drei ideologischen Verkehrungsformen: *Naturalisierung*, *Versachlichung* und *Personifizierung*.

⁷² Vgl. Dussel 2014, 114f.; siehe zur Schematisierung der unterschiedlichen Fetischformen in dieser Darstellungslogik: Schema 4 auf S. 165.

Damit lässt sich das ›Geheimnis‹ des Warenfetischs zusammenfassend folgendermaßen formulieren: Eine Ware erhält ihre Wertgegenständlichkeit (A) nur im Tauschverhältnis (c) mit einer anderen Ware (B).

»Erinnern wir uns jedoch, daß die Waaren nur Werthgegenständlichkeit besitzen, sofern sie Ausdrücke derselben gesellschaftlichen Einheit, menschlicher Arbeit, sind, daß ihre Werthgegenständlichkeit also rein gesellschaftlich ist, so versteht sich auch von selbst, daß sie nur im gesellschaftlichen Verhältniß von Waare zu Waare erscheinen kann. Wir gingen in der That vom Tauschwerth oder Austauschverhältniß der Waaren aus, um ihrem darin versteckten Werth auf die Spur zu kommen.« (II.10, 49 / 23, 62)

Wird die Relevanz des Tauschverhältnisses mit der anderen Ware bei der Konstitution der Wertgegenständlichkeit negiert – ist das Bewusstsein also der Meinung, die Wertgegenständlichkeit komme der Ware von sich aus unabhängig vom gesellschaftlichen Tauschverhältnis zu –, liegt ein Warenfetisch vor.

2.3.4. Weitere Formen ideologischer Verkehrung

Die drei ideologischen Verkehrsaspekte, die wir im letzten Kapitel für den Warenfetisch exemplarisch dargestellt haben, lassen sich ebenfalls in den übrigen ideologischen Formen (Geld- und Kapitalfetisch, Mystifikationen, trinitarische Formel) finden. Diese sollen hier jeweils noch kurz genannt werden.

Geldfetisch. Im Falle des Geldes besteht der Fetischismus darin, dass dieses als »selbstständige Gestalt des Werts«⁷³ eine ganz spezielle und einzigartige Wertform darstellt: Geld ist die einzige Ware, die sich im Modus der allgemeinen Äquivalentform des Wertes befindet, d.h. als Ware das allgemeine Tauschmittel für andere Waren bildet, und zwar aufgrund der gesellschaftlichen Praxis. Weil sich alle Waren praktisch auf das Geld als deren universaler Wertausdruck beziehen – Geld also in der Praxis den Wert der Waren als allgemeines Tauschäquivalent generell ausdrückt –, scheint die Geldform die »gesellschaftliche Natureigenschaft« (II.10, 71 / 23, 86) der Ware ›Geld‹ darzustellen und damit das Geld das »Wertding« (II.10, 72 / 23, 87) schlechthin zu sein:⁷⁴

⁷³ Heinrich 2005, 75.

⁷⁴ Vgl. ebd.; Heinrich 2016c, 179b.

»Er [scil. der falsche, gegenständliche Schein] ist vollendet, sobald die allgemeine Äquivalentform mit der Naturalform einer besondern Waarenart verwachsen oder zur Geldform krystallisirt ist. Eine Waare scheint nicht erst Geld zu werden, weil die andern Waaren allseitig ihre Werthe in ihr darstellen, sondern sie scheinen umgekehrt allgemein ihre Werthe in ihr darzustellen, weil sie *Geld* ist. Die vermittelnde Bewegung verschwindet in ihrem eignen Resultat und läßt keine Spur zurück.« (II.5, 58f. / II.10, 89 / 23, 107)

In der Logik von Dussels Darstellung der Fetischisierung als Negation dialektischer Beziehung formuliert: Geld besitzt seine Geldform (A) nur insofern, als es den universal-äquivalenten Wertausdruck (c) der Werte aller anderen Waren (B) bildet. Der Geldfetisch liegt dann vor, wenn das Bewusstsein der Meinung ist, die Geldform sei die natürliche Eigenschaft der Geld-/Goldware und damit unabhängig vom gesellschaftlichen Verhältnis, also von seiner Funktion, universal-äquivalenter Wertausdruck aller anderen Waren zu sein.

Kapitalfetisch. Über den Begriff ›Kapitalfetisch‹ schreibt Marx dem Kapital die »occulte Qualität« zu, als »*sich selbst verwerthende[r] Werth*« (II.5, 145 / II.10, 177 / 23, 209), d.h. als selbst Wert bildendes Subjekt aufzutreten, und »ihnen [scil. den Lohnarbeiter*innen] die *geistigen Potenzen* des materiellen Produktionsprozesses als *fremdes Eigenthum* und sie *beherrschende Macht* gegenüberzustellen« (II.5, 295 / II.10, 326 / 23, 382). Der Wert erscheint im Kapitalfetisch also nicht mehr als gesellschaftliches Verhältnis, sondern nur noch als »ein *Privatverhältniß zu sich selbst*« (II.5, 109 / II.10, 142 / 23, 169), jegliche wertgenerative Funktion der lebendigen Arbeit bzw. des Produktionsprozesses erscheint im Kapital verdeckt und der Wert fetischisiert sich:⁷⁵

»In der That aber wird *der Werth* hier das *Subjekt eines Prozesses*, worin er unter dem beständigen Wechsel der Formen von Geld und Waare, seine Größe selbst verändert, sich als Mehrwerth von sich selbst als ursprünglichem Werth abstößt, *sich selbst verwerthet*. Denn die Bewegung, worin er Mehrwerth zusetzt, ist seine eigne Bewegung, seine Verwerthung ist also *Selbstverwerthung*. Er hat die occulte Qualität erhalten, Werth zu setzen, weil er Werth ist. Er wirft lebendige Junge oder legt wenigstens goldne Eier.« (II.5, 109 / II.10, 141 / 23, 169)

In der Logik von Dussels Darstellung der Fetischisierung als Negation dialektischer Beziehung formuliert: Wert (A) ist immer nur als schöpferi-

⁷⁵ Vgl. Heinrich 2005, 110; Heinrich 2016c, 179b–180a.

sches Resultat (c) der lebendigen Arbeit der Arbeitskraft (B) zu verstehen. Der Kapitalfetisch liegt dann vor, wenn die lebendige Arbeit (B) als Quelle (c) von Wert (A) gezeugnet wird und das Bewusstsein der Meinung ist, im Kapital bestehe der Wert für sich und könne sich auch ohne Konstitutionsbeziehung zur lebendigen Arbeit vermehren.⁷⁶

Diese Fetischisierung des Kapitals bedingt, dass die eigentliche Quelle von Wert, die Marx ausschließlich in der ›lebendigen Arbeit‹ verortet, systemisch ›mystifiziert‹, d.h. verdeckt wird. Mit dem Kapitalfetisch hängen also Mystifikationen, d.h. Formen der Verdeckung der tatsächlichen Wertquelle, integral zusammen. Auch diese haben ihren Ursprung in den verkehrten gesellschaftlichen Verhältnissen – im »Charakter des Kapitalverhältnisses« (II.5, 431 / II.10, 477 / 23, 555) zwischen Kapital und Lohnarbeit, d.h. in der »formellen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital« (II.5, 415 / II.10, 458 / 23, 533). Die diesem Mystifikationsverhältnis grundlegend entsprechende objektive Gedankenform, d.h. die korrespondierende verkehrte Erscheinungsform wesentlicher Verhältnisse, ist die ›Lohnform‹, die die Basis aller weiteren Mystifikationsformen bildet:

»Auf dieser *Erscheinungsform*, die das wirkliche Verhältniß unsichtbar macht und grade sein Gegentheil zeigt, beruhen alle Rechtsvorstellungen des Arbeiters wie des Kapitalisten, alle Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise, alle ihre Freiheitsillusionen, alle apologetischen Flausen der Vulgärökonomie.« (II.5, 437 / II.10, 484 / 23, 562)

Ohne auf die der Lohnform zugrunde liegende Marx'sche Arbeitswert- und Mehrwerttheorie hier ausführlich eingehen zu können, möchte ich lediglich eine kurze Erläuterung zur Lohnform und zur Mehrwerttheorie anbringen: Ziel des kapitalistischen Produktionsprozesses ist die Verwertung von Kapital, d.h. ein Wertzugewinn. Diese Verwertung muss auch dann erklärbar sein, wenn die Waren auf dem Markt zu ihren Werten getauscht werden (Äquivalententausch), d.h. keine Übervorteilung stattfindet.⁷⁷ Bei vorausgesetztem Äquivalententausch kann dieser Wertzuwachs

⁷⁶ Vgl. Dussel 2014, 115.

⁷⁷ In Band 3 des *Kapital* wird Marx auf einer konkreteren Abstraktionsstufe noch analysieren, dass die Waren auf dem Markt nicht zu ihren Werten getauscht werden. Für die konkrete Preisbildung müssen noch weitere Faktoren (v.a. die Bildung von ›Produktionspreisen‹) berücksichtigt werden. Das allgemeine Verwertungsprinzip muss jedoch auch unabhängig von solchen Prozessen analysiert werden (können).

nicht durch den Warentausch (Ein- und Verkauf), sondern nur durch die Produktion entstehen, d.h. der Wert des Produkts muss nach der Produktion höher als der Einkaufspreis der zur Produktion des Produkts benötigten Produktionsmittel (inkl. Lohnarbeit) sein. Damit innerhalb der Produktion ein Wertzuwachs stattfinden kann, bedarf der*die Kapitalist*in also einer Ware, deren spezifischer Gebrauchswert in der Generierung von Wert besteht. Beim Verkauf muss das Produkt als Ware dann sowohl den Wert der für seine Produktion notwendigen Waren (Produktionsmittel und Lohnarbeit), als auch einen zusätzlich Wert, der für den*die Kapitalist*in den Profit darstellt, einbringen. Diese besondere, neuen Wert schaffende Ware bildet die (*Lohn-)*Arbeit.

Zur Analyse dieses Zusammenhangs unterscheidet Marx bei der (*Lohn-)*Arbeit zwischen der ›*Arbeitskraft*‹, d.h. der menschlichen Arbeitsfähigkeit, und der ›(*lebendigen*) *Arbeit*‹, also dem aktiven Schaffensprozess der Arbeitskraft.⁷⁸ Der entscheidende Aspekt der Lohnform besteht nun darin, dass der*die Kapitalist*in die Arbeitskraft zu ihrem Tauschwert – der Tauschwert stellt die konkrete Ausdrucks- bzw. Erscheinungsform des Werts einer Ware dar – auf dem Arbeitsmarkt kauft (dies entspricht dem Lohn), in der Produktion aber von ihrem zusätzlichen Wert schaffenden Gebrauchswert Nutzen zieht.⁷⁹ Dies bedeutet, dass der Lohn lediglich den Gegenwert (Wertäquivalent) des Tauschwertes der Arbeitskraft darstellt – der*die Lohnarbeiter*in als Lohn also nur das erhält, was seine*ihre Arbeitskraft gerade auf dem Markt ›wert ist‹ bzw. ›wertquantitativ gilt‹ –,

Deswegen kann Marx auf dieser höheren Abstraktionsstufe zunächst methodisch von Äquivalententausch ausgehen, d.h. hier werden die Waren zunächst noch zu ihren Werten getauscht (siehe zu den Abstraktionsstufen auch Fußnote 103 und zur Bestimmung des Tauschwertes Fußnote 79).

⁷⁸ Gerade hierin sieht Heinrich einen der zentralen Unterschiede zur klassischen politischen Ökonomie.

⁷⁹ In der Arbeitswerttheorie unterscheidet Marx zwischen dem Tauschwert und dem Gebrauchswert einer Ware. Während der Gebrauchswert generell durch die Nützlichkeit eines Gegenstands i.w.S. bestimmt wird und in seiner Naturalform substantiell begründet liegt, stellt der Tauschwert das quantitative Austauschverhältnis, d.h. den konkreten Wertausdruck, einer Ware dar. Die Größe des Tauschwertes einer Ware richtet sich nach der zu ihrer Reproduktion gesellschaftlich durchschnittlich notwendigen Arbeitszeit (als quantitatives Maß des Werts). Als tauschrelationale Geltungsgröße ist der Tauschwert völlig unabhängig vom konkreten Gebrauchswert einer Ware (siehe dazu auch die grundlegenden arbeitswerttheoretischen Bemerkungen zu Beginn von Kapitel 2.3.3.).

während im Produktionsprozess die Anwendung seiner*ihrer Arbeitskraft (seine*ihre lebendige Arbeit) einen Wert über den Kostpreis (d.h. die Kosten der zur Produktion nötigen Produktionsmittel und Arbeitskraft) hinaus schafft, den sich der*die Kapitalist*in beim Verkauf der Ware auf dem Warenmarkt als ›Mehrwert‹ (für den*die Kapitalist*in: als ›Profit‹) aneignet. Obwohl dieser Mehrwert Resultat der lebendigen Arbeit ist, wird er dem*der Lohnarbeiter*in vorenthalten und ihm*ihr im Arbeitslohn nicht entgolten. Der Mehrwert resultiert also aus nicht-entlohnter »Mehrarbeit« (II.5, 163 / II.10, 195 / 23, 231) des*der Lohnarbeiter*in, die diese*r über die zu seiner*ihrer Reproduktion notwendigen Arbeitszeit hinaus leistet. Der Mehrwert bildet als Wertäquivalent der Mehrarbeitszeit damit quantitativ die Differenz aus dem Wertäquivalent der Gesamtarbeitszeit des*der Lohnarbeiter*in und dem Wertäquivalent der zu seiner*ihrer Reproduktion notwendigen Arbeitszeit ($\hat{=}$ Tauschwert (auf dieser Abstraktionsstufe: Einkaufspreis) der Arbeitskraft = Arbeitslohn).⁸⁰

Perspektive	Mehrwert (m) $\hat{=}$ nicht-entlohnte Mehrarbeit $\hat{=}$	
Arbeitszeit	(Wertäquivalent der) Gesamtarbeitszeit	(Wertäquivalent der) notwendigen Arbeitszeit
Wert	gesamter durch den Gebrauchswert der Arbeitskraft (lebendige Arbeit) neu geschaffener Wert	Tauschwert der Arbeitskraft
Kapital	gesamtes zurückfließendes Kapital (c+v+m) [siehe dazu auch Fußnote 77] <i>abzüglich</i> vorgeschossenes konstantes Kapital (c)	vorgeschossenes variables Kapital (v)
		$\hat{=}$ Arbeitslohn

»Der Werth der Arbeitskraft und ihre Verwerthung im Arbeitsprozeß sind also zwei verschiedene Größen. Diese Werthdifferenz hatte der Kapitalist im Auge, als er die Arbeitskraft kaufte. Ihre nützliche Eigenschaft, Garn oder Stiefel zu machen, war nur eine *conditio sine qua non*, weil Arbeit in nützlicher Form verausgabt werden muß, um Werth zu bilden. Was aber entschied, war der *spezifische Gebrauchswerth*

⁸⁰ Vgl. Heinrich 2005, 87–94; Heinrich 2016c, 173b–176a; Heinrich 2016b, 98b–107a.

dieser Waare, Quelle von Tauschwerth zu sein und von mehr Tauschwerth als sie selbst hat. Dieß ist der spezifische Dienst, den der Kapitalist von ihr erwartet. Und er verfährt dabei den ewigen Gesetzen des Waarenaustausches gemäß. In der That, der Verkäufer der Arbeitskraft, wie der Verkäufer jeder andern Waare, realisiert ihren Tauschwerth und veräußert ihren Gebrauchswerth.» (II.5, 143 / II.10, 176 / 23, 208)

Die hierbei stattfindende Expropriation bzw. Exploitation der Lohnarbeit bzw. des*der Lohnarbeiter*in mystifiziert die eigentliche Herkunft des zusätzlichen Werts dadurch, dass in der Lohnform die Gesetze des Warentausches gerade berücksichtigt werden, d.h. Äquivalententausch stattfindet und der Arbeitslohn das Wertäquivalent des Tauschwerths der Arbeitskraft (wie bei jeder anderen Ware auch) bildet. Der Systemlogik entsprechend erhält der*die Lohnarbeiter*in (als ein*e im doppelten Sinne freie*r Arbeiter*in⁸¹) denjenigen Lohn, der ihm*ihr warentauschlogisch und arbeitsvertraglich zusteht.⁸² Sobald er*sie seine*ihre Arbeitskraft zu ihrem Tauschwert auf dem Arbeitsmarkt an den*die Kapitalist*in verkauft hat, kann der*die Kapitalist*in frei darüber verfügen und sie in der Arbeit zur Anwendung bringen, d.h. ›mit ihr‹ neuen Wert schaffen. Ver-

⁸¹ Der*die Arbeiter*in muss insgesamt in einem doppelten Sinne ›frei‹ sein: Erstens frei über seine*ihre Arbeitskraft verfügen können (also kein*e Sklave*in oder Leibeigene*r sein) und zweitens frei von Eigentum an Produktionsmitteln, sodass er*sie, um überhaupt arbeiten zu können, gezwungen ist, seine*ihre Arbeitskraft als Ware auf dem Warenmarkt zum Verkauf anzubieten.

⁸² Aus dem Befolgen der kapitalistischen Wertgesetzmäßigkeit folgt also zwangsläufig die Expropriation der lebendigen Arbeit, die aufgrund ihrer Gesetzes- bzw. Systemkonformität *innerhalb des Systems* nicht als Ungerechtigkeit, sondern als Gleichheit der Instanzen erscheint. So formuliert Franz Hinkelammert: »Das Wertgesetz wirkt sich stets durch Unterdrückung und Ausbeutung (also Exklusion) aus. Diese Exklusion entsteht geradezu aus dem Inneren der formalen Gesetzlichkeit und der von ihr begründeten Gleichheit. Daher lässt sich die Exklusion weder als Gesetzesverletzung denunzieren noch ahnden. Sie geschieht vielmehr in der Erfüllung des Gesetzes und ist im Sinne dieses Gesetzes nicht einmal eine Ungerechtigkeit. Zur Ungerechtigkeit wird die Exklusion erst von einem anderen Standpunkt aus. Darin besteht die zentrale These von Marx, die er mit Paulus teilt und die erst die Praxis begründet. Daher kann man der Ungerechtigkeit nicht einfach durch Moral entgegenreten. Man muss die Gesellschaft verändern. Dass die Ungerechtigkeit in Erfüllung des Gesetzes begangen wird, ist gerade das Problem der Erfüllung des Gesetzes.« (Hinkelammert 2011b, 246). Es wird hier später noch die Frage thematisiert werden, inwiefern dieser andere Standpunkt eingenommen oder nicht eingenommen werden kann (siehe Kapitel 3.2. sowie 4.2.3.).

äußerung der Arbeitskraft zu ihrem Tauschwert durch den*die Lohnarbeiter*in auf dem Arbeitsmarkt und Anwendung des Gebrauchswerts der Arbeitskraft als lebendige Arbeit im Produktionsprozess stellen sich somit als zwei grundverschiedene und separat voneinander betrachtete Vorgänge dar. Deshalb ist die Entlohnung des*der Arbeiter*in auf der Basis des Tauschwerts seiner*ihrer Arbeitskraft unabhängig von der Wertschöpfung durch die lebendige Arbeit.

Auf der Basis dieser verkehrten Praxis erscheint der Lohn als ›Wert der Arbeit‹ (statt ›Wert der Arbeitskraft‹), einer der von Marx als »imaginäre[] Ausdrücke« (II.10, 481 / II.5, 435 / 23, 559) bezeichneten Erscheinungsformen wesentlicher Verhältnisse. Dadurch, dass die klassische Ökonomie *kategorial* nicht zwischen der Arbeitskraft (mit ihrem Tauschwert) und der lebendigen Arbeit (mit ihrem Gebrauchswert) unterscheidet, bleibt ihr die Verkehrtheit der gesellschaftlichen Verhältnisse und Praxis verborgen.⁸³

Unter anderem die Tatsache,

- 1) dass dem*der Kapitalist*in der Mehrwert nicht als solcher, sondern als Profit erscheint, er*sie den Wertzuwachs also nicht auf das variable, sondern auf das gesamte vorgeschossene Kapital bezieht,
- 2) dass der Mehrwert nicht im Produktionsprozess, sondern im Zirkulationsprozess realisiert wird,
- 3) dass sich die »individuelle[] Geschäftstüchtigkeit« (II.15, 141 / 25, 147) des*der Kapitalist*in ebenfalls auf die Höhe des Profits auswirkt,
- 4) dass die Waren generell nicht zu ihren Warenwerten, sondern zu ihren sog. ›Produktionspreisen‹, durch die sich der sog. ›Durchschnittsprofit‹ realisiert, verkauft werden und
- 5) dass im zinstragenden Kapital der Zins (als Selbstverwertungsresultat des zinstragenden Kapitals) schon aus dem Eigentum an Kapital und unter Absehung des Produktionsprozesses (dem ›Fungieren-Lassen‹ des Kapitals) als Vermittlungsprozess zu resultieren scheint,

verstärkt sukzessive und vollendet schließlich den Mystifikationsprozess. Im ›zinstragenden Kapital‹ vollendet sich der Kapitalfetisch und stellt sich das Kapital als »äußerlichste und fetischartigste Form« (II.15, 380 / 25, 404) dar.⁸⁴

⁸³ Vgl. Heinrich 2005, 94–96; Heinrich 2016c, 175a.179a–b.

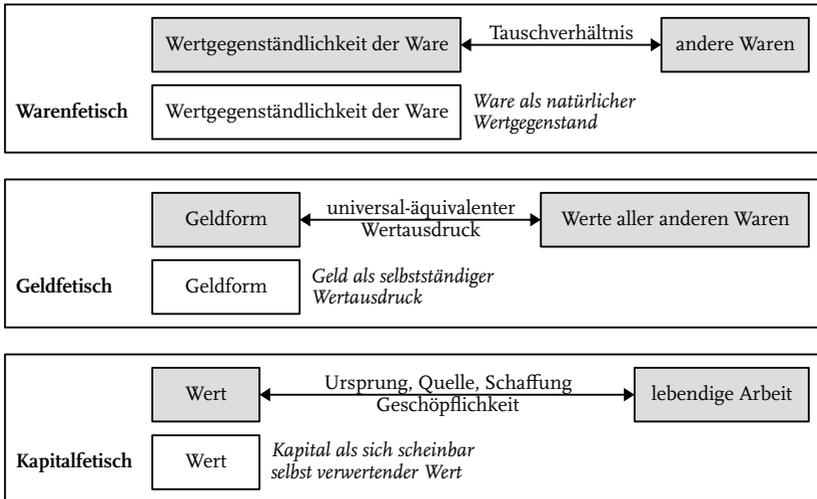
⁸⁴ Vgl. Heinrich 2016b, 112a–113b; Heinrich 2005, 154–158.

»Im zinstragenden Kapital ist daher dieser automatische Fetisch rein herausgearbeitet, der sich selbst verwerthende Werth, Geld heckendes Geld, und trägt es in dieser Form keine Narben seiner Entstehung mehr. Das gesellschaftliche Verhältniß ist vollendet als Verhältniß eines Dings, des Geldes, zu sich selbst. Statt der wirklichen Verwandlung von Geld in Kapital zeigt sich hier nur ihre inhaltlose Form. Wie bei der Arbeitskraft, wird der Gebrauchswerth des Geldes hier der, Werth zu schaffen, größeren Werth als der in ihm selbst enthalten ist. Das Geld als solches ist bereits potentiell sich verwerthender Werth, und wird als solcher verliehen, was die Form des Verkaufens für diese eigenthümliche Waare ist. Es wird ganz so Eigenschaft des Geldes, Werth zu schaffen, Zins abzuwerfen, wie die eines Birnbaums Birnen zu tragen.« (II.15, 381f. / 25, 405)

Zusammenfassung. Alle Fetischformen sind in der Form von Naturalisierung, Versachlichung und Personifizierung bewusstseinsförmiger Ausdruck einer verkehrten gesellschaftlichen Praxis. Im *Warenfetisch* ver selbstständig und naturalisiert sich die Wertgegenständlichkeit in der Ware, das gesellschaftliche Tauschverhältnis erscheint versachlicht. Das gesellschaftliche Verhältnis der menschlichen Akteure erscheint als Verhältnis von Gegenständen, die Kontrolle über die Menschen gewinnen. Im *Geldfetisch* scheint das Geld natürliche Wertausdrucksform zu sein und die Versachlichung des gesellschaftlichen Wertverhältnisses nimmt auf höherer Stufe weiter zu. Und im *Kapitalfetisch* erscheint der Wert derart versachlicht und personifiziert, dass in der Form des Kapitals der Wert die »occulte Qualität« erhält, selbst Ausgangspunkt neuen Werts bzw. selbst Subjekt des Verwertungsprozesses zu sein – der Fetisch mit seinen drei ideologischen Verkehrsaspekten Naturalisierung, Versachlichung und Personifizierung liegt hier in vollendeter Gestalt vor und die eigentlichen Grundlagen der Wertkonstitution sind vollständig mystifiziert.

Nach Dussels Darstellungslogik lassen sich die drei Fetischformen folgendermaßen zusammenfassen (siehe auch Schema 4):

- *Warenfetisch*: Die Wertgegenständlichkeit der Ware, die sich lediglich im Tauschverhältnis mit anderen Waren konstituiert, erscheint im Warenfetisch unter Absehung von diesem Tauschverhältnis, d.h. vom gesellschaftlichen Verhältnis mit anderen Waren. Damit vergegenständlicht sich die Wertgegenständlichkeit, d.h. die Ware erscheint als natürlicher Wertgegenstand.

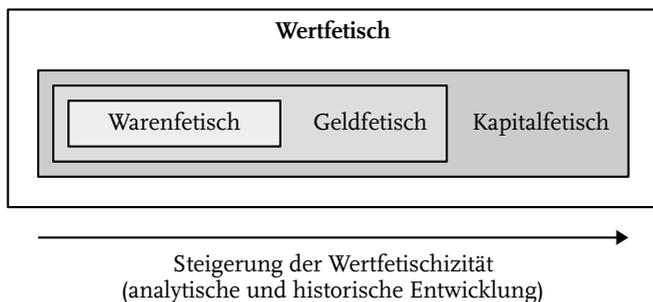


Schema 4: Übersicht zu den drei Fetischformen

- *Geldfetisch:* Die Geldform, welche Gold/Geld als Ware nur darstellt, insofern es der universal-äquivalente Wertausdruck des Werts aller anderen Waren ist, sich also alle anderen Waren auf die Ware Geld als deren allgemeiner Wertausdruck gesellschaftlich beziehen, erscheint im Geldfetisch losgelöst von dieser gesellschaftlichen Relation. Damit vergegenständlicht sich die Geldform in der Ware Geld, d.h. Geld scheint von sich aus der allgemeine Wertausdruck, das »Wertding« schlechthin zu sein.
- *Kapitalfetisch:* Die lebendige Arbeit bildet der Marx'schen Arbeitswerttheorie zufolge (im Verhältnis zu anderen Arbeiten) die einzige Quelle von Wert. Wird diese schöpferische Beziehung der Arbeit zum Wert – und damit das gesellschaftliche Verhältnis des Werts – negiert, verselbstständigt sich der Wert. Es entsteht der Eindruck, Wert selbst (in Form des Kapitals) habe die Qualität, sich selbst zu vermehren, d.h. neuen Wert zu schaffen.

Bei allen Fetischformen handelt es sich also um (analytisch und historisch) aufeinander schrittweise folgende Teilmomente eines generellen *Wertfetischs* der kapitalistischen Gesellschaftsformation (siehe unten Sche-

ma 5), d.h. um in der kapitalistischen Gesellschaftsformation nebeneinander existierende und sich sukzessive voraussetzende Teilmomente einer (in der Analyse und in der geschichtlichen Entwicklung) fortschreitenden Naturalisierung, Versachlichung und Personifizierung von (eigentlich relationalem, nicht-substantiellem) Wert.⁸⁵



Schema 5: Teilmomente eines generellen Wertfetischs

Der deutsche (aber in Lateinamerika lebende und ausschließlich auf Spanisch publizierende) Ökonom und Befreiungstheologe Franz Josef Hinkelammert schreibt der Marx'schen Fetischtheorie eine derart zentrale Bedeutung in dessen Ökonomiekritik zu, dass er sie als »implizite[] Theorie der ganzen politischen Ökonomie«⁸⁶ versteht, die für Marx die »Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft« (II.2, 100 / 13,8) darstellt. Dabei sei Marx gerade nicht an einer bloßen Institutionenkritik, sondern einer Kritik am »Geist der Institutionen«⁸⁷ gelegen, dessen Ausdruck der Fetisch als Kernkonzept der »institutionalisierte[n] Spiritualität eben dieser modernen Gesellschaft«⁸⁸ bildet.⁸⁹

Die trinitarische Formel. Mit der »trinitarischen Formel« (II.15, 789–806 / 25, 822–839) führt Marx alle Mystifikations- und Fetischformen abschließend zusammen und resümiert, wie sich die unterschiedlichen kapitalis-

⁸⁵ Vgl. Hinkelammert 1986, 16.

⁸⁶ Hinkelammert 1986, 16.

⁸⁷ Ebd., 68.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Vgl. ebd., 16.68.

tischen Akteur*innen jeweils einen Teil des Produktwerts (und damit des Mehrwerts) aneignen, also eine je eigene Rolle bzw. Funktion in der Expropriation der Lohnarbeit erfüllen. Die trinitarische Formel fungiert damit als »Ausdruck des scheinbaren Zusammenhangs des Werts mit seinen Quellen«⁹⁰. Sie fasst also zusammen, dass in der kapitalistischen Gesellschaftsformation die kapitalistischen *gesellschaftlichen Formen* – Lohnarbeit, Kapital, Grundeigentum (Erscheinungs- bzw. Formebene) – als natürlich-stoffliche Qualität der *Produktionsbedingungen* bzw. *-grundlagen* – Arbeit, Produktionsmittel, Erde/Boden (Wesens- bzw. Inhaltsebene) – erscheinen:

»Im Kapital – Profit oder noch besser Kapital – Zins, Boden – Grundrente, Arbeit – Arbeitslohn, in dieser ökonomischen Trinität als dem Zusammenhang der Bestandtheile des Werths und des Reichthums überhaupt mit seinen Quellen, ist die Mystifikation der kapitalistischen Produktionsweise, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, das unmittelbare Zusammenwachsen der stofflichen Produktionsverhältnisse mit ihrer geschichtlich-socialen Bestimmtheit vollendet: die verzauberte, verkehrte und auf den Kopf gestellte Welt, wo Monsieur le Capital und Madame la Terre als sociale Charaktere, und zugleich unmittelbar als bloße Dinge ihren Spuk treiben.« (II.15, 804 / 25, 838)

Damit *scheinen* die drei klassischen kapitalistischen Einnahme- bzw. Revenuequellen – Lohnarbeit, Kapital, Grundeigentum – lediglich »Mittel der Aneignung«⁹¹ desjenigen Teils des Produktwerts zu sein, der dem jeweiligen Beitrag der Revenuequellen zum Wert des Produkts qualitativ und quantitativ zu entsprechen scheint: Arbeit erhält Lohn, Kapital erhält Profit bzw. Zins, Grundeigentum erhält Grundrente.

Dies kann aber nur geschehen, wenn die spezifische Rolle, die die Arbeitskraft bei der Wertkonstitution einnimmt, verhüllt wird: Da für die Marx'sche Arbeitswerttheorie nämlich die lebendige Arbeit den einzigen wertgenerativen Produktionsfaktor darstellt, eignen sich Kapital und Grundeigentum in ihrem jeweiligen Einkommen zusammen *de facto* lediglich den Mehrwert an, also denjenigen Teil des Produktwerts, den die lebendige Arbeit über das vorgeschossene Kapital hinaus konstituiert hat (und der nicht-entlohnte Mehrarbeit ist). Wird nämlich (gemäß der Warentauschlogik) nur der Wert der Arbeitskraft, nicht aber der von der tatsächlich geleisteten Arbeit konstituierte Wert als Lohn gezahlt, *scheint* die

⁹⁰ Heinrich 2005, 185.

⁹¹ Ebd., 182.

unbezahlte/unentlohnte Differenz zum vollständigen Produktwert (also der Mehrwert) den anderen beiden ›Produktionsfaktoren‹ (Kapital und Grundeigentum) zu entstammen.⁹²

Mit der trinitarischen Formel fasst Marx am Ende des dritten Bandes des *Kapital* die Zusammenhänge um Fetischformen und Mystifikationen zusammen, artikuliert also

»diesen falschen Schein und Trug, diese Verselbständigung und Verknöcherung der verschiedenen gesellschaftlichen Elemente des Reichthums gegen einander, diese Personificirung der Sachen und Versachlichung der Produktionsverhältnisse« (II.15, 805 / 25, 838).

3. Ideologie und Wahrheit

3.1. Wahrheit als Negation von Ideologie

Interpretiert man »Wahrheit *relational* zur Ideologie«⁹³, lässt sich Wahrheit bei Marx bzw. Marx/Engels als Nicht-Ideologie bzw. Negation von Ideologie, d.h. als »bestimmte Negation verkehrter Bewusstseinsformen«⁹⁴ bestimmen. Für die *Deutsche Ideologie* und das *Kapital* ergeben sich damit folgende wahrheitstheoretische Konsequenzen (siehe zum Folgenden auch Schema 6).

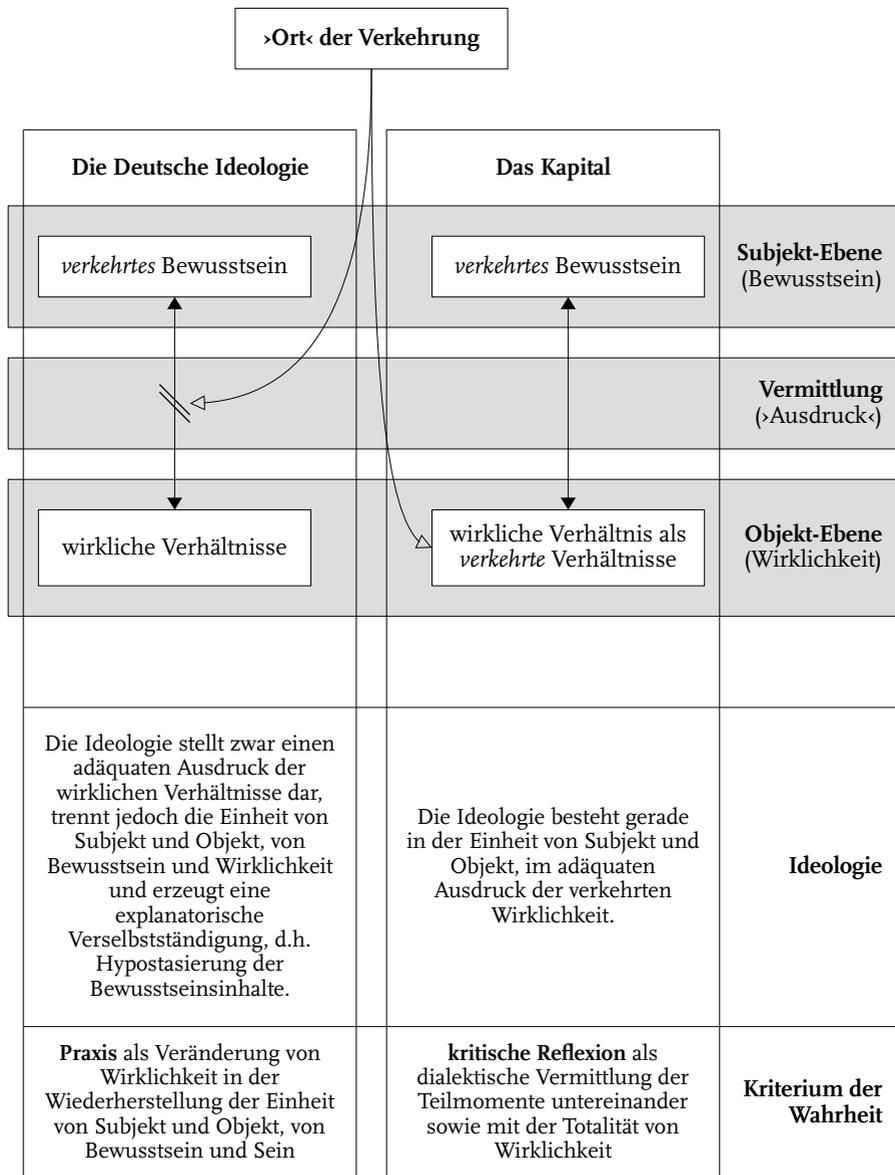
(1) Das Ideologiekonzept der *Deutschen Ideologie* basiert auf einem »Dualismus zwischen Verkennen und Erkennen«⁹⁵, d.h. in der Ideologie stellen sich zwar die wirklichen Verhältnisse adäquat dar, es trennen sich jedoch die Gedanken von den realen Lebensverhältnissen ab. Diese Trennung der Einheit von Subjekt und Objekt, von Bewusstsein und Wirklichkeit erzeugt eine explanatorische Verselbständigung, d.h. eine Hypostasierung der Bewusstseinsinhalte. Nur in der Praxis kann diese Ideologie überwunden und so wieder ein Verhältnis der Entsprechung zwischen diesen beiden Polen hergestellt werden. Das Konstitutivum für Wahrheit besteht damit in der Praxis, wie Marx in der zweiten der *Thesen über Feuerbach* konstatiert:

⁹² Vgl. Heinrich 2005, 179–185.

⁹³ Amlinger 2014, 12.

⁹⁴ Ebd., 15.

⁹⁵ Ebd., 44f.



Schema 6: Ideologie und Wahrheit in der *Deutschen Ideologie* und dem *Kapital*

»Die Frage, ob dem menschlichen Denken – gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit i.e. Wirklichkeit u. Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit od. Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist, – ist eine rein *scholastische* Frage.« (IV.3, 20 / 3, 5)

Darin drückt sich die spezifisch Marx'sche Kritik am Denken Feuerbachs aus, insofern objektive Wirklichkeit bei Marx nicht einfach in ihrer Positivität wahrgenommen, sondern primär als »historisches Produkt menschlicher Tätigkeit«⁹⁶ konkret-praktisch konstituiert wird. Wahrheit besteht damit nicht einfach in der adäquaten Anschauung der bestehenden Wirklichkeit, sondern im praktischen Prozess des menschlichen Lebens, durch den sich das Subjekt sowohl eine Wirklichkeit für sich als auch zugleich sich selbst neu schafft. Der Marx'sche Wahrheitsbegriff lässt sich hier also nicht abbildtheoretisch, sondern nur (auto)poietisch bestimmen und bildet insofern eine materialistische Wahrheitstheorie. Nur bei einer erkennenden praktischen Bezugnahme auf die Wirklichkeit in ihrer »gewordenen Totalität«⁹⁷, d.h. als ein solches ganzheitliches (auto)poietisches historisches Produkt menschlicher Tätigkeit, lässt sich also von Wahrheit sprechen.⁹⁸

(2) Im Vergleich zu diesem Ideologiekonzept wird im *Kapital* im Blick auf die kapitalistische Gesellschaftsformation eine signifikante Akzentverschiebung durchgeführt: War die gesellschaftliche Praxis zuvor das Wahrheitskriterium, stellt die Praxis hier (also in der Form kapitalistischer Produktion) gerade das ideologische Moment dar, insofern auf der Basis einer verkehrten gesellschaftlichen kapitalistischen Praxis der adäquate Ausdruck der gesellschaftlichen Verhältnisse notwendig ein verkehrtes Bewusstsein hervorbringt. Werden gesellschaftliche Erscheinungsformen in der Ökonomie unvermittelt und unkritisch abstrahiert, d.h. als unhistorische, abstrakte ökonomische Begriffe und Kategorien konzeptionalisiert, dann vollzieht sich lediglich eine kategoriale Reproduktion der verkehrten gesellschaftlichen Praxis in der Ökonomie (wie es Marx im Fall der bürgerlichen Ökonomie diagnostiziert).

⁹⁶ Amlinger 2014, 45.

⁹⁷ End., 46.

⁹⁸ Vgl. ebd., 44–47.

Damit entfällt die »unmittelbare Praxis«⁹⁹ als Kriterium von Wahrheit. Was tritt jedoch an diese wahrheitskriterielle Stelle, wenn *einerseits* Wahrheit nicht einfach adäquater Ausdruck von Wirklichkeit sein kann, da die Verkehrung auf der Ebene gesellschaftlicher Praxis verortet ist (1. Ideologie-Ebene, Prämisse 1b), und *andererseits* ein nicht-adäquater Ausdruck der gesellschaftlichen Realität prinzipiell schon ideologisch wäre (1. Ideologie-Ebene, Prämisse 1a)? Erst wenn die unterschiedlichen Erscheinungsformen der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht mehr in ihrer Identität miteinander, sondern in ihrem funktionalen Totalitätsbezug, d.h. als jeweils partielle Momente des ökonomischen Gesamtprozesses mit ihren jeweiligen Funktionen betrachtet werden, kann der ideologische falsche Schein durchschaut werden.¹⁰⁰ So formuliert Marx bereits in der *Einleitung* (zum geplanten Großwerk *Kritik der politischen Ökonomie*) 1857 programmatisch:

»Das Resultat, wozu wir gelangen, ist nicht, daß Production, Distribution, Austausch, Consumption identisch sind, sondern daß sie alle Glieder einer Totalität bilden, Unterschiede innerhalb einer Einheit. Die Production greift über, sowohl über sich in der gegensätzlichen Bestimmung der Production, als über die andren Momente. [...] Eine bestimmte Production bestimmt also eine bestimmte Consumption, Distribution, Austausch und *bestimmte Verhältnisse dieser verschiedenen Momente zu einander*. Allerdings wird auch die Production, *in ihrer einseitigen Form*, ihrerseits bestimmt durch die andren Momente. [...] Es findet Wechselwir-

⁹⁹ Ebd., 47.

¹⁰⁰ Im Gegensatz zur gängigen Auffassung, der argumentative Bezugspunkt der Marx'schen Methode sei die ökonomische *Totalität*, stellt Dussel in seiner werkgenalogischen Erschließung des Marx'schen Werkes v.a. in den 1980er Jahren die These auf, der eigentliche argumentative Ausgangs- und Bezugspunkt des Marx'schen Denkens sei die Kategorie der ›Exteriorität‹ (siehe Fußnote 143), die er bei Marx in der Kategorie der ›lebendigen Arbeit‹ identifiziert: »Unser Anspruch besteht darin, gegen die gesamte Tradition der Marx-Exegeten zu behaupten, dass die schlechthinige Kategorie von Marx nicht die der ›Totalität‹, sondern die der ›Exteriorität‹ ist.« (Dussel 1988b, 365.) Von dieser Grundeinsicht ausgehend versuchte er, das Marx'sche Denken für eine Philosophie bzw. Ethik der Befreiung methodologisch fruchtbar zu machen. Befreiungsphilosophisch besonders relevant ist hierfür seine ›Marx-Trilogie‹: Dussel 1991; Dussel 1988b; Dussel 1990. Eine relativ neue Publikation zu diesem Thema bildet Dussel 2014. Eine explizite befreiungstheologische Anwendung der Marx'schen Kategorien unternahm er in Dussel 1988a (vgl. auch Dussel 1995a, 127).

kung zwischen den verschiedenen Momenten Statt. Dieß der Fall bei jedem organischen Ganzen.« (II.1.1, 35 / 42, 34)

Diese Marx'sche Methode (als ideologiekritisches, wahrheitsgeneratives Verfahren), die Marx »nicht als Spezifikum lediglich *seiner* Methode, sondern *jeder* wissenschaftlichen Ökonomie«¹⁰¹ versteht, vollzieht eine Dekonstruktion der kapitalistischen Gesellschaftsformation, indem die unterschiedlichen partikularen Bestimmungsmomente »in ihrem Vermittlungsverhältnis dargestellt werden, in einer dialektischen (d.h. widersprüchlichen) Totalität«¹⁰². Aus diesem Grund beginnt Marx seine Ausführungen im *Kapital* mit abstrakten Bestimmungen (wie z.B. dem Wert) und erschließt in schrittweisen Abstraktionsstufen die Konkretheit der ökonomischen Totalität¹⁰³:

»Das Concrete ist concret weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist.« (II.1.1, 36 / 42, 35)

Diese Methode ist im Gegensatz zur bürgerlichen Ökonomie damit dialektisch, weil sie die unterschiedlichen Bestimmungsmomente in ihren systemischen Wechselwirkungen sowie immanenten Widersprüchen und in ihrem Gesamtzusammenhang, d.h. konkret bzw. vermittelt und gerade nicht abstrakt bzw. isoliert betrachtet. Auch wenn die Methode in ihrer denkerischen Erschließung der Zusammenhänge bei abstrakten Bestim-

¹⁰¹ Heinrich 2016b, 75b.

¹⁰² Amlinger 2014, 47.

¹⁰³ Alle drei Kapital-Bände bilden insofern eine Einheit: Die Berücksichtigung nur des ersten Bandes lässt die Marx'sche Theorie nicht nur unvollständig, sondern verfehlt ihre Absicht insofern, als das Ziel der ökonomiekritischen Analyse die konkrete ökonomische Totalität ist, die erst im dritten Band auf der niedrigsten bzw. konkretesten Abstraktionsstufe erreicht ist (vgl. Heinrich 2005, 8f.). Im Gegenzug thematisieren Marx' Überlegungen im ersten Abschnitt des ersten Bandes – hier ist zunächst noch nicht von Kapital die Rede, sondern von Ware (mit Warenfetisch), Geld (mit Geldfetisch) und einfacher Warenzirkulation – nicht vorkapitalistische Produktionsstufen bzw. -momente, sondern auf einer höheren bzw. abstrakteren Abstraktionsstufe immanente und basale Aspekte des kapitalistischen Verwertungsprozesses, d.h. ökonomische Momente, die zwar der kapitalistischen Gesellschaftsformation zu Grunde liegen, von Marx jedoch zunächst unter analytischer Abstraktion vom Kapital untersucht werden (vgl. Heinrich 2005, 81f.).

mungen ansetzt, bleibt somit der methodologische Referenzpunkt das konkrete Ganze, die Totalität. Deshalb betont Marx, dass »die Methode vom Abstrakten zum Concreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist sich das Concrete anzueignen, es als ein geistig Concretes zu reproduciren« (II.1.1, 36 / 42, 35).

An diese *allgemeine* Wahrheitsbestimmung der dialektischen Integration von Teilmomenten in die Totalität schließt sich nach Amlinger eine *konkrete* Wahrheitsbestimmung an: Dem versachlichten gesellschaftlichen Beziehungsverhältnis von Dingen liegt ein menschliches gesellschaftliches Beziehungsverhältnis zugrunde. Die Grundlage der gesellschaftlichen Beziehungen sind also zwischenmenschliche Relationen, die auf der Basis des kapitalistischen Handlungsformates als Beziehungen von Dingen erscheinen (Fetisch), das heißt: Erst die Marx'sche Methode legt offen, dass das Kapitalverhältnis eigentlich ein Herrschaftsverhältnis ist, nämlich die Subsumtion der Arbeit (d.h. in der Konsequenz: Lohnarbeiter*innen) unter das Kapital; dass der Sphäre der Waren, die über die Menschen herrschen, eigentlich ein gesellschaftliches Verhältnis unterschiedlicher menschlicher Privatarbeiten zugrunde liegt.

Die Marx'sche ökonomiekritische dialektische Methode hat also insofern wahrheitsgenerative Funktion und bildet damit insofern das Kriterium von Wahrheit, als sie die der kapitalistischen Gesellschaftsformation zugrunde liegenden Herrschaftsverhältnisse sowie immanenten Widersprüche aufdeckt und somit verhindert, dass sich die Bewusstseinsinhalte (als Ausdruck der gesellschaftlichen Verhältnisse) als übergeschichtliche, abstrakte Prinzipien verallgemeinern. Dadurch erfolgt eine Einbindung in die gesellschaftliche historische Entwicklung als ganze (2. Ideologie-Ebene).¹⁰⁴

Bei der Frage nach Richtigkeit und Falschheit von Ideologien als Ausdrucksformen der gesellschaftlichen Verhältnisse im Bewusstsein lässt sich damit folgende generelle Unterscheidung formulieren:

»Ist das Imaginäre [scil. die Bewusstseinsinhalte] zwar die wahre, d.h. adäquate Reproduktion dessen, was *erscheint*, so ist es zugleich die notwendig falsche Spiegelung dessen, was *ist*. Ideologie ist folglich die Einheit der Widersprüche, sie ist wahr und falsch zugleich.«¹⁰⁵

¹⁰⁴ Vgl. Amlinger 2014, 47–50.

¹⁰⁵ Ebd., 41.

»Ideologien sind also gleichzeitig (von einem externen Standpunkt aus betrachtet) falsch und (von einem internen Standpunkt aus betrachtet) ihrem Gegenstand angemessen.«¹⁰⁶

Von einem systeminternen Standpunkt aus betrachtet erscheinen Ideologien nicht problematisch: Im Bewusstsein drückt sich die Wirklichkeit so aus, wie sie erscheint. Erst ein externer, kritischer Standpunkt ermöglicht, die Problematik an Ideologien zu erkennen: Ideologische bewusstseinsförmige Erscheinungen sind insofern verkehrt, als in der *Deutschen Ideologie* das Bewusstsein über seine Inhalte falsch reflektiert (vermeintliche explanatorische Selbstständigkeit und Autarkie; 2. Ideologie-Ebene) und im *Kapital* sich die Wirklichkeit auf der Basis der verkehrten gesellschaftlichen Verhältnisse adäquat und deshalb als verkehrt im Bewusstsein ausdrückt (1. Ideologie-Ebene, 1b) sowie daraus ein verkehrtes Verständnis vom Status der Bewusstseinsinhalte (v.a. im Fetisch durch Naturalisierung, Versachlichung und Personifizierung) entsteht (2. Ideologie-Ebene). Das Problematische an Ideologien in diesem Sinn ist also nicht, dass sich im Bewusstsein Verhältnisse verkehrt darstellen – d.h. sie die Verhältnisse nicht ausdrücken, wie sie sind, sondern nur, wie sie historisch erscheinen (1. Ideologie-Ebene, 1b) –, sondern dass sich das Bewusstsein nicht über diese Ausdruckslogik, dieses »Gesetz der Erscheinung« (II.5, 245 / II.10, 277 / 23, 325), im Klaren ist (2. Ideologie-Ebene).

3.2. Marx'sche Ideologiekritik zwischen Externalität und Selbstreferentialität

Der Marx'schen Ideologiekritik geht es damit *zum Einen* um eine Kritik an der Verkehrtheit der Bewusstseinsinhalte, v.a. in Auseinandersetzung mit der Vulgär- und der bürgerlichen Ökonomie. Solange letztere »in ihrer bürgerlichen Haut steckt« (II.5, 439 / II.10, 485 / 23, 564), kann sie den gegenständlichen Schein nicht durchbrechen. Damit nimmt die Marx'sche Kritik einen in gewisser Weise externen kritischen Standpunkt zum ökonomischen System ein und erhebt den Anspruch auf Existenz eines »richtigen Bewusstseins«.

Wenn nun *zum Anderen* aber Marx zufolge Bewusstseinsinhalte generell durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt werden und er

¹⁰⁶ Stahl 2016, 242a.

diese als verkehrt versteht, stellt sich die grundlegende Frage, ob seine Ideologiekritik nicht auch selbstreferentielle Implikationen besitzt und sich das Verdikt der Ideologizität damit auch auf die Marx'sche Theorie selbst bezieht. Ist es einer Kritik also überhaupt möglich, einen zu den gesellschaftlichen Verhältnissen externen Standpunkt, von dem aus ein ›richtiges Bewusstsein‹ erkennbar wäre, einzunehmen (1), oder stellt sich die Ideologie als unentrinnbarer Horizont der gesamten Gesellschaft dar, wie dies in der Rede vom »gesellschaftliche[n] Verblendungszusammenhang«¹⁰⁷ bei Adorno/Horkheimer zumindest anklingt (2)?

- *ad 2)* Stimmt man Letzterem auf der Basis des Historischen Materialismus und den Ausführungen zur Ideologie zu, kann sich die Ideologiekritik nicht mehr auf die sachliche Falschheit eines Bewusstseins (1. Ideologie-Ebene), sondern nur noch auf den ideologischen Anspruch des Bewusstseins auf Autarkie und explanatorische Selbstständigkeit seiner Bewusstseinsinhalte (2. Ideologie-Ebene) beziehen. Dies hätte zur Folge, die Existenz eines nicht-ideologischen, d.h. ›richtigen‹ Bewusstseins praktisch nicht mehr postulieren zu können. Der einzige kritische Anspruch, den die Marx'sche Methode dann noch erheben könnte, bestünde in einer adäquaten Reflexion der Bewusstseinsinhalte als automatische Ausdrucksformen einer jeweiligen Praxis und der Negation des Anspruchs auf explanatorische Autarkie durch das Bewusstsein.¹⁰⁸
- *ad 1)* Versteht man die Gesellschaft jedoch nicht durch einen umfassenden Verblendungszusammenhang bestimmt, ergibt sich im Rahmen der Ideologiekritik die Notwendigkeit, die Falschheit der kategorialen Ausdrucksformen zu durchschauen und aufzulösen.¹⁰⁹ Dann muss jedoch ein externer, kritischer Standpunkt, von dem her die entideologisierende Kritik (und in der Folge auch die gesellschaftsverändernde Praxis) durchgeführt wird, näher bestimmt und insgesamt begründet werden, wie aus dieser Perspektive heraus eine solche Kritik überhaupt möglich ist.¹¹⁰

¹⁰⁷ Adorno/Horkheimer 2014, 65.

¹⁰⁸ Vgl. Stahl 2016, 246b–247a.

¹⁰⁹ Vgl. Heinrich 2017, 421; Heinrich 2005, 185.

¹¹⁰ Siehe zum externen, kritischen Standpunkt vor dem Hintergrund befreiungstheologischen Denkens Kapitel 4.2.3.

3.3. Zwischenfazit: »Aktive Selbstreflexion« als wahrheitskriteriologische Synthesekategorie

Die *Deutsche Ideologie* und das *Kapital* bzw. die ökonomiekritischen Schriften weisen damit zwei komplementäre wahrheitsgenerative Prinzipien bzw. Bestimmungen auf: *Zum Einen* wird Wahrheit als *Praxis*, d.h. als historisches autopoietisches Produkt menschlicher Tätigkeit in der Einheit von Subjekt und Objekt, *zum Anderen* als dialektische Vermittlung der Teilmomente untereinander sowie mit der Totalität von Wirklichkeit bestimmt. In Anschluss an Terry Eagleton, der in diesem Zusammenhang auf Georg Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein* von 1923 reflektiert, vollzieht Amlinger eine Synthese dieser beiden Wahrheitsbestimmungen – »performatives« (Praxis der Wirklichkeitsveränderung) und »erkennendes« (Denken, kritische Reflexion) Bewusstsein – in der »Kategorie der aktiven *Selbstreflexion*«¹¹¹, in deren Rahmen Wahrheit »besteht«, sofern Wirklichkeit

- 1) praktisch als widersprüchlich erfahren bzw. wahrgenommen,
- 2) kritisch reflektiert, d.h. ihre Teilmomente untereinander und zur Totalität von Wirklichkeit dialektisch vermittelt bzw. in Beziehung gesetzt werden, und
- 3) zugleich praktisch verändert wird.¹¹²

4. Religion zwischen ideologiekritischer Wahrheit und Ideologie

4.1. Allgemeine wissenschaftstheoretische und methodologische Konsequenzen für die Theologie

Was folgt nun aus diesen Überlegungen für das eingangs aufgeworfene Problem? Unsere Ausgangsfrage, ob sich die Rede von Ideologie und Mystifikation bei ihrer Darstellung religiöser Analogien bzw. Metaphern bedienen kann, lässt sich nur dann positiv beantworten, wenn Religion nach der gleichen mystifizieren Logik wie die Ideologie operiert, d.h. wenn Religion in ihrem Wahrheitsanspruch dem Postulat der »aktiven Selbstreflexion« *nicht* genügt.

¹¹¹ Amlinger 2014, 50.

¹¹² Vgl. ebd., 50f.; Eagleton 2000, 111f.

Den Ort, an dem Religion basale Selbstreflexion betreibt, bildet die Theologie als grundlegende Reflexionswissenschaft des Glaubens. Damit eine Theologie nun das Postulat der aktiven Selbstreflexion (im Marx'schen ideologiekritischen Sinn) erfüllt und damit als nicht-ideologisch sowie wahrheitsfähig (im hier gemeinten Sinne) verstanden werden kann, müssen zwei methodologische Grundprinzipien in den theologischen Reflexionsprozess (zusätzlich zu den im engeren Sinn theologischen Prinzipien) implementiert sein:

- 1) Theologie muss sich als kritische Selbstreflexion verstehen, die verkehrte Verhältnisse (v.a. Herrschaftsrelationen) aufdeckt und durchschaut, dass gesellschaftliche (auch kirchliche) Verhältnisse als versachlichte, objektive Verhältnisse erscheinen und damit die eigentlichen interpersonalen (zwischenmenschlichen und gott-menschlichen) Relationen unsichtbar bzw. verdeckt werden (können).¹¹³ Dazu darf sie die gesellschaftlichen und religiösen Teilmomente nicht indifferent und isoliert voneinander betrachten, sondern muss sie auf die Gesamtheit sowohl (zwischen-)menschlicher (sozial, politisch, ökonomisch usw.) als auch gott-menschlicher Wirklichkeit – d.h. göttlicher Transzendenz und Immanenz; konkret: der Menschwerdung Gottes als des Integrals christlichen Glaubens – beziehen.¹¹⁴ Die göttliche Transzendenz mit/in ihrer Offenbarung kann den externen, kritischen Standpunkt begründen, von dem aus die systemische Ideologiekritik ihre Möglichkeitsbedingung erhält. Insgesamt ist dabei besonders der Ein-

¹¹³ Im Zusammenhang mit den Überlegungen zum Fetisch könnte sich für die Theologie beispielsweise folgende Überlegung ergeben: Wird in den eucharistischen Gestalten das gott-menschliche Gnadenverhältnis als von der personalen (zwischenmenschlichen und gott-menschlichen) Beziehung und Praxis losgelöst, d.h. »unkommunikativ« verstanden, vollzieht sich eine problematische (d.h. versachlichende) eucharistische Reduktion (»eucharistischer Fetisch«). Ein derartiges Problembewusstsein kann gerade im interkonfessionellen Dialog fruchtbar sein, wenn es um die Frage der Transsubstantiation geht.

¹¹⁴ War bei Amlinger im Rahmen des Marx'schen Theorienkomplexes mit »Totalität« die Totalität der immanenten Wirklichkeit gemeint, auf die die Methode die Teilmomente dialektisch zu beziehen hat, so müsste eine Theologie *als Theologie* »Totalität« als Totalität (d.h. heilsökonomische, ganzheitliche Einheit) immanenter *und* transzendenter Wirklichkeit (siehe dazu auch Kapitel 4.2.2.) verstehen.

bezug der Ökonomie als eines spezifischen Vermittlungsmoments gesellschaftlicher und soteriologischer Beziehungen nötig.¹¹⁵

- 2) Neben diesem theoretischen selbstkritischen Moment muss Theologie in ihrem Wahrheitsanspruch auch aktiv in Bezug auf eine als widersprüchlich erfahrene gesellschaftliche und religiöse Wirklichkeit in ein praktisches Engagement zu einer konkreten Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse eingebettet sein, und zwar spezifisch in der Weise, dass ihre Praxis keinen bloßen nachträglichen Anwendungsfall der Theorie, sondern integral einen Bestandteil der selbstkritischen Reflexion bildet. Nicht-ideologisch ist eine Theologie in diesem Sinne dann, wenn sie ihren Selbstvollzug nicht nur als theoretische selbstkritische Aufklärung über ein verkehrtes Bewusstsein, sondern als Moment eines umfassenden praktischen Prozesses der Veränderung von Wirklichkeit begreift.

Eine Theologie, die ihrem Selbstverständnis und Anspruch zufolge dieses kritische und aktiv-praktische Reflexionsverständnis, d.h. eine solche Wahrheitskriteriologie vertritt, stellt die Theologie der Befreiung in besonderer Weise dar. In ihr kommt dem Marx'schen Theorienkomplex neben den gerade genannten wissenschafts*methodologischen* bzw. -theoretischen Impulsen noch eine weitere Funktion zu: Im Rahmen ihres sozialanalytischen Praxisbezugs (siehe Kapitel 4.2.4.) greift die Theologie der Befreiung u.a. auf die Marx'sche Ökonomiekritik als *Methode* der spezifischen Analyse der konfliktiven Wirklichkeit zurück und betreibt davon ausgehend auf der Basis der jüdisch-christlichen Tradition ihre theologische Reflexion.¹¹⁶

¹¹⁵ Besonders im Werk Dussels findet sich die fundamentale Überzeugung, dass ethische (d.h. interpersonale) Beziehungen immer über ökonomische (d.h. produktuale) Verhältnisse vermittelt sind (siehe z.B. Dussel 1989a, 155–167; Dussel 1988a, 118–184). Im Rahmen dieser Grundüberlegung erfolgte die bereits erwähnte intensive Auseinandersetzung mit dem Marx'schen Werk (siehe Fußnote 100).

¹¹⁶ Zur klaren Abgrenzung der methodisch-methodologischen Rezeption des Marxismus von dessen weltanschaulicher Rezeption in der Theologie formuliert Clodovis Boff Grundregeln, siehe dazu Boff 1987. Zur Marx(ismus)-Rezeption in der Befreiungstheologie und deren Geschichte siehe ausführlich Kern 1992; Rottländer 1987. Zum Verhältnis zwischen Marxismus und Religion/Theologie siehe z.B. Ellacuría 1987.

Was die Theologie der Befreiung in diesem Sinne näherhin auszeichnet und inwiefern sie dabei dem Postulat der aktiven Selbstreflexion gerecht wird, soll im folgenden Kapitel ausgeführt werden.

4.2. Befreiungstheologie als ideologiekritische Theologie im Bezugsrahmen einer aktiv-selbstreflexiven Wahrheitskriteriologie

Zur Charakterisierung der Befreiungstheologie soll im Folgenden exemplarisch auf einige sowohl lateinamerikanische (Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría, Enrique Dussel, Jon Sobrino, Clodovis und Leonardo Boff, Franz Hinkelammert) als auch deutsche (Urs Eigenmann, Kuno Füssel) repräsentative Vertreter der Befreiungstheologie unter besonderer Berücksichtigung des vorliegenden Themas eingegangen werden.

4.2.1. Überblick: Befreiungstheologie als neue ideologiekritische Art des Theologie-Treibens aus der Perspektive der Armen und Unterdrückten

In Bezug auf das *Wahrheitskriterium der aktiven Selbstreflexion* lässt sich die Theologie der Befreiung zunächst *methodologisch* als eine Theologie des Praxis-Primats unter einer »opción preferencial por los pobres«¹¹⁷ (dt. »vorrangige Option für die Armen / um der Armen willen«) charakterisieren. Sie setzt beim dialektischen Verhältnis zwischen der befreienden Praxis des christlichen Glaubens und der unterdrückenden sowie beherrschenden Praxis des wirtschaftlichen und politischen Systems an und solidarisiert sich vorgängig mit den Opfern der Geschichte, schon allein deshalb, weil sie unter diesen Opfern (v.a. in lateinamerikanischen Basisgemeinden und deren befreiender Bibellektüre) entstanden ist. Ihre Grundfrage lautet deshalb:

»Wie kann man den Armen, die in ihrem Leben nichts als das Gegenteil von Liebe erfahren haben, dennoch vermitteln, daß Gott sie liebt? Man kann auch sagen:

¹¹⁷ Diese befreiungstheologische Grundperspektive bzw. -entscheidung taucht in lehramtlichen Dokumenten wörtlich erstmals im Abschlussdokument der 3. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (Mexiko) »La evangelización« vom 13.02.1979 in Nr. 1153 auf (zitiert nach DH 4632).

Wie findet man inmitten von Leid und Unterdrückung, unter denen die Armen in Lateinamerika leben, eine angemessene Sprache über Gott?«¹¹⁸

Wissenschaftstheoretisch rezipiert sie dabei zum Einen die modernen erkenntnistheoretischen Einsichten, dass ohne Berücksichtigung der konkreten Praxis sowie des konkreten Ortes keine adäquate Erkenntnis der Wirklichkeit möglich ist und keine Wissenschaft von einem vermeintlich neutralen Standpunkt Wissenschaft betreiben kann (Werturteilsstreit)¹¹⁹, und zum Anderen den von *Gaudium et Spes* proklamierten »Ortswechsel des christlichen Glaubens«¹²⁰. Sie setzt dieser Praxis jedoch die Theorie nicht entgegen, sondern versteht beide in einem komplementären und dialektischen Wechselverhältnis. So resümiert der Gründungsvater der Befreiungstheologie, Gustavo Gutiérrez, über die Theologie der Befreiung:

»Aus all diesen Gründen müssen wir festhalten, daß die Theologie der Befreiung uns vielleicht nicht so sehr ein neues Thema aufgab als vielmehr eine *neue Art*, Theologie zu treiben. Theologie als kritische Reflexion auf die historische Praxis ist also eine befreiende Theologie, eine Theologie der befreienden Veränderung von Geschichte und Menschheit und deshalb auch die Umgestaltung jenes Teils der Menschheit, der – als *ecclesia* vereint – sich offen zu Christus bekennt. Theologie beschränkt sich dann nicht mehr darauf, die Welt gedanklich zu ergründen, sondern versucht, sich als ein Moment in dem Prozess zu verstehen, mittels dessen die Welt verändert wird, weil sie – im Protest gegen die mit Füßen getretene menschliche Würde, im Kampf gegen die Ausbeutung der weitaus größten Mehrheit der Menschen, in der Liebe, die befreit, und bei der Schaffung einer neuen, gerechten und brüderlichen Gesellschaft – sich der Gabe des Reiches öffnet.«¹²¹

Die Theologie der Befreiung reflektiert also kritisch auf die historische Praxis, versteht sie damit zugleich als einen *locus theologicus sui generis*, ordnet ihre Teilmomente in die Totalität des befreienden heilsgeschichtlichen Verhältnisses von Gott und Mensch ein und versteht sich selbst sowie Kirche als ein befreiendes Moment des kommenden Reiches Gottes im praktischen Protest gegen eine unterdrückende Weltordnung. Damit mündet sie nach der kritischen Reflexion auf die historische Praxis wiederum in konkrete Praxis zur befreienden Veränderung von Gesellschaft

¹¹⁸ Gutiérrez 1992, 42 / 1990, 39.

¹¹⁹ Vgl. Kern 2013, 36–39; vgl. zum »Ort« der Christologie: Sobrino 1998, 43–60.

¹²⁰ Sander 2009, 585; siehe ausführlicher zum Ortswechsel ebd., 585–589.

¹²¹ Gutiérrez 1992, 83 / 1990, 72.

und Kirche. Reich Gottes und eine profangeschichtliche, menschliche, gerechte Gesellschaft werden damit nicht mehr als zwei separate Größen, sondern als soteriologische Einheit verstanden: Heilsgeschichte ereignet sich in Weltgeschichte – Weltgeschichte ist Möglichkeitsbedingung (als notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung) von Heilsgeschichte; beide sind in der »große[n] Geschichte Gottes«¹²² vereint.

4.2.2. Koextensivität von Heils- und Weltgeschichte

Damit rezipiert die Befreiungstheologie auf eigene Weise das Rahner'sche Theologumenon von der Koextensivität von Heils- und Weltgeschichte.¹²³ Exemplarisch für eine solche Verhältnisbestimmung von Theologie und Geschichte steht besonders das theologische und philosophische Werk des vor gut 30 Jahren für sein soziales und politisches Engagement in El Salvador ermordeten Rahner-Schülers Ignacio Ellacuría.¹²⁴ Über dessen Theologie schrieb Jon Sobrino in einem fiktiven Brief zu dessen Todestag 2005:

»Du hast nicht nur die Armen in Verbindung gebracht mit dem ›Ort‹ des Heils (einem kategorialen *ubi*, würde Aristoteles sagen), sondern auch mit dessen ›Inhalt‹ (seinem substantiellen *quid*). Mit Mut, mit Tiefgründigkeit und mit einer in anderen Theologien schwer zu findenden Originalität hast Du eine zentrale christliche Wahrheit in Erinnerung gebracht: Vom leidenden Knecht Gottes, vom gekreuzigten Christus kommt das Heil. Und auch Erlösung, also die Tilgung des Bösen aus der Welt. Deine originellste Leistung war der geschichtliche Bezug dieser großen Wahrheiten, die in der Liturgie wiederholt, aber selten mit der Geschichte in Verbindung gebracht werden.«¹²⁵

Aus diesem Grund betont Ellacuría immer wieder die »innere [*intrínseca*], wesentliche [*esencial*] und wirksame [*eficaz*] wechselseitige Bestimmung«¹²⁶ der beiden Dimensionen des Menschen:

¹²² Ellacuría 1995a, 340.

¹²³ Siehe dazu ausführlich Rahner 1962; rezipiert z.B. in Gutiérrez 1992, 137.210f. / 1990, 123.195; Ellacuría 1995a, 317.339–343; 2011.

¹²⁴ Siehe ausführlich zu Ellacurias Geschichtstheologie Pittl 2018; zum Verhältnis von Rahners und Ellacurias Theologien Maier 2004.

¹²⁵ Sobrino 2007, 107f.

¹²⁶ Ellacuría 2002, 48.

»das Spirituelle und das Materielle, das Individuelle und das Soziale, das Personale und das Strukturelle, das Transzendente und das Immanente, das Christliche und das Menschliche, das Übernatürliche und das Übernatürliche, die Umwandlung [*conversión*] und die Transformation, die Kontemplation und die Aktion, die Arbeit und das Gebet, der Glaube und die Gerechtigkeit usw.«¹²⁷

Zum Einen kann damit aber das Spirituelle nur in »relativer Autonomie«¹²⁸ zum Nicht-Spirituellen, worin es »sich notwendig inkarnieren sowie ausdrücken und das es darüber hinaus im Gegenzug erleuchten und transformieren muss«¹²⁹, verstanden werden. Zum Anderen sind jene Spiritualitäten als ideologisch und damit nicht-christlich zu betrachten, »die sich, obwohl sie partikular sind, für absolut halten und in der Theorie oder in der Praxis andere wesentliche Elemente ausschließen«¹³⁰. Die beiden Diskurs um einerseits Welt- und Heilsgeschichte und andererseits Erscheinung und Wesen weisen also ganz analoge Züge auf.

Die Charakterisierung von Weltgeschichte als notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung von Heilsgeschichte ist zur Vermeidung von Missverständnissen erklärungsbedürftig: *Notwendig* ist Weltgeschichte, insofern für die Heilsgeschichte kein anderer Ort zu ihrer Realisierung und Aktualisierung zur Disposition steht. Heilsgeschichte kann sich nur in weltgeschichtlicher Einbettung vollziehen. *Nicht hinreichend* in Bezug auf die Heilsgeschichte ist Weltgeschichte nicht deshalb, weil es noch einen anderen (eigentlich religiösen) Bereich gäbe, der zusätzlich die Möglichkeitsbedingung von Heilsgeschichte darstellte. Vielmehr soll mit der Charakterisierung als *nicht hinreichend* verdeutlicht werden, dass Weltgeschichte nicht automatisch ›heil‹ ist, dass Welt- und Heilsgeschichte also nicht vorschnell miteinander identifiziert werden können, so, als ob alles sich weltgeschichtlich Ereignende bereits a priori positiv als heilvoll qualifiziert werden könnte. Heilsgeschichte ereignet sich immer nur in Weltgeschichte, ist aber etwas, das die Weltgeschichte nicht von sich aus erreichen kann, sie ist letztlich auf das heilvolle Wirken Gottes in der Geschichte angewiesen. Für dieses Wirken stehen jedoch keine anderen ›Instrumente‹ als die weltlichen – und das heißt noch konkreter: die menschlichen – zur Disposition. Das Paradigma dafür bildet die Inkarna-

¹²⁷ Ellacuría 2002, 48.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Ebd., 52.

tion Gottes in Jesus von Nazareth. Nur über seine Menschlichkeit (weltlicher Bereich) ist eine Erkenntnis Gottes (religiöser Bereich) möglich. Die Trennung beider Bereiche kann für unsere epistemische Perspektive höchstens eine analytische, jedoch keine substantielle Trennung sein. Gerade deshalb ist die in diesem Aufsatz ausgeführte Marx'sche Ideologiekritik zu berücksichtigen: Form und Inhalt sind untrennbar miteinander verbunden, dürfen jedoch nicht miteinander identifiziert werden.¹³¹ Jede gesellschaftliche Form – z.B. Genderkonzeptionen – stellt nur eine aktuelle, nicht-fixierte Form dar und ist (im Fall menschlicher Praxis und Kategorien) kritisch zu betrachten sowie änderbar. Solche Formen müssen sogar geändert werden, sollten sie sich als ethisch nicht mehr tragfähig erweisen. Dies setzt aber die erwähnte Ideologiekritik notwendig voraus, und diese erfolgt nicht automatisch, sondern bedarf generell einer kritischen (z.B. und bes. poststrukturalistischen) Perspektive, die Machtinteressen und Herrschaftsstrukturen, die entweder den herrschaftspraktischen *status quo* perpetuieren oder durch eine andere Herrschaft ersetzen wollen, offenlegt.

Weltgeschichte als notwendige Möglichkeitsbedingung der Heilsgeschichte bedeutet beispielsweise konkret, dass keine Opposition zwischen Evangelisierung und der Frage nach Reformen bzw. Änderungen kirchlicher Strukturen eröffnet werden kann. In seinem Brief *An das pilgernde Volk Gottes in Deutschland* vom 29.06.2019¹³² kommentiert Papst Franziskus u.a. den ›synodalen Weg‹ und resümiert mit Blick auf die Reform- und Strukturwandelprozesse:

»Alles das ist von Bedeutung, auch diese Dinge zu werten, hinzuhören, auszuwerten und zu beachten; in sich jedoch erschöpft sich darin nicht unser Gläubig-Sein. [...] Ohne neues Leben und echten, vom Evangelium inspirierten Geist, ohne ›Treue der Kirche gegenüber ihrer eigenen Berufung‹ wird jegliche neue Struktur in kurzer Zeit verderben.«¹³³

Der Fokus liegt auf der Feststellung, dass letztlich doch der Gottesbezug und nicht die Strukturprozesse das Entscheidende sind, wenn er als »eine

¹³¹ Dass beispielsweise die konkrete Menschwerdung Gottes spezifische ›biologische geschlechtliche‹ Merkmale (i.w.S.) aufweist, ist notwendig; um welche Merkmale es sich dabei jedoch handelt, ist theologisch nicht prädeterniniert.

¹³² Vgl. Franziskus 2019.

¹³³ Ebd., 6,2.

der ersten und größten Versuchungen im kirchlichen Bereich« die Meinung deklariert,

»dass die Lösungen der derzeitigen und zukünftigen Probleme ausschließlich auf dem Wege der Reform von Strukturen, Organisationen und Verwaltung zu erreichen sei, dass diese aber schlussendlich in keiner Weise die vitalen Punkte berühren, die eigentlich der Aufmerksamkeit bedürfen«¹³⁴.

An sich ist die starke Betonung des Gottesbezugs aus theologischer Perspektive selbstverständlich und erwartbar. Jedoch unterstellt Franziskus hier einen Dualismus zwischen göttlicher und weltlicher Sphäre, der lediglich eine stufenweise Hierarchisierung zulässt: Erst kommt der Gottesbezug, dann erst im Rahmen dieses Gottesbezugs der Reformprozess bzw. generell Strukturüberlegungen. Die Vorstellung einer *heilsökonomischen Inkarnation Gottes in kirchliche Strukturen als notwendiges Teilmoment des christlichen Evangelisierungsprozesses* kommt hier nicht vor, wenn in dieser dualistischen Weise vom »Primat der Evangelisierung«¹³⁵ gesprochen wird und strukturelle Reformprozesse mit der Warnung vor einer Anpassung an den Zeitgeist versehen werden¹³⁶. Ganz analog formuliert der Eichstätter Bischof, Gregor Maria Hanke, in diesem Zusammenhang, wenn er mit dem Verweis auf einen »geistliche[n] Prozess, ›der geistliche Haltungen des Glaubens erzeugt«¹³⁷, behauptet: »Allein Strukturen zu ändern, bringt uns kein Heil.«¹³⁸ Er kritisiert, dass bei der Frage nach kirchlichen Reformprozessen die eigentlich religiösen bzw. spirituellen Fragen außer Acht gelassen werden. Diese Aussage ignoriert jedoch ebenfalls, dass zwischen einem geistlichen und einem nicht-geistlichen (d.h. weltlichen oder strukturellen) Prozess ein integraler Zusammenhang besteht, der gerade keine hierarchische oder sukzessive Nachordnung zulässt. In der gleichen Logik formuliert Joseph Ratzinger im Gespräch mit Peter Seewald, wenn er mit Bezug auf die römische Kritik an der Befreiungstheologie gesteht:

»Wir mußten in Sachen Befreiungstheologie ein Wort sagen, auch um den Bischöfen zu helfen. Schließlich drohte eine Politisierung des Glaubens, die ihn in

¹³⁴ Franziskus 2019, 5,2.

¹³⁵ Ebd., 7,1.

¹³⁶ Vgl. ebd., 7,2.

¹³⁷ Glenz 2019.

¹³⁸ Ebd.

eine nicht verantwortbare politische Parteilichkeit gedrängt und das eigentlich Religiöse zerstört hätte.«¹³⁹

Auch hier wird angenommen, es gebe zwei separate Bereiche mit je eigenen Zuständigkeiten: einen eigenen genuin religiösen Bereich und einen eigenen weltlichen Bereich, wobei der weltliche Bereich erst dann relevant werde, wenn die »eigentlich religiösen Fragen« beantwortet seien (invers-analog zum neuscholastischen, extrinsezistischen Zwei-Stockwerk-Denken). Dass die vermeintlich rein religiösen Fragen (hier: Evangelisierung) jedoch nicht unter Absehung vom vermeintlich rein weltlichen Bereich (hier: Reform- und Strukturwandelprozesse) gestellt und beantwortet werden können, wird negiert. Ignoriert wird besonders bei Ratzinger, dass der Glaube auch sein religiöses Moment verliert, blendet man seine politische Dimension aus. Geistliche und weltliche Momente sind keine voneinander unabhängigen oder getrennten Größen, und zwar weder epistemologisch noch theologisch-konzeptionell noch theologisch-praktisch. Auch hier gilt *generell*, was bereits allgemein zur Ideologiekritik gesagt worden ist: Sowohl Reformbefürworter*innen als auch Reformgegner*innen tapen dann in die Ideologiefalle, wenn sie die Nicht-Identität von Form und Inhalt ignorieren, ihre jeweils favorisierte Form für die einzig richtige, wahre Form halten und dadurch missachten, dass jede Form nicht selbstverständlich und nicht neutral bzw. nicht unproblematisch ist.

Aus diesen Gründen ist es zwingend notwendig, die Kirche auch als ein weltliches System zu begreifen und daher Analyseverfahren, die in der Regel auf nicht-kirchliche Systeme (z.B. soziale oder organisatorische Systeme) angewandt werden, ebenfalls auf die Kirche anzuwenden, wie es in der universitären Theologie (z.B. konkret in der Kirchenrechtssoziologie¹⁴⁰) oder der Befreiungstheologie bereits geschieht.

4.2.3. Praxis-Theorie-Dialektik und Praxisprimat

Damit stehen sich Theologie und Praxis nicht mehr wie einerseits Theorie und andererseits Praxis als deren Anwendungsfall gegenüber, sondern Theologie selbst bildet ein Teilmoment des praktischen Befreiungsprozesses von Welt und Mensch; und die befreiende Praxis wiederum bildet

¹³⁹ Ratzinger 1996, 100.

¹⁴⁰ Siehe Hahn 2019.

selbst ein Teilmoment des theologischen Reflexionsprozesses. Gerade in der theologischen Kategorie des ›Reiches Gottes‹ findet sich eine Kategorie, die im Rahmen der Wahrheitskriteriologie nicht nur die Negation von Ideologie vorstellt, sondern ihr zugleich ein praktisches Positivum gegenüberstellen kann.

Trotz ihrem Praxis-Primat bleibt die Theologie der Befreiung *Theologie*, d.h. berücksichtigt in ihrer kritischen Reflexion sozialhistorischer Praxis auch eine theologische Hermeneutik. Sie bleibt also zurückverwiesen auf ihr Bekenntnis zu einem liebenden Gott, der in der menschlichen Geschichte den Weg mit seinem Volk geht und es aus der Knechtschaft in ein Leben in Fülle führt (vgl. biblisch z.B. Ex 3,7–10; Joh 10,10). Dies lässt sich bereits daran erkennen, dass der eigentliche Entstehungsort der Befreiungstheologie nicht der akademische Rahmen, sondern die befreiende Bibellektüre der lateinamerikanischen Basisgemeinden in ihrer solidarischen Hoffnung auf einen solchen Gott der Befreiung war.¹⁴¹ Zu diesen beiden Grunddimensionen – vorgängige Praxis und kritische theologische Reflexion auf diese – formuliert Gutiérrez:

»*Erstes Moment* der Theologie ist der Glaube, der sich in Gebet und Engagement Gestalt gibt. In Gehorsam gegenüber den Forderungen des Reiches Gottes will Theologie der Befreiung die Konkretisierung dieser beiden Grunddimensionen der christlichen Existenz sein. [...] Im *zweiten Akt*, das heißt im Akt der eigentlichen Reflexion, geht es darum, die ganze komplexe Praxis im Lichte des Wortes Gottes zu interpretieren. Denn die konkreten Formen, in die sich christliches Engagement kleidet, gilt es, mit nüchternem Verstand zu finden, und zwar anhand der Quellen der Offenbarung.«¹⁴²

In einem spezifisch befreiungstheologischen Format von Theologie kann die Transzendenz Gottes, die als externer Standpunkt die Möglichkeitsbedingung jeder innerweltlichen Kritik (und damit auch und besonders der Ideologiekritik) darstellt, als »Exteriorität« (Dussel)¹⁴³, d.h. als prinzi-

¹⁴¹ Vgl. auch Kern 2013, 10–31.36–43; Boff/Boff 1987, 10–19; siehe auch Biancucci 1987, 45–60.

¹⁴² Gutiérrez 1992, 41 / 1990, 38 (Hervorh. AS); siehe für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von kirchlichem Glauben und praktischem Engagement im Wandel von Gutiérrez' *Teología de la Liberación*: Schmitt 2021.

¹⁴³ Den Begriff ›Exteriorität‹ rezipiert Dussel vom französisch-litauischen Philosophen Emmanuel Lévinas und wendet ihn befreiungsethisch, d.h. befreiungsphilosophisch und -theologisch. ›Exteriorität‹ bezeichnet das ›Jenseits‹ bzw. ›Außen‹ des totalitären Systems (»›más allá‹ del horizonte del ser del sistema« (Dussel 1996, 56

pielles Außen zum Herrschaftssystem und seiner vermeintlichen Totalität formuliert werden. Diese göttliche Exteriorität findet in Christus ihr Offenbarungstheologisches, d.h. inkarnationschristologisches Korrelat. Als »analoger Christus«¹⁴⁴ stellt der Arme dann die geschichtlich-konkrete Instanzierung der göttlichen Exteriorität und damit das zentrale Kriterium des Reiches Gottes dar.¹⁴⁵ Die Ideologizität der Theologie bemisst sich also gerade an der Frage nach der Verwirklichung des Reiches Gottes und damit am theologischen Umgang mit dem Armen als der Offenbarung der Exteriorität Gottes und *damit* als exteriorem wahrheitskriteriologischem Repräsentanten des Reiches Gottes:

»Der Andere, der Arme in seiner extremen Exteriorität dem System gegenüber, ruft nach Gerechtigkeit – d.h., er ruft von einem außerhalb liegenden Ort. Für das ungerechte System »ist der Andere die Hölle« (wenn unter Hölle das Ende des Systems oder das Chaos verstanden wird). Für den Gerechten dagegen ist der Andere die utopische Ordnung ohne Widersprüche; der Andere ist der Anfang der Zukunft einer neuen Welt, die sich in ihrer Gerechtigkeit unterscheidet.«¹⁴⁶

Die vorentscheidende Wahl des ethischen Standpunktes der Option für die Armen findet ihre Entsprechung im »kategorischen Imperativ« der Marx'schen Religionskritik (in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*) und eröffnet in dieser Hinsicht Anknüpfungspunkte für beide Diskursfelder:

»Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem *categorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist, Verhältnisse, die man nicht besser schildern kann, als durch den Ausruf eines Franzosen bei einer projektirten Hundesteuer: Arme Hunde! Man will euch wie Menschen behandeln!« (I.2, 177 / 1, 385)¹⁴⁷

[2.4.1.2]); dt. »»jenseits« des Seinshorizonts des Systems«), das »transtotalitäre« (= »totalitätsjenseitige«) Moment jeder Totalität, das »transontologische« (= »ontologiejenseitige«) Moment jeder Ontologie, das innerhalb von System/Totalität/Ontologie unterdrückt und seiner Andersheit (und damit seiner Würde) beraubt wird, sobald es in die Totalität integriert wird.

¹⁴⁴ Peter 1997, 55.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., 52–60; Dussel 1985a, 147–152; Dussel 1974, bes. 41–55.

¹⁴⁶ Dussel 1989a, 58.

¹⁴⁷ Franz Hinkelammert bezeichnet diesen kategorischen Imperativ bei Marx explizit als »Option für die Armen« (vgl. Hinkelammert 2011b, 240). Bei Dussel findet sich die radikale Bedeutung des Menschen in der Wahrung bzw. Erhaltung menschl-

Sowohl die Marx'sche Religionskritik als auch die Befreiungstheologie (im Rahmen ihres Verständnisses Gottes als eines geschichtlichen Befreiungsgottes eines Lebens in Fülle) stellen die ethische Grundforderung einer Befreiung des Menschen aus allen ihn entmenschlichenden und unterdrückenden Verhältnissen auf, seien sie religiöser oder nicht-religiöser Art. Die Betonung des absoluten Stellenwerts, den der Mensch für den Menschen besitzt, bezieht sich bei beiden jedoch nicht auf den Menschen als solchen (im Sinne eines abstrakten Anthropozentrismus), sondern »im Sinne des *pauperozentrischen* Humanismus der Praxis«¹⁴⁸ auf den Menschen als »*erniedrigte[n], geknechtete[n], verlassene[n], verachtete[n]* Mensch[en]«¹⁴⁹. Gutiérrez weist in diesem Zusammenhang auf eine zentrale befreiungstheologische Grundüberzeugung hin:

»Allerdings ist der Nächste weder Gelegenheit noch Instrument, sich Gott zu nähern. Es geht vielmehr um eine echte Liebe zum Menschen, und zwar um des Menschen willen und nicht, wie man vielleicht mit der besten Absicht, aber dennoch in fragwürdiger Weise sagt, »um der Liebe Gottes willen.«¹⁵⁰

Damit sind zwei Ebenen zu unterscheiden: (1) Der Ausgangspunkt jeglicher *humanen Praxis* stellt primär nicht der christliche Glaube, sondern die absichtslose Liebe zum Menschen dar: Der Dienst an dem*der Armen ist Selbstzweck um des*der Armen willen und zielt nicht schon automatisch auf Gott bzw. das Gottesverhältnis des Handelnden ab. Theologische Grundlage einer solchen solidarischen, in diesem Sinne nicht-zweckrationalen Liebespraxis bildet die matthäische Endgerichtsrede Jesu in Mt 25,31–46, die Gutiérrez als »Haupttext für die Interpretation der gesamten Botschaft Jesu«¹⁵¹ charakterisiert. Darin wird der doppelte Gerichtsausgang kriteriologisch *bekennnisunabhängig* und *rein säkular* (d.h. unter Absehung von im klassischen Sinn theologischen Kategorien) bestimmt:

»³⁵Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben. Ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben. Ich war fremd, und ihr habt mich aufge-

chen Lebens (Produktion, Reproduktion, Entfaltung) als dem universalen material-ethischen Prinzip wieder (siehe dazu auch Fußnote 216).

¹⁴⁸ Eigenmann 2019a, 213.

¹⁴⁹ Ebd.; vgl. auch Hinkelammert 2019, 93f.

¹⁵⁰ Gutiérrez 1992, 260 / 1990, 242 (siehe kritisch zu Gutiérrez in dieser Hinsicht auch Schmitt 2021, v.a. 29–32); vgl. auch Sobrino 1998, 54.179f.

¹⁵¹ Gutiérrez 2009, 43; ausführlich thematisiert Gutiérrez diesen Text u.a. in Gutiérrez 1992, 252–261 / 1990, 235–243.

nommen. ³⁶Ich war nackt, und ihr habt mich bekleidet. Ich war krank, und ihr habt euch meiner angenommen. Ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen. ⁴⁰[...] Amen, ich sage euch: Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.« (Mt 25,35f.40b Neue Zürcher Bibel)

Diese »inhaltliche Übereinstimmung zwischen dem biblischen Zeugnis des echten Christentums und dem kategorischen Imperativ des echten Marxismus«¹⁵² resümiert Urs Eigenmann in Bezug auf Mt 25 folgendermaßen: »Das höchste Wesen für den Menschen ist der *hungrige, durstige, fremde, nackte, kranke und gefangene* Mensch.«¹⁵³ Dem Vorwurf, ein solches Verständnis säkularisiere die biblische Heilsverheißung und reduziere das Reich Gottes auf eine innerweltliche Solidarpraxis, hält er entgegen, dass die Realisierung der biblischen Heilsverheißung Mt 25 zufolge gerade in der säkularen Solidar- und Befreiungspraxis aus Armut und Unterdrückung jeglicher Formen (und zwar prinzipiell unabhängig vom religiösen Bekenntnis) besteht. Wer das christliche Heils- und Offenbarungsverständnis von einer solchen Praxis unabhängig macht, ignoriert und leugnet den eigentlichen Inhalt der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu sowie den Armen/Unterdrückten als Ort der Offenbarung Gottes, negiert also die »theologische bzw. christologische, d.h. das Verhältnis zu Gott bzw. zu Jesus Christus betreffende Qualität der leiblichen Werke der Barmherzigkeit«¹⁵⁴. Deshalb resümiert Hinkelammert über den kategorischen Imperativ pointiert:

»Dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, sagt eben dies: Die Menschenrechte sind das Kriterium in letzter Instanz, wenn die Göttlichkeit Gottes beurteilt wird.«¹⁵⁵

(2) Auf der *Ebene der theologischen Reflexion* steht die fundamentale Bedeutung des Menschen für den Menschen und die sich auf diesen beziehende Befreiungspraxis also nicht isoliert, sondern wird mit der göttlichen Heilsökonomie *inkarnationschristologisch* verbunden. *Insofern* hängt diese Praxis integral mit der Nachfolge Jesu sowie seiner Reich-Gottes-Botschaft zusammen. Während sich also auf der *konkreten* Ebene der glaubenden, christlichen Gemeinschaft die Befreiungspraxis sowohl aus mitmenschli-

¹⁵² Eigenmann 2019a, 214.

¹⁵³ Ebd.

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ Hinkelammert 2020, 195.

cher Solidarität als auch aus der Heils- sowie Befreiungshoffnung des Evangeliums (und damit des christlichen Glaubens) speist, ist das Movens konkreter Befreiungspraxis sowie das Kriterium des Reiches Gottes *prinzipiell* als nicht vom christlichen Glauben bzw. vom christlichen Bekenntnis abhängig zu verstehen.¹⁵⁶ In diesem Sinn besitzt auch die Theologie der Befreiung einen religionskritischen (und damit wiederum ideologiekritischen) Impetus und kritisiert jede Form von Religiosität, die zu Formen von ›Entmenschlichung‹ beiträgt und damit die Durchsetzung des Reiches Gottes verunmöglicht.

Geht es dem christlichen Glauben also nicht um Gott, sondern doch nur wieder um den Menschen? Das Problem dieser Frage besteht hierbei in der falschen Perspektive, aus der die Frage hervorgeht: Gott und Mensch sind keine zwei Pole, aus denen zu wählen wäre – entweder Gott oder der Mensch. Die befreiungschristologische Perspektive betont vielmehr, dass die Kernkategorie der Christologie in der *Menschwerdung* Gottes besteht, insofern Menschwerdung die Humanisierung von Unmenschlichkeit und die Ermöglichung, d.h. die »Produktion, Reproduktion und Entfaltung des konkreten *menschlichen Lebens*«¹⁵⁷ bezeichnet. Die Offenbarung Gottes selbst drängt auf Humanisierung – in jedem Menschen, in jeglicher sozialer Struktur, in jedem System. Religion ist für den Menschen da, nicht der Mensch für die Religion (vgl. Mk 2,27). Nachfolge Jesu bedeutet in dieser Hinsicht die Hinwendung zum Unmenschen, (1) zum Unmenschen als dem*der durch andere Menschen und systemische Strukturen seiner*ihrer Menschlichkeit und Würde Beraubten und (2) zum Unmenschen als dem*derjenigen, der*die sich selbst unmenschlich verhält und andere ihrer Menschlichkeit und Würde beraubt. Weil es sich in diesem zweiten Fall auch um Strukturen handeln kann, können auch Strukturen ›Unmenschen‹ sein. Dadurch ergibt sich eine ethisch-praxeologische Dialektik (vgl. Mt 25): Wer dem Menschen um des Menschen willen hilft und befreit, vollzieht Gottesdienst; wer sich Gott zuwendet bzw. zuwenden will, wird automatisch auf den (besonders notleidenden) Menschen und auf den Humanisierungsdienst an diesem (›Men-

¹⁵⁶ Vgl. Eigenmann 2019a, 199–203.212–214; siehe auch Kern 2013, 63f.; Hinkelammert 2010; Hinkelammert 2011a; siehe auch weiterführend für eine Thematisierung dieses Grundgedankens in Auseinandersetzung mit dem neoliberalen Markt: Hinkelammert 2019; 2020.

¹⁵⁷ Dussel 1998, 91.

schendienst-) verwiesen. Wer Gottes- und Menschendienst trennt und als Gegensätze betrachtet, missversteht diese zutiefst in der Reich-Gottes-Botschaft Jesu angelegte (im Dussel'schen Sinn: transontologische) Dialektik.

Jegliche Praxis der Unmenschlichkeit wird damit als widergöttlich und sündhaft qualifiziert. Doch welche Praxis inhuman ist bzw. welche Praktiken zu Situationen und Strukturen von Unmenschlichkeit beitragen, bedarf kritischer sozial- und wirtschaftswissenschaftlicher Analysen, die im klassischen Sinn ›nicht-theologisch‹ sind, die innerhalb einer befreiungstheologischen Methodologie jedoch als theologisch qualifiziert werden, weil nur über ihre Implementierung eine inhaltliche und valide theologische Aussage getroffen werden kann. Nur unter Berücksichtigung einer solch konkret-praktischen Perspektive kann plausibel vom »Reich Gottes« gesprochen werden.

Diese Einsicht der radikalen, d.h. fundamentalen Bedeutung des *Menschen* für den Menschen und des praktischen Dienstes zu seiner Befreiung äußert sich in der Befreiungstheologie im Primat der Orthopraxis bzw. in der Orthopraxis als Ausgangspunkt der Orthodoxie, und zwar in und aufgrund der konkreten Nachfolge Jesu. Die Orthopraxis bildet für Dussel damit *das* christologische Unterscheidungsprinzip:

»Vom Moment an, da sich Christus mit den Unterdrückten identifiziert, zeigt er den Ursprungspunkt, die Quelle und den Born der Orthodoxie (des Zutagetretens der Herrlichkeit Gottes): die Orthopraxis als Dienst am Armen, die sich der dominierenden Praxis des Systems von Grund auf widersetzt. Diese Orthopraxis Christi als Heteropraxis des Systems nachahmen heisst die Anliegen der Unterdrückten sich zu eigen machen und sie erfüllen. Diese Praxis des Dienens ist das praktische Unterscheidungsprinzip: ›Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben!‹.«¹⁵⁸

Den Menschen in dieser orthopraxen Weise zu betonen, heißt gerade nicht, Gott darin zu vergessen und im Sinne einer Säkularisierung den Menschen einfach an die Stelle Gottes zu setzen, sondern Gott in seiner Inkarnation in Jesus Christus und dessen radikale Zuwendung zu den Leidenden sowie aus der Gesellschaft Ausgeschlossenen *theologisch* wirklich ernst zu nehmen. Christliche Theologie kann also nur dann als *wahrhaft christliche* Theologie verstanden werden, wenn ihre theoretische und

¹⁵⁸ Dussel 1985c, 240.

praktische Zielperspektive – im Sinne einer befreiungstheologischen Koextensivität von Orthopraxis und Orthodoxis – das *Leben* ist, und zwar das *Leben in Fülle* auf Vollendung in gott-menschlicher Gemeinschaft hin.

4.2.4. Befreiungstheologische Methodik

Methodisch-konkret äußert sich dieser in eine Theorie-Praxis-Dialektik eingebettete Praxis-Primat unter der »Option für die Armen« mit anschließender kritischer theologischer Reflexion auf diese Praxis in drei »Vermittlungen«¹⁵⁹, die diese Methodologie konkret operationalisieren und in denen sich das ideologiekritische Moment der aktiven Selbstreflexion zeigt. Dabei handelt es sich nicht einfach um eine lineare Abfolge methodischer Arbeitsschritte, sondern um einen dialektischen, zirkulären Gesamtprozess:¹⁶⁰

- 1) In der *sozioanalytischen Vermittlung* erfolgt zunächst eine kritische Wahrnehmung und kritische Analyse der gesellschaftlichen konfliktiven Wirklichkeit. Neben dem Rückgriff auf ein sozialwissenschaftliches Analyseinstrumentarium erfolgt hier die bereits angesprochene methodische Rezeption der Marx'schen Ökonomiekritik.
- 2) Die auf diese Weise wahrgenommene und analysierte Wirklichkeit wird in der *hermeneutischen Vermittlung* auf der Basis der jüdisch-christlichen Tradition (v.a. biblischer Texte, aber auch in Auseinandersetzung mit der kirchlichen Tradition) einer umfassenden kritischen Deutung unterzogen. Was ergibt sich also für die Sicht auf Wirklichkeit und ihre historische Praxis, wenn sie unter der Perspektive der heilsgeschichtlichen Verheißung Gottes für sein Volk gelesen wird?
- 3) In der *praktisch-pastoralen Vermittlung* erfolgt der theologische Beitrag zu einer umfassenden Veränderung von Welt und Mensch. Dabei geht es nicht einfach um konkrete Handlungsanweisungen als ›Anwendung‹ der Reflexion, sondern um eine umfassende Reflexion der praktischen Möglichkeitsbedingungen gesellschaftlicher Veränderung und Überlegungen zu deren Verwirklichung.

¹⁵⁹ In Europa sind diese drei Vermittlungen unter dem pastoralen Dreischritt von ›Sehen – Urteilen – Handeln‹ bekannt.

¹⁶⁰ Vgl. Kern 2013, 31–36; siehe auch Boff/Boff 1987, 34–55; siehe ausführlich zu den Vermittlungen Boff 1986.

4.2.5. »Theologie als materialistische Theorie messianischer Praxis«

Der im Jahr 2019 von Urs Eigenmann, Kuno Füssel und Franz Hinkelammert am *Institut für Theologie und Politik* herausgegebene Sammelband *Der himmlische Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis*¹⁶¹ stellt die

»Frucht über dreißigjährigen Bemühens einer internationalen Gruppe von Theologinnen und Theologen [dar], im Rückgriff auf den biblisch bezeugten Ursprung des Christentums eine befreiende Theologie zu entwickeln, die im Dienst einer Welt steht, die allen ein Leben in Fülle (vgl. Joh 10,10) ermöglicht«¹⁶².

In der Tradition der Befreiungstheologie setzt sich der Sammelband mit der Rolle und der Funktion von Theologie in ihrer Geschichte sowie der bürgerlichen Gesellschaft ideologiekritisch auseinander und stellt den eigenen befreiungstheologischen Ansatz einer »Theologie als materialistische[r] Theorie messianischer Praxis«¹⁶³ vor. Dabei erfolgt ebenfalls eine Auseinandersetzung mit verschiedenen Einflüssen des Marx'schen Denkens auf eine solche Theologie. Auf den programmatischen »Gründungstext«¹⁶⁴ dieses Ansatzes (*Die bürgerliche Gefangenschaft der Theologie* von Kuno Füssel) soll hier eingegangen werden, um auf den aktuellen Diskurs hinzuweisen.¹⁶⁵

Auf die problematische Funktion, die auch Theologie (mit ihren Begriffen) als »Theorie bürgerlicher Religion«¹⁶⁶ sowie »Zuträgerin für den ideologischen Konsens der bürgerlichen Gesellschaft«¹⁶⁷, d.h. als deren Stabilisierung und Legitimation, erfüllt bzw. erfüllen kann, weist Kuno Füssel mit der These hin,

¹⁶¹ Eigenmann et al. (Hg.): *Der himmlische Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis*, Luzern/Münster 2019.

¹⁶² Eigenmann 2019b, 7.

¹⁶³ Füssel 2019a, 41.

¹⁶⁴ Eigenmann 2019b, 8.

¹⁶⁵ Vgl. zum Folgenden Füssel 2019a; Auch wenn der Beitrag bereits 1982 als Vortrag gehalten worden ist, weist der Autor mit zahlreichen Anmerkungen und Ergänzungen auf seine Aktualität hin. Zudem stellt der Beitrag den programmatischen Ausgangspunkt des Projekts des Sammelbands insgesamt dar. Diesen Theorietyt legte Füssel in Anschluss an seine unter Karl Rahner und Johann Baptist Metz verfasste Dissertationsschrift vor (siehe Füssel 1982, 157–183).

¹⁶⁶ Füssel 2019a, 36.

¹⁶⁷ Ebd., 37.

»dass theologische Begriffe wie Göttliche Allmacht, Jenseits, das Heilige und viele andere in Richtung der Sozialtranszendenz noch einmal eine Überhöhung darstellen, indem sie nämlich das reale Jenseits der Gesellschaft, das der Staat ist, in ein imaginäres Jenseits der Gesellschaft, den Himmel, verlängern und damit eine radikale Durchregulierung all unserer Beziehungen von oben befestigen«¹⁶⁸.

Der Kernpunkt dieser kritischen Sichtweise besteht jedoch nicht darin, »das Wesen von Theologie als Glaubenswissenschaft zu bestreiten, sondern gerade darin, ihre spekulativen Ausdifferenzierungen in den Kontext ihrer gesellschaftlichen Funktion zu stellen«¹⁶⁹, d.h. sie als »theologisch-metaphysische Legitimation und Überhöhung ökonomischer und militärischer Mechanismen des Todes auf den verschiedensten institutionellen Ebenen«¹⁷⁰ zu entlarven. Die problematische Grundkonstellation von Theologie und bürgerlicher Gesellschaft identifiziert Füssel somit im »Eingesperrt-Sein[] der Theologie in das Gefängnis der bürgerlichen Ideologie«¹⁷¹, d.h. im Status der Theologie als »Gefangene der bürgerlichen Ideologie«¹⁷². Diese Ideologie bürgerlicher Ausprägung besteht darin, dass der*die Einzelne seine*ihre persönliche Autonomie und Unabhängigkeit in der Weise einfordert und praktiziert, immer mehr besitzen zu wollen und uneingeschränkt darüber verfügen zu können (Privateigentum auf allen Ebenen).¹⁷³ In dieser ›Gefangenschaft‹ und Abhängigkeit

¹⁶⁸ Füssel 2019a, 37.

¹⁶⁹ Ebd., 36.

¹⁷⁰ Füssel 1986, 327.

¹⁷¹ Füssel 2019a, 38.

¹⁷² Ebd., 30; Ganz ähnlich formuliert auch Füssels Lehrer Johann Baptist Metz: »Die messianische Religion der Bibel ist weithin zur bürgerlichen Religion im Christentum unserer Tage geworden.« (Metz 1980, 9).

¹⁷³ In der Logik dieses kritischen Projekts formulierte Hinkelammert in seiner zuerst 1981 auf Spanisch erschienen Monographie *Las Armas Ideológicas de la Muerte* (Die ideologischen Waffen des Todes) über den Zusammenhang von einerseits Privateigentum sowie Warenmarkt (und damit Warenfetisch) und andererseits Religion: »Religion ist nicht so etwas wie ein Überbau. Sie ist eine Form gesellschaftlichen Bewußtseins, das einer Situation entspricht, in der der Mensch seine Entscheidung über Leben und Tod an einen Warenmechanismus delegiert hat, für deren Ergebnisse er sich – obwohl dieser Mechanismus sein Werk ist – nicht mehr verantwortlich weiß. Und diese Unverantwortlichkeit projiziert er in einen Gott mit unendlich legitimer Willkür; es ist der Gott des Privateigentums, der Armee und der Geschichte. Das wahre Wesen dieses Gottes aber ist die Weigerung des Menschen, sich für die Ergebnisse des Werkes seiner Hände verantwortlich zu wissen.« (Hin-

besteht die ideologische gesellschaftliche Funktion von Theologie darin, die bürgerliche Ideologie zu legitimieren, d.h.

»Legitimationswissenschaft [zu sein], und zwar generell im Dienste der Kirche als ideologischem Staatsapparat und konjunkturrell im Dienste der herrschenden Klasse als natürlichem Bündnispartner der Kirche«¹⁷⁴.

Vermittelt wird dies durch eine »Verhimmelung und Idealisierung der Sozialtranszendenz des Staates in Form einer Transzendenz des Religiösen«¹⁷⁵, d.h. die spezifischen bürgerlichen Klasseninteressen werden in dieser Form von Theologie als universale Normen fixiert, affirmiert und dadurch als indiskutabel legitimiert, dass man ihren Inhalt sowie ihren Geltungsanspruch aus universalen, vermeintlich theologischen Prinzipien ableitet und ableiten zu können meint.¹⁷⁶ Die Auflösung dieses Zu-

kelammert 1986, 25) Und ganz ähnlich 2019 im selben Sammelband wie Füssels Beitrag: »Der wahre Gott ist der Warengott. [...] *Außerhalb des Marktes kein Heil.*« (Hinkelammert 2019, 76f.).

¹⁷⁴ Füssel 2019a, 36.

¹⁷⁵ Ebd., 35.

¹⁷⁶ Zur exemplarischen Veranschaulichung des Unterschieds zwischen einer ideologischen, bürgerlichen Theologie einerseits und einer befreienden Theologie andererseits analysiert Eigenmann die Exegesen zum Gleichnis vom anvertrauten Geld (Lk 19,11–27 // Mt 25,14–30). Je nachdem, ob exegetisch eine Analogie zwischen Jesus und dem Mann vornehmer Herkunft, der das bloße Hüten des Geldes sanktioniert, oder zwischen Jesus und dem dritten Knecht, der am Ende verworfen wird, weil er sich nicht an der (kapitalistischen) Akkumulationslogik beteiligt, gezogen wird, erhält man fundamental gegensätzliche Interpretationen: Im ersten Fall findet eine ideologische Legitimation der (kapitalistischen) Akkumulationslogik (auch dann, wenn nicht Geld, sondern ideelles Gut akkumuliert wird), im zweiten gerade eine Kritik dieser Logik statt. Den Hintergrund für die seiner Meinung nach ideologische Lesart identifiziert er in der normalerweise stattfindenden Bewegung einer historischen Dekontextualisierung des biblischen Textes mit anschließender Rekontextualisierung in der bürgerlichen Gesellschaft. Mittelpunkt seiner Interpretation ist vielmehr die Offenlegung einer grundsätzlichen »herrschenden Ausbeutungs-, Gewalt- und Todeslogik« (Eigenmann 2019a, 222), mit der der König denen, die seinen Vorstellungen widersprechen und sich seiner Logik nicht fügen, begegnet. Ein solcher Gegner systemischer Logik ist dem Gleichnis zufolge Jesus bzw. ein solcher Widerstand gegenüber systemischer Logik bedeutet das Reich Gottes (vgl. Eigenmann 2019a, 220–224). Die Praxis des Reiches Gottes zieht jedoch die Konsequenz nach sich, nicht zu den systemischen Gewinner*innen zu gehören. Gerade dies ist aber genau diejenige Erfahrung, die die »gekreuzigten Völker« (El-lacuría) machen; und genau dies ist die befreiende Praxis, die diese gekreuzigten

stands sowie die Wiedergewinnung des »Status einer befreienden Basisreligion«¹⁷⁷ für das Christentum sieht er in drei Schritten durchführbar, in denen der befreiungstheologische und ideologiekritische Impetus des Ansatzes deutlich wird:

- 1) Verwandlung der Kirche in eine von der Fixierung auf ihren ›Überbau‹ befreite Basiskirche konkreter Praxis;
- 2) radikaler Ortswechsel der Theologie-Treibenden, d.h. Loskoppelung des Theologie-Treibens vom institutionellen, bürgerlichen, vermeintlich ›neutralen‹ und rein intellektuellen Standpunkt;
- 3) Modifikation des Theorietyps von Theologie hin zu einer materialistischen Theorie messianischer Praxis (siehe dazu auch Schema 7);

ad 3) Zur Explikation dieses neuen Theorietyps von Theologie betont Füßel zunächst, dass Theologie gerade nicht als reine Praxis verstanden werden darf, sondern zur Durchsetzbarkeit ihres befreienden Grundanspruchs immer *theoriefähig* bleiben muss. In Anschluss an Louis Althusser produziere eine solche theoretische Praxis

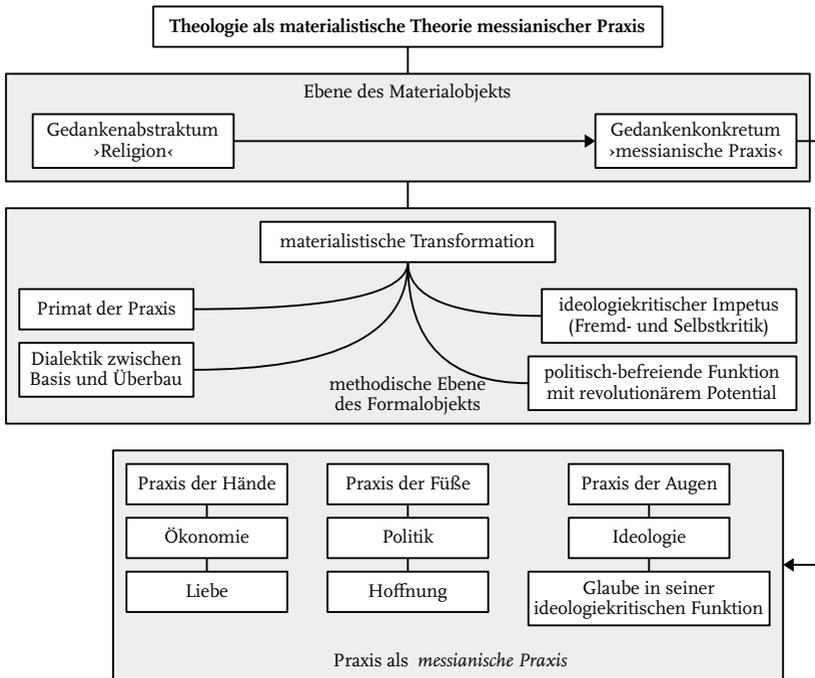
»all die Überlegungen, Tendenzen, Vorstellungen, die in der Lage sind, die gegebenen Realitäten in ein Erkenntnisobjekt zu verwandeln, d.h. also, aus dem, was sich der Wahrnehmung diffus anbietet, in Form einer kohärenten Überlegung einen Gedanken zu formen, der einen Erkenntniseffekt produziert, der klar macht, dass die vorhandenen Stichworte insgesamt eine innere Einheit haben, die dann eben als theoretisches Objekt angegeben werden kann«¹⁷⁸.

Dies bedeutet, dass sich Theologie im Blick auf ihr Materialobjekt nicht einfach mit dem gedanklichen Abstraktum ›Religion‹ auseinandersetzen darf, da dieser Untersuchungsgegenstand zu unspezifisch ist. Vielmehr ist es ihre Aufgabe, dieses Abstraktum in ein gedankliches Konkretum zu überführen bzw. zu transformieren: die *messianische Praxis*. Dieser Transformationsprozess kann durch eine materialistische Analyse (integraler Bestandteil des Formalobjekts dieses Ansatzes) durchgeführt werden, unter der Füßel Folgendes versteht: Eine *materialistische* Analyse bzw. Methode

Völker so dringend brauchen.

¹⁷⁷ Füßel 2019a, 45.

¹⁷⁸ Ebd., 42.



Schema 7: Theologie als materialistische Theorie messianischer Praxis

- implementiert methodologisch einen anthropologischen sowie erkenntnistheoretischen Praxisprimat;
- basiert auf einer dialektischen, d.h. sich wechselseitig negierenden und konstituierenden Verhältnisbestimmung zwischen Basis und Überbau;
- ist dezidiert ideologiekritisch ausgerichtet, und zwar in Bezug auf sowohl ihren Untersuchungsgegenstand als auch sich selbst in ihrer Konstitution als Theorie;
- zielt letztlich auch und besonders auf politische Befreiung ab und stellt sich insofern als revolutionär dar. Eine solche Theorie (und damit der*die diese Theorie vertretende Theoretiker*in) verpflichtet sich also neben der angemessenen Darstellung und Analyse ihres Untersu-

chungsgegenstandes auch dazu, gesellschaftlich-konkret und praktisch wirksam zu sein.

Messianisch ist diese Praxis insofern, als sie sich erstens rückgebunden an die Praxis und die Verkündigung Jesu und zweitens (in Anschluss an Fernando Belo) als leibliche Praxis auf drei Ebenen versteht:

- Als *Praxis der Hände* muss die messianische Praxis auf der Ebene der *Ökonomie* dasjenige aus- und verteilen, was die Menschen zum Leben brauchen. In dieser Hinsicht korrespondiert sie mit der göttlichen Tugend der *Liebe*.
- Die *Praxis der Füße* beschreibt eine Praxis der Nachfolge auf eine menschenfreundliche Gesellschaft ohne Begrenzungen hin. Als auf der Ebene der *Politik* verortet korrespondiert diese Form der messianischen Praxis mit der göttlichen Tugend der *Hoffnung*.
- Als *Praxis der Augen* durchschaut die messianische Praxis die herrschenden *Ideologien* und verwirklicht damit das ideologiekritische Moment des christlichen *Glaubens*. Dies setzt die spezifische Perspektive der Offenbarung Gottes in Jesus Christus voraus.

In seiner Rede *Messianische oder bürgerliche Religion?* auf dem Katholikentag 1978 in Freiburg wendete sich Johann Baptist Metz in der Tradition der Politischen Theologie ebenfalls gegen die Verzerrung der messianischen Botschaft Jesu und dessen Ruf nach Umkehr durch die bürgerliche Theologie. Er kennzeichnet dabei die bürgerliche Theologie insofern als ideologisch, als sie ›Umkehr‹ (und damit die Praxis der Nachfolge Jesu) ausschließlich innerlich konzipiert, damit deren ›Messianizität‹ ignoriert und letztlich keinen Beitrag zur wirksamen Veränderung von Welt leistet. Vielmehr sei sie so verfasst, dass sie den gesellschaftspolitischen status quo stabilisiere, legitimiere und perpetuiere:

»[...] [D]ie theologische Rede von der Sünde und der Vergebung der Sünden [darf] nicht willkürlich getrennt werden von dem messianischen Ruf nach Umwendung der Herzen. Und wenn man dann betont, diese Umwendung der Herzen sei schließlich ein rein ›innerlicher Vorgang‹, so ist dies gewiß kein Glaubenssatz, sondern eben eine Ideologie unserer bürgerlichen Religion, mit der wir uns das Mißlingen und die Verweigerung der Umkehr nochmals vor uns selbst verbergen. Eine ›bürgerliche Theologie‹ leistet Beistand zu dieser Verbergung. In ihrer theologischen Rede von den letzten Dingen z.B. ist die messianische Zukunft längst von allen apokalyptischen Spannungen befreit: es gibt eigentlich keine Gefahren, kei-

ne Widersprüche und keine Untergänge mehr. Alles steht unter dem Primat der Versöhnung. Damit aber stellt diese bürgerliche Eschatologie unserer Gegenwart ungewollt ein Zeugnis der politischen und moralischen Unschuld aus, befestigt diese bürgerliche Gegenwart in sich selbst, treibt sie nicht über sich hinaus – da ja am Ende ohnehin alles gut wird und zur Versöhnung kommt.«¹⁷⁹

Im Gegensatz zu einem prophetisch-messianischen Christentum bestimmt im bürgerlichen Christentum die Art und Weise, wie jemand Bürger*in ist bzw. als Bürger*in lebt, die Art und Weise, wie er*sie Christ*in ist bzw. als Christ*in lebt. Die jeweiligen Bestimmungsverhältnisse sind zueinander invertiert. Im einen System wird das eigene Christsein so gelebt, dass man weiterhin seine bürgerliche Lebensweise erhalten kann; im anderen System so, dass das eigene Christsein die (bisherige) eigene bürgerliche Lebensweise kritisch hinterfragt. Das prophetisch-messianische Christentum, zu dem die Theologie der Befreiung wieder zurückkehren möchte, versteht die institutionell-sozialen Formen des Christentums als geschichtlich bedingt, damit kontingent und veränderbar. Weder könne ein »ideales Wesen von Gemeinde oder Kirche an sich neben den real existierenden Gemeinden und Kirchen«¹⁸⁰ postuliert werden, noch sei es gangbar, den Auftrag zur tätigen Mitwirkung am Reich Gottes vollständig in den real existierenden Gemeinden verwirklicht zu sehen. Eine jede solche Rede verhält sich zu den realen kirchlichen Gegebenheiten unkritisch und affirmiert den status quo der (bürgerlichen) Kirche.¹⁸¹

Eine bürgerliche Theologie verschafft somit den »gekreuzigten Völkern«¹⁸² gerade kein Gehör, »damit es unsere westliche und bourgeoise Ruhe nicht stört«¹⁸³. Sie erkennt im Gegenüber von Arm und Reich keinen strukturellen, sündhaften Widerspruch und verteidigt die eigene Lebensweise gegen jegliche kritische Anfragen.

¹⁷⁹ Metz 1980, 12.

¹⁸⁰ Eigenmann 1990, 9f.

¹⁸¹ Vgl. ebd., 8–10

¹⁸² Vgl. Ellacuría 1996.

¹⁸³ Ellacuría 2000b, 134.

4.2.6. »Zivilisation der Armut/Arbeit« statt »Zivilisation des Reichtums/Kapitals«

Diesem ideologischen Entwurf von Gesellschaft und der damit zusammenhängenden bürgerlichen Form von Theologie stellt Ellacuría sein Konzept der »Zivilisation der Armut« als eine der konkreten Ausgestaltungen der neuen Gesellschaft des Reiches Gottes und als »Ermöglichung wahren Christseins«¹⁸⁴ gegenüber. Dabei interpretiert er das Gegenüber von Arm und Reich dialektisch als sündhafte Dynamik des Kapitals, die es im Rahmen eines »materialistischen Humanismus«¹⁸⁵ zu überwinden gilt. Es geht ihm jedoch nicht darum, die sozioökonomische Armut selbst als erstrebenswertes Gesellschaftsprinzip zu propagieren, sondern die Entstehung einer menschlichen Gesellschaft auf allgemeiner Bedürfnisbefriedigung und Solidarität zu gründen.

»Die dritte [scil. Ausgestaltung der neuen Gesellschaft des Reiches Gottes] bedeutet, auf eine neue Zivilisation der Armut hinzuwirken, in der sich die Armut nicht mehr als Mangel am Notwendigen und Fundamentalen darstellen würde, die dem geschichtlichen Handeln von Gruppen oder sozialen Klassen und Nationen oder Nationalvereinigungen geschuldet ist, sondern als ein universaler Zustand von Dingen, in dem die Befriedigung der Grundbedürfnisse, die Freiheit personaler Optionen und ein Raum für personale und gemeinschaftliche Kreativität gewährleistet ist, der die Entstehung neuer Lebens- und Kulturformen, neuer Beziehungen mit der Natur, den anderen Menschen, sich selbst und mit Gott ermöglicht.«¹⁸⁶

Dazu ist aber die kritische Erkenntnis sowohl des dialektischen sowie sündhaften Verhältnisses zwischen Reichtum und Armut sowie zwischen Kapital und Arbeit als auch der diese Zusammenhänge verdeckenden bürgerlichen Ideologie erforderlich, wie sie bereits Marx in seinem Projekt einer Kritik der politischen Ökonomie formuliert hat und wie sie auch Ellacuría nochmals betont:

»Auf ökonomischem Gebiet schlägt, in lateinamerikanischer Sicht, die christliche Utopie, die aus der in einer bestimmten Situation vergeschichtlichten realen Prophezie erwächst, eine Zivilisation der Armut vor, die an die Stelle der heutigen Zivilisation des Reichtums treten soll. Mehr soziologisch als humanistisch ausge-

¹⁸⁴ Fornet-Ponse 2011, 546.

¹⁸⁵ Ellacuría 1995b, 415.

¹⁸⁶ Ellacuría 2000a, 303f.

drückt, hieße dieser Vorschlag: eine Zivilisation der Arbeit anstelle der herrschenden Zivilisation des Kapitals. [...] [Es geht] nämlich um das dialektische Verhältnis von Reichtum und Armut und nicht um die Armut an sich. In einer Welt, die in sündhafter Weise durch die Dynamik von Kapital und Reichtum geprägt ist, wird es nötig, eine andere Dynamik freizusetzen, die jene rettend überwindet.«¹⁸⁷

Ellacuría geht es also nicht um eine Eliminierung des Reichtums an sich oder um eine Einrichtung von Armut an sich, sondern um den Entwurf einer neuen Gesellschaft, in der das »Prinzip der Humanisierung«¹⁸⁸ nicht mehr in der Akkumulation von Kapital besteht, d.h. die Anhäufung von Reichtum (mit ihrem simultanen dialektischen Begleitprozess der systemischen Entstehung und Inkaufnahme von Armut und Elend) nicht mehr die gesellschaftsprägende Maxime darstellt.¹⁸⁹

Im Dienst an einer menschlicheren und gerechteren Gesellschaft deckt die Befreiungstheologie im Rahmen der jesuanischen Reich-Gottes-Botschaft mit einem *solchen materialistischen, ideologiekritischen Ansatz* die sozioökonomisch-sündhafte Qualität der bestehenden Gesellschaft bzw. Welt u.a. unter Zuhilfenahme des Marx'schen Denkens auf und stellt ihr in der Tradition dieser Reich-Gottes-Botschaft Jesu alternative Prinzipien für die konkrete Gestaltung von Mensch und Welt entgegen.

4.3. Formalkategoriale Nicht-Selbstverständlichkeit oder: Kritik der Form theologischer Kategorien

Über eine theologische methodologische Rezeption der Marx'schen (Ideologie- bzw. Ökonomie-)Kritik bzw. ideologiekritischen Methode kann sich die Theologie auf selbstkritischer wissenschaftstheoretischer Ebene der Tatsache bewusst werden, dass eine materiale Bestimmung theologischer Kategorien allein nicht ausreichend bzw. prinzipiell ideologieverdächtig in obigem Sinne ist. Vielmehr ist Theologie ständig dazu aufgefordert, ihre Kategorien *als Kategorien formal* a priori nicht als selbstverständlich aufzufassen und als (vor-)gegeben hinzunehmen. Die das theologische Be-

¹⁸⁷ Ellacuría 1995b, 414.416.

¹⁸⁸ Ebd., 415.

¹⁸⁹ Vgl. Ellacuría 1995b, 414–420; 2000a, 303f.; Fernet-Ponse 2011, 546–549. »Der Reichtum ist gut [...]. Das Böse ist die *Akkumulation* von Reichtum, die im anderen die Armut erzeugt; der Reichtum *in sich* jedoch ist das, wovon Gott sagt: ›Und es war sehr gut.« (Dussel 1988a, 53).

wusstsein bzw. die theologischen Vorstellungen prägenden theologischen Kategorien sind auch Ausdruck gesellschaftlicher bzw. religiös-praktischer Verhältnisse und insofern nicht automatisch ›unschuldig‹, weil sie bereits *als Kategorien* dazu beitragen können, wesentliche Zusammenhänge zu verdecken und problematische gesellschaftliche Verhältnisse zu stützen oder sogar zu legitimieren. Es gibt also *keine neutralen* theologischen Kategorien, bei denen die Frage nach Ideologizität erst im Zusammenhang mit ihrer inhaltlichen Bestimmung relevant würde. Analog dazu (und hier im speziellen Hinblick auf ›Moral‹) plädiert der Philosoph Wolfgang Fritz Haug gegen die vermeintliche »Dichotomie von Deskriptivität und Präskriptivität«¹⁹⁰ und für die »ideologische[] Formbestimmtheit der Moral«¹⁹¹:

»Auch ›Moral‹ ist eine diskursiv konstituierte *Form*. Sich in dieser Form selbstverständlich zu bewegen, sie spontan allen möglichen Gegenständen überzustülpen, verbleibt in der Ideologie.«¹⁹²

Daher muss eine ideologiekritische Grundlagenreflexion schon der Form theologischer Kategorien immer wissenschaftstheoretischer Grundbaustein jeder Theologie sein.

Die Operationalisierung dieser formalkategorialen Kritik erfolgt v.a. über die Unterscheidung von gesellschaftlicher (d.h. geschichtlich bedingter, kontingenter) Form und materialem Gehalt theologischer Kategorien. Weil bzw. obwohl der materiale Gehalt jeder theologischen Kategorie immer in einer bestimmten gesellschaftlichen Form vorliegt, bedeutet eine solche formalkategoriale Kritik einerseits die fundamentale Infragestellung einer Identifikation beider Momente (negativ) und andererseits die Produktion eines Bewusstseins der radikalen geschichtlichen Bedingtheit und damit der Kontingenz der Form theologischer Kategorien (positiv). Diese *analytische* Differenzierung zielt also nicht darauf ab, die *eigenständige* und *substantiale* (d.h. formunabhängige) Existenz eines materialen Gehalts theologischer Kategorien zu postulieren, sondern darauf, eine Identifizierung von Inhalt/Gehalt und einer bestimmten einzelnen Form als prinzipiell ideologisch zu charakterisieren. Dies bedeutet also: Eine theologische Kategorie stellt dann ein Ideologem dar, wenn der (implizite

¹⁹⁰ Haug 1993, 151.

¹⁹¹ Ebd., 152.

¹⁹² Ebd., 153.

oder explizite) Anspruch erhoben wird, diese (stets geschichtlich bedingte, kontextuelle, kontingente) theologische Kategorie sei der universelle und damit radikal adäquate Ausdruck eines theologischen Sachverhalts und falle daher mit diesem zusammen – diese (in der kritischen Analyse: geschichtlich bedingte, kontextuelle, kontingente) Form sei der Gehalt bzw. der einzige bzw. der einzig legitime Ausdruck dieses Gehalts. Im Grunde geht es also um die kritische Einsicht, dass die (vermeintlich) *selbstverständliche* und *positivistische* Verwendung theologischer Kategorien *als Kategorien*, d.h. *formal*

- 1) die mit diesen Kategorien automatisch gegebenen *inhaltlichen* Vorentscheidungen nicht reflektiert,
- 2) die konkreten, diese Kategorien bestimmenden gesellschaftlichen (Macht-/Herrschafts-)Verhältnisse nicht-sichtbar macht (verdeckt) bzw. verdecken kann oder nicht-sichtbar belässt bzw. belassen kann,
- 3) wobei die vermeintliche Positivität theologischer Kategorien letztlich den Ausdruck des Interesses am sozio- und machtpolitischen *status quo* bildet.

Soll der christliche Glaube nicht ideologisch verfasst sein, darf die Theologie diese kritische analytische Differenzierung zwischen materialem Gehalt und gesellschaftlicher Form jedoch nicht auf ihre wissenschaftlichen theologischen Kategorien beschränken, sondern muss sie auch für die generelle Glaubensüberlieferung (und das *depositum fidei*) bzw. deren Ausdrucksformen vornehmen. Diese Grundeinsicht hat Auswirkungen z.B. auf die klassische Dogmen- und Konzilshermeneutik.

An diese formalkategoriale Kritik als kognitive Aufklärung über die ideologischen Momente des Bewusstseins und als Kritik an diesen im Sinne einer kritischen Selbstreflexion schließt sich in der Konsequenz eine Kritik an den gesellschaftlichen Herrschaftsstrukturen (z.B. des Kapitalverhältnisses, kirchlicher hierarchischer Strukturen) sowie eine konkrete praktische Veränderung der ›verkehrten‹ gesellschaftlichen Verhältnisse an. Da die ideologischen Vorstellungen korrekter Ausdruck der verkehrten gesellschaftlichen Verhältnisse sind, verschwinden diese (dem historisch-materialistischen Paradigma zufolge), sobald sich die gesellschaftlichen Verhältnisse ändern.

Hinkelammert unternimmt in seinem 1977 in Costa Rica verfassten und 1981 dort erschienen Buch *Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Me-*

taphysik des Kapitalismus eine Kritik theologischer und ökonomischer Konzepte bzw. Kategorien, ausgehend von der (in der Tradition Marx'scher Kritik stehenden) These, dass der das Eigentumssystem (und damit auch Herrschaftsstrukturen) legitimierende kategoriale theoretische Rahmen der Ökonomie nicht nur die diesem Rahmen zugrunde liegenden ideologischen, sondern auch die religiösen Mechanismen der Gesellschaft – darunter versteht er im weitesten Sinne religiöse »Bilder und Geheimnisse«¹⁹³ – grundlegend bestimmt. Das Projekt der Monographie besteht in der (ideologie-)kritischen Analyse dieses kategorialen theoretischen Rahmens, die er über die Marx'schen Fetischanalysen operationalisiert.¹⁹⁴ Damit erhebt er den Anspruch, auch den so mitkonstituierten religiösen kategorialen Rahmen einer kritischen Analyse zu unterziehen. Die damit verbundene Marx'sche Kritik an Religion und ›Religiosität‹ interpretiert Hinkelammert als eine Kritik an der »Sakralisierung der Macht einiger Menschen über andere«¹⁹⁵. Diese Logik sei sowohl für Religion, die »das Recht einiger weniger, über das Leben oder den Tod der anderen zu entscheiden, kanonisiert und die diese Macht in das Bild Gottes hineinprojiziert«¹⁹⁶, als auch für Warenbeziehungen maßgeblich kennzeichnend.¹⁹⁷ Gerade dieser von Hinkelammert fundamental kritisierten Form von Religiosität widerspricht die Theologie der Befreiung konzeptionell und praktisch.

Damit ist die theologische Rede von ›Wahrheit‹ *prinzipiell* vor die Aufgabe gestellt, den theologischen Wahrheitsfindungs- und Wahrheitsartikulationsprozess (1) nicht ohne generelle Einbeziehung der gesellschaftlichen Verhältnisse in ihr Material- und Formalobjekt und (2) nicht ohne konkrete Veränderung einer ›verkehrten‹ – d.h. theologisch: der ungeordneten, widergöttlichen und unmenschlichen – gesellschaftlichen Praxis zu konzipieren.

¹⁹³ Hinkelammert 1986, 8.

¹⁹⁴ Zentrale Bedeutung bei der Analyse des kategorialen theoretischen Rahmens besitzt die Analyse des jeweiligen soziopolitischen und -ökonomischen Kontextes, v.a. mit seinen Herrschaftsstrukturen und seiner den kategorialen Rahmen zentral mitkonstituierenden Funktion.

¹⁹⁵ Hinkelammert 1986, 15.

¹⁹⁶ Ebd.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., 7–9.15.

5. Fazit

Die grundlegende Identifikation von Mystifikation und Religion, die Marx ganz selbstverständlich im *Kapital* implizit vollzieht, trifft also im Besonderen auf eine Theologie der Befreiung methodologisch nicht zu. Gerade die Theologie der Befreiung implementiert nämlich gemäß ihrem Selbstverständnis die beiden genannten fundamentalen ideologiekritischen Aspekte – aktive ideologiekritische Selbstreflexion als einerseits selbst- und ideologiekritische Wirklichkeitsanalyse sowie andererseits praktisch-befreiende Wirklichkeitsveränderung – in ihr theologisches Selbstkonzept und ihre Methodologie. Dabei betont sie in besonderer Weise, dass jede Theologie durch ihren gesellschaftlichen Ort sowie die dortigen gesellschaftlichen Verhältnisse (v.a. Strukturen, Beziehungen, Praxis) bedingt ist und, will sie nicht ideologisch sein, sich selbst als auf diese Weise bedingt (und v.a. kritisch) verstehen sowie reflektieren muss. Daraus folgt u.a. die zentrale Einsicht in den fundamental partikularen Status der je eigenen (räumlich sowie zeitlich kontextgebundenen) theologischen Position und in die prinzipielle Legitimität sowie Gleichrangigkeit der Theologien aller Orte (Lateinamerika, Europa, Afrika, Asien usw.).¹⁹⁸

¹⁹⁸ Der erwähnte Sammelband *Der himmlische Kern des Irdischen* betont v.a., dass die spezifisch lehramtliche Theologie in der Traditionslinie der Imperialisierung des Christentums seit dem 4. Jh. n. Chr. steht und insofern nur partikularen sowie kontextuellen Status besitzen kann. Da sie aber dennoch universalen Geltungsanspruch erhebt, weist sie letztlich ideologische Züge auf (gemäß 2. Ideologie-Ebene). Der gleichen Logik zufolge konstatiert Dussel im 4. Jh. eine Transformation vom messianischen ›Christentum‹ bzw. Messianismus (d.h. von einer imperiumskritischen, messianischen Religion der Armen und Unterdrückten) zur ›Christenheit‹ (d.h. zu einer imperialistischen und imperiumslegimatorischen Religion der Herrschenden) – er nennt diese eine erste »Verkehrung ins Gegenteil (Inversion)« (Dussel 2013, 144; Hervorh. entf.). Eine zweite Verkehrung hin zur »zentrale[n], imperiale[n] Christenheit« (Dussel 2013, 146) habe sich durch die Kolonialisierung von Europa aus ab Ende des 15. Jhs. ereignet. ›Moderne‹, ›Eurozentrismus‹, ›Kolonialismus‹ und ›Kapitalismus‹ (mit der ›Aufklärung‹ als deren theoretischer Ausdruck) stellen für ihn vier parallele historische Momente eines einzigen theoretischen und praktischen Herrschaftsgestus dar, dessen kategorialer theoretischer Rahmen die Herrschaftsstrukturen ideologisch verdeckt und den theologischen kategorialen Rahmen mitbestimmt. Für heute fordert Dussel im Zuge einer »erkenntnistheoretische[n] Befreiung der Theologie von der eurozentrischen Kolonialherrschaft« (Dussel 2013, 150; Hervorh. entf.) eine entideologisierende »Wende der Entkolonialisierung« (Dussel 2013, 147) als »Inversion der Inversion« (Dussel

5.1. Marx, Geschichte und Reich Gottes

Die Rezeption der Marx'schen Ökonomiekritik stellt für die Befreiungstheologie einen zentralen *methodologischen* (v.a. Diskurs um Wesen und Erscheinung; Ideologiekritik; Reflexionen zum Fetisch; Kritik einer ganzen Wissenschaft mit ihren Kategorien und Gedankenformen) und *methodisch-analytischen* (philosophisch-sozioökonomische Analyse der Konfliktivität der konkreten Wirklichkeit der kapitalistischen Gesellschaftsformation) Theoriebaustein dar. So stellt diese Theologie ihrem Selbstverständnis zufolge eine herrschafts- und ideologiekritische Theologie einerseits aus der Perspektive der Unterdrückten sowie Marginalisierten und andererseits mit dem methodischen Ausgangs- sowie Zielpunkt der praktischen befreienden Gestaltung von Kirche und Welt dar. Sie bleibt jedoch immer Theologie und orientiert ihre praktischen Reflexionen stets an theologisch-hermeneutischen Prinzipien. Damit beachtet sie in sehr spezifischer Weise das Rahner'sche Theologumenon von der Koextensivität von Heils- und Profangeschichte, berücksichtigt also die Verschränkung von einerseits Welthaftigkeit sowie Immanenz und andererseits umfassendem göttlichem Transzendenzbezug des Glaubens. Dies kann jedoch nicht die automatische Identität von Profan- und Heilsgeschichte bezeichnen, sondern besagt lediglich – und dies stellt gerade keine triviale Einsicht dar –, dass sich Heilsgeschichte immer nur in profangeschichtlicher Realisierung (als notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung) vollzieht. So betont die Befreiungstheologie (v.a. Jon Sobrino und Leonardo Boff) die integrale Zusammengehörigkeit von Christologie und Reich-Gottes-Botschaft¹⁹⁹, wodurch ein »magisteriale[s] Selbstverständnis von Kirche«²⁰⁰, das (im Gegensatz zu einem »scripturalen«²⁰¹ Selbstverständnis) die konkrete immanente und sozialpraktische Relevanz des Reiches Gottes als höchstens sekundär versteht und in der lehramtlichen Autorität ihr primäres theologisches Formprinzip identifiziert, prinzipiell unter Ideologieverdacht steht.

2013, 146; Hervorh. entf.) durchzuführen und zum messianischen Status des Christentums vor seinen beiden Verkehrungen zurückzukehren (vgl. Dussel 2013); siehe auch Kapitel 5.3.

¹⁹⁹ Vgl. Kern 2013, 90f.; Eigenmann 2019a, 195f.

²⁰⁰ Eigenmann 2019a, 196.

²⁰¹ Ebd.

Der besonders in den 1980er Jahren erhobene Vorwurf, die Theologie der Befreiung löse Theologie in eine rein materialistische Sozialpraxis auf, implementiere weltanschaulich-marxistisches Gedankengut oder verabsolutiere das Menschliche zu Ungunsten des Göttlichen ist zumindest vom allgemeinen Selbstverständnis dieser Theologie her nicht zu plausibilisieren. Paradigmatisch für diese Art von Kritik ist dabei die *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der »Theologie der Befreiung«* – *Libertatis nuntius* (06.08.1984) zu nennen.²⁰² Im Gegensatz zu einer solchen Kritik versteht die Befreiungstheologie Bruno Kern zufolge die marx(isti)sche Theorie jedoch vielmehr als »offene, kritisch und schöpferisch weiterzuentwickelnde Theorie«²⁰³; auch Dussel spricht davon, dass die Marx'sche Theorie eben »keine ›Doktrin‹, sondern eine offene ›Methode‹«²⁰⁴ ist. So besteht für Clodovis und Leonardo Boff der »erkenntnistheoretische Stellenwert des Marxismus innerhalb der Befreiungstheologie« darin, »als *Vermittlung*, als intellektuelles Werkzeug, als *Instrument* zur Analyse der Gesellschaft«²⁰⁵, d.h. als analytische und eben nicht als (theologisch-)hermeneutische Methode zu fungieren. Neben dieser kritischen Auseinandersetzung mit allgemeinen wissenschaftstheoretischen und methodologischen Momenten ist auch der Disput zwischen den beiden Boff-Brüdern seit 2007 – Konfrontation zwischen real existierender (Leonardo Boff) und idealer Befreiungstheologie (Clodovis Boff) – über die Stellung des*der Armen in der Theologie der Befreiung²⁰⁶ und die Kontroverse um die im Jahr 2007 veröffentlichte *Notifikation* der Kon-

²⁰² Siehe für den Text der Instruktion VAS 57 sowie zu dessen Diskussion u.a. Venetz/Vorgrimler 1985; Dussel 1989b, 84–95; Klinger 1990, 247–254; Dussel 1995a, 117–120; Fornet-Betancourt 1988, 21f.

²⁰³ Kern 1992, 24.

²⁰⁴ Dussel 1990, 264: »Der ›Marxismus‹ war kurz nach Marx' Tod entstanden. Marx besaß einen komplexeren Realitätssinn und seine ›Theorie‹, wenn es sie gab, richtete sich nach dieser Realität, modifizierte und veränderte sich, sie war keine ›Doktrin‹, sondern eine offene ›Methode‹.«

²⁰⁵ Boff/Boff 1984, 101b (Hervorh. im Orig.).

²⁰⁶ Die Auseinandersetzung resultierte aus einem Artikel Clodovis Boffs als Reaktion auf die Bischofskonferenz von Aparecida 2007, in dem er die Abkehr der Befreiungstheologie von ihren Ursprüngen zu diagnostizieren meint und Kritik an einer ›Ersetzung‹ Christi durch den Armen formuliert; siehe zur Auseinandersetzung überblicksartig Eigenmann 2019a, 193–198; Hinkelammert 2011b; ausführlich Weckel 2011; siehe zu Clodovis Boffs erkenntnistheoretischer bzw. wissenschaftstheoretischer Position Boff 1986, dazu überblicksartig Kern 1992, 294–311.

gregation für die Glaubenslehre bezüglich der beiden Bände von Jon Sobrinos *Christologie*²⁰⁷ zu erwähnen. Wie bei jeder Theologie ist auch bei der Befreiungstheologie eine (ideologie-)kritische Auseinandersetzung einerseits mit ihr im Allgemeinen und andererseits hinsichtlich ihrer Marx(ismus)-Rezeption im Besonderen notwendig. So merken z.B. die beiden Boff-Brüder kritisch an und geben der römischen Kritik der 1980er Jahre damit insofern Recht, als es in der Befreiungstheologie »bei der Verwendung marxistischer Kategorien hier und dort zu Übertreibungen und Unvorsichtigkeiten gekommen«²⁰⁸ ist. Dennoch sehen sich die rechtskonservativen und pauschalen kritischen Anfragen an die Befreiungstheologie mit der Frage konfrontiert, ob und inwiefern ihr eigenes theologisches Bewusstsein nicht eben jene ideologischen Momente aufweist, die als Ausdruck einer bestimmten problematischen gesellschaftlichen (Herrschafts-)Praxis oder einer partikularen Perspektive die Verhältnisse reproduziert und damit die problematische Praxis, von der die Theologie der Befreiung befreien möchte, letztlich (bewusst oder unbewusst) legitimiert, indem z.B. mit dem Vorwurf des »historizistischen Immanentismus« (VAS 57, 19 [IX.3.]) darauf verwiesen wird, das göttliche Heil dürfe nicht immanent verortet werden.²⁰⁹

²⁰⁷ Siehe dazu ausführlich Wenzel 2008; Gegen Sobrinos *Christologie* in seinen beiden *Christologie*-Bänden *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesus de Nazaret* (1991; deutscher Titel: *Christologie der Befreiung*) und *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (1999; deutscher Titel: *Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer*) wird in der *Notifikation* z.B. der Vorwurf erhoben, er formuliere missverständlich zur Göttlichkeit Christi bzw. zur Menschwerdung des Sohnes und betone die christologischen Grundüberzeugungen der Kirche nicht ausreichend. Ebenso trennten seine Formulierungen zum Verhältnis von Christus und Reich Gottes beide zu stark voneinander.

²⁰⁸ Boff/Boff 1984, 101b.

²⁰⁹ Beispielsweise wurde kritisch die Frage gestellt, ob es zulässig sei, die eigene partikulare Perspektive (der Marginalisierten und Armen) zu Ungunsten der Nicht-Marginalisierten im Sinne einer absoluten Kirche der Armen zu universalisieren, ob also die Kirche nicht die Kirche aller sein müsse. Doch auch hier stellt sich dann erneut die Frage, ob diese Kritik im Kern nicht wiederum den ideologischen Ausdruck einer bestimmten verkehrten gesellschaftlichen Praxis darstellt und damit prinzipiell die eigentliche gesellschaftliche Verkehrung verdeckt. Kritisch formuliert Hinkelammert in dieser Logik zu Gunsten des unhintergehbaren theologischen Geltungsanspruchs der »Option für die Armen« folgendermaßen: »Gott kann nicht der Gott aller sein, wenn er nicht die Option für die Armen trifft. Eigentlich

Sobrinó macht im ersten Band seiner *Christologie der Befreiung* im Zusammenhang mit der Frage, wie konkret in den modernen Christologien Bezug auf das Reich Gottes und die Geschichte genommen wird, deutlich, dass eine oberflächliche und in der Konsequenz lediglich abstrakte Bezugnahme nicht nur ungenügend ist, sondern auch dazu führt, Ungerechtigkeit zu legitimieren und zu unterstützen. Eine Theologie dürfe nicht bei einer relativierenden Betonung der Gefahr der Identifikation einer sozio-historischen Konstellation mit dem Reich Gottes stehenbleiben. Der Hinweis auf den *eschatologischen Vorbehalt* sei zwar wichtig, schließlich sei in der Geschichte »im Namen des Reiches viel Unheil angerichtet worden«²¹⁰. Allerdings dürfe dieser Vorbehalt nicht absolut verstanden werden, denn das Reich Gottes lasse neben seiner relativierenden Funktion auch und besonders eine geschichtliche Hierarchisierung zu:

»Auch wenn das Reich Gottes auf der Erde nicht verwirklicht werden kann, so dient das Ideal des Reiches doch als Maß dafür, *wieviel* an Reich in konkreten gesellschaftlichen Konstellationen vorhanden ist. Nur so läßt sich die Vorstellung verhindern, alle gesellschaftlichen Zustände seien – nach dem Kriterium des Reiches – gleich, nämlich unendlich weit von ihm entfernt. Sicherlich relativiert das Reich Gottes, gleichzeitig aber *hierarchisiert* es auch. Das ist äußerst wichtig. Das Entscheidende ist, wie überhaupt zu messen ist, was an Reich Gottes in einer ge-

geht es gar nicht um eine Option, höchstens um eine nicht-optionale Option. Es handelt sich eher um eine Wesensbestimmung. Ist Gott der Gott aller, muss er auf der Seite der Armen stehen. Ein Gott, der nicht diese Option für die Armen trifft, ist ein Gott der Reichen. Aber diese ›Wesensbestimmung‹ gilt natürlich nicht nur für Gott. Sie gilt für jede Autorität.« (Hinkelammert 2011b, 246).

²¹⁰ Sobrinó 1998, 165; zum eschatologischen Vorbehalt formuliert Sobrinó: »Die Theologie der Befreiung nimmt die wesentlich *geschichtliche* Dimension des Gottesreiches sehr ernst. Das bedeutet, sie hebt die aktuelle Verwirklichung des Reiches in der geschichtlichen Gegenwart hervor, auch wenn sie das Kommen des Reiches am Ende der Geschichte nicht leugnet, denn erst am Ende der Zeiten wird es das Reich in seiner Fülle geben. Das Reich Gottes ist, weil es Verheißung ist, niemals ganz in Geschichte aufzulösen. Aber genausowenig ist es von der Geschichte zu trennen, denn es vergegenwärtigt sich durch geschichtliche Vermittlungen und verwirklicht sich auf allen Ebenen der geschichtlichen Realität. Die Verheißung verwandelt sich in die Quelle funktionaler Theorien zur Gestaltung der Geschichte. Damit korrigiert die Theologie das Verständnis des eschatologischen Vorbehalts als reine Relativierung der Geschichte und formuliert ihn neu. Sie betont, schon in der Geschichte sei ›wahrzunehmen‹, daß Gott wahrhaftig herrscht.« (Sobrinó 1998, 182f.)

sellschaftlichen Realität vorhanden ist. In diesem Punkt aber stoßen viele Theologien an die Grenze ihrer Möglichkeiten.«²¹¹

Ein abstrakter Verweis auf das Reich der Liebe ist nicht ausreichend, weil dabei »die konkreten Adressaten des Reiches gewöhnlich übergangen und universalisiert«²¹² werden. Sie werden damit nicht mehr als Kategorie verstanden, die eine aktuelle konkrete gesellschaftliche Realität besitzen.

»Dieser Universalisierung der Adressaten des Reiches entspricht eine Universalisierung seines Inhaltes: der Liebe. Dadurch ist schwer zu messen, wieviel *Reich* – nicht nur: wieviel Gutes – vorhanden ist; es ist dann schwierig herauszufinden, was wahre Zeichen des Reiches sind, und die Teilrealisierungen des Reiches, statt sie auf gleichem Niveau zu relativieren, ihrer Bedeutung nach zu hierarchisieren. Kurz: Die Armen kommen gewöhnlich als wesentliches Element zur Bestimmung des Reiches in diesen Christologien nicht vor. Obwohl deren Behauptungen formal wahr und wichtig sind, fehlt ihnen die evangeliumsgemäße und historische Konkretisierung für die Gegenwart.«²¹³

Wenn nur abstrakt und universalisiert von Liebe die Rede ist, kann auch nicht mehr das negative Gegenstück – das Anti-Reich – thematisiert werden. Die Dialektik und Konfliktivität von Wirklichkeit wird dadurch unsichtbar gemacht. Jeder kirchliche und theologische Appell zum Aufbau des Reiches Gottes bleibt unwirksam und damit unwirklich. Wird ›Liebe‹ zudem nur als individuell-subjektive Kategorie verstanden, geht der zweite biblische Bezugspunkt des Reiches Gottes verloren – das Volk.²¹⁴

5.2. Leben als zentrales, praktisches Unterscheidungskriterium

Im 1985 verfassten Nachwort zu Hinkelammerts *Die ideologischen Waffen des Todes* betont Kuno Füssel ausdrücklich, dass es in der Auseinandersetzung der Befreiungstheologie mit einer rechtskonservativen Theologie, zu der tendentiell die römisch-lehramtliche Theologie zu zählen ist, weder gangbar ist, im Modus einer simplen, vereindeutigenden und gegenseitig

²¹¹ Sobrino 1998, 165.

²¹² Ebd.

²¹³ Ebd.

²¹⁴ Vgl. ebd., 165–167.175; vgl. systematisch zum ›Reich Gottes‹ und seiner Stellung in der Theologie der Befreiung Sobrino 1984, 41–78; 1995a; 1995b; 1998, 173–190; vgl. zur Notwendigkeit der geschichtlichen Konkretion der Sünde z.B. Dussel 1988a, 35.

verurteilenden ›Schwarz-Weiß-Differenzierung‹ den theologischen Standpunkt des*der anderen abzuqualifizieren und sich argumentativ so in einem bloßen »ideologischen Rechtfertigungsdiskurs«²¹⁵ zu bewegen, noch, sich in der Asymmetrie bestehender Machtverhältnisse der theologischen Position des Diskursgegenübers zu unterwerfen. Zielperspektive sei vielmehr die Suche nach einem adäquaten und klaren Kriterium für einen argumentativen anstelle eines machtpolitischen Diskurses darüber, wer nun theoretisch im Recht sei. Ein solches Kriterium sei auf der Basis der Praxis und Lehre Jesu sowie seiner Reich-Gottes-Botschaft im universalen Willen Gottes zu menschlichem Heil und einem Leben in Fülle (und gerade nicht im Mangel) gegeben. Der Diskurs sei also vielmehr über die *praktische* Frage zu führen, ob eine zu diskutierende theologische These bzw. Praxis in der Konsequenz Leben schenkt oder Tod bringt bzw. im Rahmen der Ideologiekritik das Vorenthalten von Leben bzw. das Bringen von Tod ideologisch verdeckt. Es geht Füßel also nicht darum, den Problemhorizont durch eine bloß inhaltliche Verlagerung der Kriteriologie zu verschieben, sondern ihn von einer primär orthodoxen auf eine vorrangig orthopraxe Argumentationsebene zu heben, von der ausgehend dann auch orthodoxe Fragen relevant werden.²¹⁶ Entsprechend diesem lebenskriteriologischen Schema verfuhr auch Jesus in der Auseinandersetzung mit seinen theologischen Gegnern (vgl. z.B. Mk 2,1–12; 2,23–28; 3,1–5).²¹⁷

²¹⁵ Füßel 1986, 328.

²¹⁶ Das menschliche Leben bildet kriteriologisch auch das zentrale und universale material-ethische Prinzip in Dussels *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión* (Ethik der Befreiung im Zeitalter von Globalisierung und Exklusion) von 1998: »Jede Norm, Handlung, Mikrostruktur, kulturelle Institution oder Sittlichkeit [*eticidad*] besitzt immer und notwendig als letzten *Inhalt* irgendein Moment der Produktion, Reproduktion und Entfaltung des konkreten *menschlichen Lebens*.« (Dussel 1998, 91, siehe überblicksartig dazu auch Mills 2018, 66–70). Siehe zum Verhältnis von Orthodoxis und Orthopraxis bei Dussel v.a. Dussel 1985c.

²¹⁷ Vgl. Füßel 1986, 328f.; In dieser Logik restümiert auch Georg Kraus zur Frage der Frauenordination: »Das Entscheidende in der Frage der Frauenordination ist nicht das Faktum einer sehr langen Tradition, sondern die Prüfung, ob diese Tradition in der gegenwärtigen geschichtlichen Situation *das Heil der Menschen* fördert. Nach dem Willen Jesu ist – analog zum Sabbatwort von Mk 2,27 – der Mensch nicht für die Tradition da, sondern die Tradition für den Menschen. So entspricht es dem Willen Jesu, der ›Herr über den Sabbat‹ (Mk 2,28) und damit auch Herr über die Tradition ist, daß eine Tradition, die in ihrem Heildienst sehr umstritten ist, geän-

Die befreiungstheologische Rezeption der Marx'schen Ökonomiekritik mit ihrer implizit ideologiekritischen Methode ermöglicht die dazu erforderliche je neue Aktualisierung, Historisierung und konkrete Realisierung der befreienden biblischen Botschaft vom Reich Gottes und erfüllt gerade nicht den Vorwurf der »Perversion der christlichen Botschaft« (VAS 57, 18 [IX.1.]):

»Dabei verlängern die marxistischen Kategorien die biblische Botschaft in den Herrschaftsraum der kapitalistischen Gesellschaftsformation, bewahren ihr gerade so die Wirksamkeit der prophetischen Kritik unter geänderten Bedingungen, statt sie zu überfremden oder zu verkürzen, wie man so oft der Theologie der Befreiung von seiten des kirchlichen Establishments vorwirft.«²¹⁸

dert werden kann. Wenn sich die katholische Kirchenleitung am Heilswillen des Herrn orientiert, hat sie eindeutig die Vollmacht, Frauen die Priesterweihe zu spenden. Das Heil der Menschen muß oberstes Prinzip in der Kirche sein. Da die Ordination von Frauen ein neues, spezifisches Feld des Heildienstes eröffnet, wird in unserer heutigen gesellschaftlichen Situation das Heil vieler Menschen gefördert. Heildienst aber ist der zentrale Wille des Herrn Jesus Christus. Darf die Leitung der katholischen Kirche diesen absoluten Willen des Herrn weiterhin ignorieren?« (Kraus 2011, 803).

In gleicher Weise und Schärfe ist aus befreiungstheologischer Sicht auch das Nein des *Responsum ad Dubium* zur Frage der Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften vom 15.03.2021 zu kritisieren (vgl. Kongregation für die Glaubenslehre 2021). Die Kongregation für die Glaubenslehre argumentiert in der angehängten *Nota Explicativa* immer noch naturrechtlich und instruktionstheoretisch, wenn sie von »Pläne[n] Gottes [spricht], die in die Schöpfung eingeschrieben und von Christus dem Herrn vollständig offenbart sind«. Die ideologische (weil selbsttotalisierend und ungeschichtlich) Immunisierung folgt dem üblichen Argumentationschema, das auch bei der Frage der Frauenordination angewandt wird: Die Kirche habe in dieser Sache überhaupt keine Vollmacht zu Veränderung. Lebens- und Liebesgemeinschaften aber, welcher Zusammensetzung sie auch immer sein mögen, a priori eine Absage zu erteilen und als sündhaft abzuqualifizieren, weil sie vorgeblich nicht dem göttlichen Plan entsprechen, stellt – entgegen der Selbstdarstellung der erläuternden Note – nicht nur eine »ungerechte Diskriminierung« dar, sondern propagiert eine partikulare (bürgerliche) Moralkonzeption als universales göttliches Gesetz. Dies verhindert die Entfaltung menschlichen Lebens und Heils mehr, als es sie fördert, widerspricht daher auch der Reich-Gottes-Botschaft Jesu mehr, als es ihr entspricht, und lässt sich somit nicht anders als ›ideologisch‹ (im Sinne des Ideologieverständnisses dieses Aufsatzes) charakterisieren.

²¹⁸ Füssel 1986, 328.

In dieser Hinsicht ist neben dem Denken Franz Hinkelammerts besonders die *befreiungsethische* Rezeption bzw. Lektüre der Marx'schen Ökonomiekritik durch Enrique Dussel von exzeptioneller Bedeutung.

Bei der Rezeption der Marx'schen Theorie weist die Theologie der Befreiung immer wieder darauf hin, dass (zumindest ihrem Verständnis der Marx'schen Theorie zufolge)

»nicht der Glaube an den lebendigen und erlösenden Gott das erklärte Objekt marxistischer Religionskritik und Fetischanalyse ist, sondern der Götzendienst, der Kniefall vor den Fetischen, die Anbetung der ›Nichtse‹, wie die Bibel es ausdrückt«²¹⁹.

Insgesamt nimmt in der Befreiungstheologie die Ideologie- und Herrschaftskritik aus der Perspektive der Armen und Unterdrückten eine zentrale Stellung ein. Besondere Rezeption erfahren dabei die Marx'schen Analysen zum Fetisch, wie sie z.B. in dieser Arbeit im Zusammenhang mit der Marx'schen Ideologiekritik dargestellt worden sind.

5.3. Notwendigkeit einer epistemologischen Dekolonialisierung der Theologie

Vorliegendem Text liegt in der Rezeptionslinie dieser ideologie- und herrschaftskritischen Logik – also der anti-ideologischen Logik der Kritik an der Universalisierung theologischer Partikularität folgend – auch das ›trans-theologische‹²²⁰ Anliegen zugrunde, die lateinamerikanischen Impulse der Philosophie und Theologie der Befreiung wissenschaftskonzeptionell (d.h. wissenschaftstheoretisch und methodologisch) aufzugreifen, die lateinamerikanische Theologie als eigenständige Theoriegeberin für eine europäische/deutsche Theologie zu würdigen und dadurch einen eigenen (hier: europäischen/deutschen) Beitrag zur Anerkennung der Befreiungstheologie sowie -philosophie zu leisten.²²¹ Dass ›(west-)europäische Theologie‹ in Europa immer noch als der Standardfall von Theologie

²¹⁹ Ebd.

²²⁰ Als »Trans-Theologie« bezeichnet Dussel eine Theologie »jenseits der Theologie der lateinisch-germanischen, eurozentrischen, vom Status der Metropole bestimmten Christenheit, die die koloniale Welt ignorierte« (Dussel 2013, 151). Einen solchen grenzüberschreitenden, sich gegenseitig achtenden Dialog im Bewusstsein der je eigenen kulturellen Bedingtheit fordert z.B. auch Raúl Fornet-Betancourt (vgl. Fornet-Betancourt 1988, 44).

bzw. als ›eigentliche Theologie‹ verstanden wird, lässt sich auch daran erkennen, dass nicht-(west-)europäische Theologien vielfach immer noch ›nur‹ als kontextuelle Theologien verstanden werden, deren bibliothekssystematische Einordnung in europäischen Fakultäten eher einen exotischen Sonderfall suggeriert, wie der ecuadorianische Theologe Daniel Jara betont:

»[...] [W]hy do they [scil. europäische Fakultäten] still differentiate between *Theology* (referring mainly to its western systematic study) and *Contextual Theologies* (Latin Americans, Africans, Asians)? Why their libraries and curricular meshes are still divided into areas (i.e. Soteriology, Eschatology) while the area of Contextual Theology is a chaotic potpourri of topics, from Liberation Theology to religious ethno-graphic studies; from African Christology to Chin²²² Pneumatology? Would it not be a better option to assume that Chin Pneumatology has all the right to be part of the Pneumatology class instead of the one about Contextual Theology?«²²³

Dussel betont, dass die Frage, wer der*die andere (auch: die andere Theologie) sei, nicht auf der Basis seiner*ihrer *Erscheinungsweise* beantwortet werden kann. Er*Sie muss diese Antwort von sich aus *offenbaren*:

»Das, was ich von ihm [scil. dem*der Anderen] sehe, ist lediglich das, was mir erscheint; aber nicht das, was freie Möglichkeit und *sein* Projekt ist. [...] Ich frage es, weil es mir nicht in Erscheinung tritt [*no se me manifiesta*], sondern: Entweder er selbst offenbart [*revela*] es mir oder ich werde es niemals wissen.«²²⁴

²²¹ Diesem Anliegen in einem größeren Rahmen folgend widmet sich am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Dogmatik der Universität Bamberg seit 2018 ein DFG-Forschungsprojekt mit dem Titel *Menschwerdung Gottes im Zeitalter der Globalisierung. Marxistische Ökonomiekritik bei Enrique Dussel als Entwurf einer strukturalen Christologie* der Frage, welche christologischen und soteriologischen Impulse sich aus der befreiungsphilosophischen und -theologischen Marx-Rezeption Dussels für eine christliche Theologie ergeben können. Siehe dazu auch den Beitrag von Jürgen Bründl in diesem Band.

²²² Bei den »Chin« handelt es sich um eine größtenteils christliche, tibeto-birmanische Volksgruppe aus dem westlichen Myanmar.

²²³ Jara 2020, 164; In diesem Aufsatz reflektiert Jara besonders darauf, dass auch die akademische (west-)europäische Theologie gemäß einer selbst-totalisierenden, ontologischen System-Epistemologie funktioniert und darin ›das Andere‹ dieser Form von Theologie gerade nicht ›als Anderes‹ anerkennt und berücksichtigt.

²²⁴ Dussel 1995b, 116f.: »lo que veo de él es solamente lo que me aparece, pero no lo que está siendo como posibilidad libre y como su proyecto. [...] Lo pregunto porque no se me manifiesta, sino que: o él mismo me lo revela o nunca lo sabré.«

Wer sich selbst angesichts der Vielzahl an möglichen und tatsächlichen ›Welten‹ bzw. ›Seinsweisen‹ für ›die Welt‹ bzw. ›das Sein‹ hält (onto-logisches Denken), denkt und handelt *ideologisch*.²²⁵ (Theologische) Ideologiekritik muss also gerade auch hier selbstkritisch ansetzen und hegemoniale Selbstuniversalisierungsansprüche und -praktiken der (west-)europäischen Theologie (also ihre Ideologizität) entlarven sowie beseitigen. »Erkenntnistheoretische Entkolonialisierung«²²⁶ der Theologie ist für Dussel nämlich nicht nur ein epistemologisch-theoretisches, sondern besonders auch ein ethisch-praktisches Projekt. Dussel weist explizit darauf hin, dass sich Wissenschaft und Ideologie nicht automatisch ausschließen. Wer glaubt, nicht-ideologisch zu sein, weil er*sie Wissenschaft betreibt, denkt und handelt selbst ideologisch. Auch Wissenschaft kann der »Verschleierung von Herrschaft« dienen, sei sie theoretischer oder praktischer Art. Nur von dem durch die europäische Theologie nivellierten oder sogar negierten Ort aus (der*die *Andere*, die *Exteriorität*) ist es für Dussel möglich, die eigene Ideologizität zu erkennen – man muss den*die Andere*n sprechen und sich offenbaren lassen, und zwar in der radikalen Möglichkeit, etwas wirklich Neues zu erfahren.²²⁷ Methodologisch setzen sich dafür besonders die *decolonial studies* (*decolonialidad*, *grupo modernidad/colonialidad*) ein, zu deren wichtigsten Vertreter*innen auch Dussel gehört.²²⁸ Letztlich geht es dabei um das ideologiekritische (und damit wahrheitsgenerative) Projekt, eine de-/entkolonisierende Wende²²⁹ zu vollziehen und darin Theorie sowie Praxis jeglichen »Epistemizids«²³⁰ zu dekonstruieren. Die Notwendigkeit einer »epistemologischen Dekolonisierung« (in

²²⁵ Vgl. Dussel 1995b, 126; 1989, 18f.; »Auf diese Weise befleckt sich die Ontologie plötzlich mit Blut. Diese Ontologie verwandelt sich auf einmal in ›Ideologie‹. Was bedeutet das? Es bedeutet, dass sie jetzt gerade damit beginnt, alles, was die Welt ist, zu verschleiern [*encubrir*]. Sie bedeckt den wirklichen Sinn der Welt und gleichzeitig negiert [*niega*] sie die Welt des Anderen. Das heißt: Ein kleiner Teil der möglichen Welten maßt sich das Recht an [*se arroga*], ›die Welt‹ zu sein.« (Dussel 1995b, 126)

²²⁶ Dussel 2013.

²²⁷ Vgl. Dussel 1989, 181–184.

²²⁸ Siehe für einen zusammenfassenden Überblick zu den Grundideen der *postcolonial* und *decolonial studies* Horst 2020; zu Dussels Kritik am totalisierten epistemologischen System der Theologie Jara 2020.

²²⁹ Vgl. dazu ausführlich Dussel 2013.

²³⁰ Santos 2015, 12.

der Perspektive der lateinamerikanischen Kulturen insgesamt) erläutert Dussel in einem 2016 erschienen Interview sehr eindrücklich. Dabei macht er deutlich, dass ein formales Ende als nominelle Kolonie für eine Entkolonisierung nicht ausreicht. Es gibt Formen von *Kolonialität* (im Gegensatz zur formalen Kolonie oder Kolonialisierung), die letztlich viel tiefgreifender funktionieren, weil sie das Epistemische betreffen – die wissenschaftlichen, gesellschaftlichen kulturellen usw. Kategorien und Inhalte, die überhaupt wahrgenommen werden (können):

»We have a certain interpretation of reality, which though it may seem attractive, is a prison. [...] We must understand that the ultimate level of domination, and at the same time of historical transformation, is a certain vision of the world. And today this is what we call epistemological decolonization. Episteme means science, so it's a decolonization of philosophy, science, and technology. We have to see that our Latin American world, that which we have before us, is colonial. We mustn't continue believing that in 1810 or 1820 we liberated ourselves from Spain and became independent, since we fell in the hands of England and the US as part of a new neo-colonial period. As [José Carlos] Mariátegui and [José] Martí said, it's time for our second emancipation, this is what we are fighting for. We are in a suffocating colonial situation, but much more subtle than before and much more extractive of our riches. The Spanish robbed us of little things. Now they steal even our souls. The domination is no longer a soldier in a Spanish detachment hundreds of kilometers away; now they slip into our beds with television and propaganda. It's much more terrible than before, and that's why our critical thought must trace a long-term horizon, since a revolution that does not reach the decolonization of thought continues to be colonial.«²³¹

Analog resümiert Jara über das Verhältnis der ›westlichen‹ Theologien zu den ›nicht-westlichen‹ radikal, indem er fordert, diese als wirklich alternative, selbstständige theologische Denkweisen neben den bereits etablierten und nicht nur als in irgendeiner Form ›ergänzend‹ dazu zu verstehen. Der*die*das Andere stellt eine »radikale Neuheit« dar:

»Far from what is commonly affirmed, I state that in western Universities we know very little about them and we are just starting to grasp their complexity or radical novelty. It would seem that for a long time these reflections and methodologies have resisted being fully understood by us. In my opinion, this is because they have been approached by thinking on them as new alternatives instead of recognizing that they are indeed alternative ways of thinking. The difference seems

²³¹ Dussel/Hernandez 2016.

to be subtle but it is gigantic: it refers to the tension between domestication and instrumentalization of the *Other* on the one hand, and radical novelty on the other.«²³²

Die (befreiungstheologische) Rezeption der Marx'schen Ideologiekritik und ihre Weiterentwicklung in einem dekolonialen Rahmen bieten dafür ein kritisches methodologisches und methodisches Instrumentarium.

5.4. Ideologiekritik als ein zentrales, apokalyptisches Grundmoment der Frohen Botschaft für die Armen

In seiner befreiungstheologischen Lektüre der *Offenbarung des Johannes* spitzt Pablo Richard das ideologiekritische Moment der Theologie der Befreiung in Bezug auf einen biblisch-apokalyptischen Text zu und bringt damit das bereits angesprochene Positivum einer spezifisch befreiungstheologischen Ideologiekritik programmatisch zum Ausdruck:

»Die Grundbedeutung von ›Apokalypse‹ ist in der apokalyptischen Literatur: ›entbergen‹. Apokalypse, wörtlich: Offenbarung, bedeutet: etwas sichtbar, greifbar, hörbar machen, was zuvor verborgen, unsichtbar, unverstehbar war. Außerdem ist das, was entborgen wird, etwas, was vor allem die Heiligen, die Gerechten, die Armen angeht. Die Apokalypse als Entbergung hat zum Ziel, die Realität der Heiligen sichtbar zu machen und ihre Sache, ihren Widerstand und ihren Kampf zu legitimieren. Modern ausgedrückt: Apokalypse ist das Gegenteil von Ideologie. Ideologie in ihrem negativen Sinn ist das, was die Realität verbirgt und die Herrschaft legitimiert. Die Funktion der Ideologie ist es, die Unterdrückung zu verschleiern und die Herrschaft zu legitimieren. Die Apokalypse dagegen enthüllt die Realität der Armen und legitimiert ihre Befreiung. Daher ist die Apokalypse befreiend, ist sie eine frohe Botschaft für die Armen.«²³³

In dieser Hinsicht ist die Befreiungstheologie zutiefst ›apokalyptisch‹, insofern sie nämlich (1) ideologische Strukturen (praktisch und theoretisch) aufdeckt bzw. aufdecken will, d.h. einen (in biblischer, basis-theologischer und basis-kirchlicher Tradition stehenden) Beitrag dazu leistet, sich selbst totalisierende und damit (menschliches und nicht-menschliches) Leben zerstörende und verunmöglichende Systeme zu entlarven sowie zu stören. Dadurch ist ihr eine ideologie-, herrschafts- und machtkritische Cha-

²³² Jara 2020, 179.

²³³ Richard 1996, 47f.

rakteristik zu eigen, die jedes Denken und jede Theologie, das/die den status quo unkritisch affirmiert oder zu perpetuieren bestrebt ist, ablehnt und unter Ideologieverdacht stellt. Die Befreiungstheologie ist zudem auch insofern ›apokalyptisch‹ (d.h. antiideologisch, entideologisierend), als sie (2) dadurch eine befreiende Praxis ermöglicht, initiiert und mitträgt, die sich nicht einfach an ihre theologischen Reflexionen anschließt, sondern ein inneres Teilmoment der Reflexion bildet. Die Befreiungstheologie versteht das Reich Gottes auch und besonders als eine irdische Größe der *praktischen konkreten Befreiung*, die konkret werden zu lassen versucht, was in der klassischen Theologie meist nur abstrakt mit den Kategorien Heil, Frieden, Befreiung, Leben in Fülle und Menschwerdung bezeichnet wird. Sie denkt dabei (in Komplementarität zu einer eschatologischen Sichtweise) methodisch auch materialistisch und wendet sich ideologiekritisch gegen jede Rede von ›Christus‹ oder ›Reich Gottes‹, die das konkrete Elend und die Befreiung davon methodologisch nicht in die theologische Kategorienbildung mit einbezieht.

Durch diese »aktive Selbstreflexion« mit ihren beiden Grundmomenten »performatives Bewusstsein« und »erkennendes Bewusstsein« erfüllt die Befreiungstheologie prinzipiell die Kriteriologie für Wahrheitsgenerativität im ideologie-relationalen Sinn.

Die Frage nach Wahrheit ist zuallererst eine ethische und praktische Frage. Die Antwort darauf besteht nicht in einer theoretischen Aussage, sondern ist eine praktische Aufforderung. Sie ist so simpel wie herausfordernd:

Was ist Wahrheit? – »Befreie den Armen!«²³⁴

Doch dazu muss zunächst aufgedeckt werden,

- wo überall Arme, Marginalisierte und Unterdrückte identifiziert werden können;
- welche ideologischen Mechanismen dazu beitragen tragen, eine Praxis, die Arme hervorbringt, zu legitimieren oder sogar zu befördern;
- inwiefern theologische und nicht-theologische Kategorien (ökonomisch, sozial, philosophisch, genderbezogen usw.) zu Theorie und Praxis von Unterdrückung und Marginalisierung beitragen;

²³⁴ Dussel 1988a, 64 u.ö.; 1985b, 162 u.ö.

- welche theologischen und nicht-theologischen Kategorien die Basis für die Befreiung aus diesen Zusammenhängen darstellen (würden);
- und schließlich auf der Grundlage dieser Überlegungen: welche Praxis anzustreben bzw. zu entwickeln ist, die die bestehenden Verhältnis befreiend verändert.

In diesem Zusammenhang ist die Befreiungstheologie dazu berechtigt, die Marx'sche Theorie *methodologisch* (ideologie-, fetisch- und kategorienkritisch) und *methodisch* (konkrete Analyse der sozioökonomischen Unterdrückung) in ihre Theologie zu implementieren, weil jene eine anti-ideologische und damit im Sinne dieses Aufsatzes wahrheitsgenerative Theorie darstellt, auf die eine befreiende Theologie theologisch notwendig angewiesen ist. Nur unter Zuhilfenahme entideologisierender, enttotalisierender und fetischkritischer Theorien, die im klassischen Sinne nicht-theologisch sind, kann Theologie plausibel und valide von Menschwerdung und Reich Gottes sprechen.²³⁵ Dass die Marx'sche Theorie eine solche entideologisierende, fetischkritische und damit wahrheitsgenerative Theorie darstellt, zeigen sowohl die Ausführungen dieses Aufsatzes als auch die befreiungsphilosophische und befreiungstheologische Marx-Lektüre Dussels seit den 1980er Jahren.²³⁶

²³⁵ In diesem Zusammenhang erwiese es sich als sehr fruchtbar, auch die Gender-Theorie Judith Butlers als ideologiekritische Theorie zu verstehen, die essentialistische Geschlechterkonzepte dekonstruktivistisch implizit als Geschlechter*fetische* analysiert und dadurch kritisiert. Eine Theologie der Befreiung kann also auch Butlers Gender-Theorie (als eine im klassischen Sinn nicht-theologische Theorie) in ihre Fetischkritik aufnehmen und dadurch auch theologisch essentialistische Gender-Konzepte einer Ideologiekritik unterziehen, die damit in der Konsequenz auch praktisch befreiende Auswirkungen auf den theologischen Umgang mit Geschlecht ermöglicht. Dadurch kann nicht nur die genderspezifische Unterdrückung und Marginalisierung (von Männlichkeiten, Weiblichkeiten, LGBTIQ*-Identitäten) erkannt, sondern auch der christliche Beitrag zur praktischen Veränderung in diesen Bereichen theologisch formuliert werden. Letztlich geht es dabei darum, die »Lebensfähigkeit« jeder Person zu ermöglichen und jeden »Körper für ein Leben im Bereich kultureller Intelligibilität« zu qualifizieren (vgl. Butler 2019, 22ff.). Dadurch wird es möglich, auch bei genderspezifischen Themen theologisch von Menschwerdung zu sprechen (den Hinweis auf Judith Butler verdanke ich Katharina Stahl).

²³⁶ Siehe dazu auch Fußnote 100.

Siglen

Hinweise zur Zitation der Texte von Marx/Engels: Die Texte von Marx/Engels werden im Text in Klammern angegeben. Beginnt eine Angabe mit römischer Zahl (z.B. II.10, 71), bezieht sie sich auf MEGA. Die römische Ziffer gibt die Abteilung an, die arabische Zahl danach den Band, nach dem Komma folgt die Seitenzahl. Beginnt eine Angabe mit arabischer Zahl (z.B. 23, 86), bezieht sie sich auf MEW. Die erste Zahl gibt den Band an, nach dem Komma folgt die Seitenzahl. Ein Schrägstrich trennt die Ausgaben voneinander. Der zitierte Text richtet sich nach der jeweils zuerst genannten Ausgabe.

- DH Denzinger, Heinrich / Hünemann, Peter (Hg.): Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, 45. Auflage, Freiburg et al. 2017.
- MEGA Marx, Karl / Engels, Friedrich: Marx-Engels-Gesamtausgabe, 65 (von 114 geplanten) Bde., hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED und seit 1990 von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, 2. Auflage, Berlin 1975ff.
- MEW Marx, Karl / Engels, Friedrich: Werke, 44 Bde., hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED und vom Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung, Berlin 1956–2017.
- VAS Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1975ff.

Literatur

Adorno, Theodor W. / Horkheimer, Max

- 2014 Dialektik der Aufklärung [1944], in: Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften, Bd. 5: ›Dialektik der Aufklärung‹ und Schriften 1940–1950, hg. von Gunzelin Schmid Noerr, 4. Auflage, Frankfurt a.M., 11–290.

Altwater, Elmar

- 2015 Marx neu entdecken. Das hellblaue Bändchen zur Einführung in die Kritik der politischen Ökonomie [2012], 2. Auflage, Hamburg.

Amlinger, Carolin

- 2014 Die verkehrte Wahrheit. Zum Verhältnis von Ideologie und Wahrheit bei Marx/Engels, Lukács, Adorno/Horkheimer, Althusser und Žižek (LAIKatheorie 32), Hamburg.

Bayertz, Kurt

- 2018 Interpretieren, um zu verändern. Karl Marx und seine Philosophie, München.

Biancucci, Duilio

- 1987 Einführung in die Theologie der Befreiung (Evangelium konkret), München.

Boff, Clodovis

- 1986 Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung [1983] (Gesellschaft und Theologie: Fundamentaltheologische Studien 7), 3. Auflage, München/Mainz.
- 1987 Zum Gebrauch des »Marxismus« in der Theologie. Einige Thesen, in: Rottländer, Peter (Hg.): Theologie der Befreiung und Marxismus [1986], 2. Auflage, Münster, 37–44.

Boff, Clodovis / Boff, Leonardo

- 1984 Fünf grundsätzliche Bemerkungen zur Darstellung von Joseph Ratzinger, in: Orientierung 48 (1984), 99a–102b.
- 1987 Wie treibt man Theologie der Befreiung? [1986], 2. Auflage, Düsseldorf.

Buchbinder, Reinhard

- 1976 Bibelzitate, Bibelanspielungen, Bibelparodien, theologische Vergleiche und Analogien bei Marx und Engels (Philologische Studien und Quellen 84), Berlin.

Butler, Judith

- 2019 Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts [1993] (edition suhrkamp Neue Folge 737), Frankfurt a.M., 10. Auflage.

Denzinger, Heinrich / Hünermann, Peter

- 2017 (Hg.) Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, 45. Auflage, Freiburg et al.

Dussel, Enrique

- 1974 Caminos de la Liberación Latinoamericana, Bd. 2: Teología de la Liberación y Ética, Buenos Aires.

- 1985a Befreiungsethik. Grundlegende Hypothesen [1984], in: Ders.: Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Freiburg (Schweiz), 137–152.
- 1985b Lässt sich ›eine‹ Ethik angesichts der geschichtlichen ›Vielfalt‹ der Moralen legitimieren? [1981], in: Ders.: Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Freiburg (Schweiz), 153–165.
- 1985c Unterscheidung – Frage der Orthodoxie oder der Orthopraxis? [1978], in: Ders.: Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Freiburg (Schweiz), 231–247.
- 1988a Ethik der Gemeinschaft [1986] (Bibliothek Theologie der Befreiung: Die Befreiung in der Geschichte), Düsseldorf.
- 1988b Hacia un Marx desconocido. Un Comentario de los Manuscritos del 61–63 (Biblioteca del Pensamiento socialista), México D.F.
- 1989a Philosophie der Befreiung [1977], Argument: Hamburg.
- 1989b Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika [1986], Fribourg.
- 1990 El último Marx (1863–1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de »El Capital« (Biblioteca del Pensamiento socialista), México D.F.
- 1991 La Producción Teórica de Marx. Un Comentario a los Grundrisse [1985] (Biblioteca del Pensamiento socialista), 2. Auflage, México D.F.
- 1993 Las metáforas teológicas de Marx, Estella (Navarra).
- 1995a Theologie der Befreiung und Marxismus [1990], in: Ellacuría, Ignacio / Sobrino, Jon (Hg.): *Mysterium liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 1, Luzern, 99–130.
- 1995b Introducción a la Filosofía de la Liberación. Ensayos Preliminares y Bibliografía [1977/1979] (Contestación 6), 5. Auflage, Bogotá.
- 1996 Filosofía de la Liberación [1977], 4. Auflage, Bogotá.
- 1998 Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión (Colección Estructuras y procesos Serie Filosofía), 2. Auflage, Madrid.
- 2013 Erkenntnistheoretische Entkolonialisierung der Theologie, in: *Concilium* 49, 142–152.
- 2014 16 Tesis de Economía Política. Interpretación filosófica, Iztapalapa.

Dussel, Enrique / Hernandez, Clodovaldo

- 2016 Without Epistemic Decolonization, There is no Revolution (Interview), online: www.venezuelanalysis.com/analysis/12734.

Eagleton, Terry

- 2000 Ideologie. Eine Einführung [1991], Stuttgart/Weimar.

Eigenmann, Urs

- 1990 Am Rand die Mitte suchen. Unterwegs zu einer diakonischen Gemeindekirche der Basis, Fribourg (Brig.).
- 2019a Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit als himmlischer Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis, in: Ders. et al. (Hg.): Der himmlische Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis, Luzern/Münster, 117–230.
- 2019b Vorwort, in: Ders. et al. (Hg.): Der himmlische Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis, Luzern/Münster, 7–9.

Eigenmann, Urs / Füssel, Kuno / Hinkelammert, Franz J.

- 2019 (Hg.) Der himmlische Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis, Luzern/Münster.

Ellacuría, Ignacio

- 1987 Theologie der Befreiung und Marxismus. Grundlegende Reflexionen, in: Rottländer, Peter (Hg.): Theologie der Befreiung und Marxismus, 2. Auflage, Münster, 77–108.
- 1995a Geschichtlichkeit des christlichen Heils [1990], in: Ders. / Sobrino, Jon (Hg.): *Mysterium Liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 1, Luzern, 313–360.
- 1995b Utopie und Prophetie [1990], in: Ders. / Sobrino, Jon (Hg.): *Mysterium Liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 1, Luzern, 383–431.
- 1996 Das gekreuzigte Volk, in: Ders. / Sobrino, Jon (Hg.): *Mysterium liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 2, Luzern, 823–850.
- 2000a El reino de Dios y el paro en el tercer mundo [1982], in: Ders.: *Escritos teológicos*, Bd. 2 (Colección Teología latinoamericana 26), San Salvador, 295–305.
- 2000b Discernir »el signo« de los tiempos [1980], in: Ders.: *Escritos teológicos*, Bd. 2, San Salvador, 133–135.

- 2002 Espiritualidad [1983], in: Ders.: *Escritos teológicos*, Bd. 4 (Colección Teología latinoamericana 28), San Salvador, 47–57.
- 2011 Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum (Theologie der Dritten Welt 40), Freiburg i.Br. u.a.
- Fornet-Betancourt, Raúl
- 1988 Philosophie und Theologie der Befreiung (Lateinamerika-Solidarität 2), Frankfurt a.M.
- Fornet-Ponse, Thomas
- 2011 Zivilisation der Armut. Gibt es Wohlstand ohne Wachstum?, in: *Stimmen der Zeit* 229/8, 542–552.
- Franziskus (Papst)
- 2019 Brief »An das pilgernde Volk Gottes in Deutschland« (29.06.2019), Vatikanstadt, online: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/2019-108a-Brief-Papst-Franziskus-an-das-pilgernde-Volk-Gottes-in-Deutschland-29.06.2019.pdf [04.12.2020].
- Füssel, Kuno
- 1982 Sprache, Religion, Ideologie. Von einer sprachanalytischen zu einer materialistischen Theologie (Europäische Hochschulschriften 23/165), Frankfurt a.M. / Bern.
- 1986 Theo-politisches Nachwort, in: Hinkelammert, Franz Josef: *Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus* [1981], 2. Auflage, Münster / Freiburg (Schweiz), 327–330.
- 2019a Die bürgerliche Gefangenschaft der Theologie, in: Eigenmann, Urs et al. (Hg.): *Der himmlische Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis*, Luzern/Münster, 29–46.
- 2019b Marx und die Bibel. Eine längst anstehende Bestandsaufnahme, in: Eigenmann, Urs et al. (Hg.): *Der himmlische Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis*, Luzern/Münster, 47–64.
- Glenz, Tobias
- 2019 Bischof Hanke: Allein Strukturen zu ändern, bringt uns kein Heil (18.09.2019), online: <https://www.katholisch.de/artikel/22980-bischof-hanke-allein-strukturen-zu-aendern-bringt-uns-kein-heil> [04.12.2020].
- Gutiérrez, Gustavo
- 1990 Teología de la liberación. Perspectivas [1971] (Verdad e Imagen 120), 14. Auflage, Salamanca.

- 1992 *Theologie der Befreiung* [1971] (*Welt der Theologie*), 10. Auflage, Mainz.
- 2009 *Wo der Arme ist, da ist Jesus Christus*, in: Ders.: *Nachfolge Jesu und die Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung* (*Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte* 10), hg. von Mariano Delgado, Fribourg/Stuttgart, 43–60.

Hahn, Judith

- 2019 *Grundlegung der Kirchenrechtssoziologie. Zur Realität des Rechts in der römisch-katholischen Kirche*, Wiesbaden.

Haug, Wolfgang Fritz

- 1993 *Marx, Ethik und ideologische Formbestimmtheit von Moral*, in: Ders.: *Elemente einer Theorie des Ideologischen* (*Argument-Sonderband* 203), Hamburg, 151–175.

Heinrich, Michael

- 2005 *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung* [2004] (*theorie.org*), 3. Auflage, Stuttgart.
- 2016a *(Arbeits)werttheorie*, in: Quante, Michael / Schweikard, David P. (Hg.): *Marx-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart, 232b–238a.
- 2016b *Das Programm der Kritik der politischen Ökonomie*, in: Quante, Michael / Schweikard, David P. (Hg.): *Marx-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart, 71a–118b.
- 2016c *Grundbegriffe der Kritik der politischen Ökonomie*, in: Quante, Michael / Schweikard, David P. (Hg.): *Marx-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart, 173a–193b.
- 2017 *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Theorie* [1991], 7. Auflage, Münster.

Hinkelammert, Franz Josef

- 1986 *Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus* [1981], 2. Auflage, Münster / Freiburg (Schweiz).
- 2010 *Kritik der politischen Ökonomie, Religionskritik und Humanismus der Praxis*, in: *Marxistische Blätter* 48/2, 71–79.
- 2011a *Die Kritik der politischen Ökonomie, die Kritik der Religion und der Humanismus der Praxis*, in: Ders. (Hg.): *Der Fluch, der auf dem Gesetz lastet. Paulus von Tarsus und das kritische Denken*, Luzern, 183–202.

- 2011b Zu Clodovis Boff und seiner Kritik der Theologie der Befreiung, in: Ders. (Hg.): Der Fluch, der auf dem Gesetz lastet. Paulus von Tarsus und das kritische Denken, Luzern, 239–250.
- 2019 Der Mensch als höchstes Wesen für den Menschen. Jenseits der Ethik der neoliberalen Religion des Marktes, in: Eigenmann, Urs et al. (Hg.): Der himmlische Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis, Luzern/Münster, 65–96.
- 2020 Die Dialektik und der Humanismus der Praxis. Mit Marx gegen den neoliberalen kollektiven Selbstmord, hg. von der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Hamburg.
- Horst, Sander van der
- 2020 Counter-laboratories. Postcolonialism, Decoloniality and Decolonization, in: David, Paloma et al. (Hg.): Colonial Spheres, Decolonial Futures. A Collective Document based on the Seminar »Decolonial Studies and Political Philosophy«, Amsterdam 2020, 10–21.
- Jara, Daniel
- 2020 Enrique Dussel's »Otherness« and the Problem of the Euro-centric Totalized Epistemological System in Academic Theology, in: Revista Teología 57/133, 159–182.
- Kern, Bruno
- 1992 Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Mainz.
- 2013 Theologie der Befreiung (UTB 4027), Tübingen/Basel.
- Klinger, Elmar
- 1990 Armut – eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich.
- Kongregation für die Glaubenslehre
- 2021 *Responsum ad dubium* der Kongregation für die Glaubenslehre über die Segnung von Verbindungen von Personen gleichen Geschlechts (15.03.2021), online: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/03/15/0157/00330.html#ted> [16.03.2021].
- Kraus, Georg
- 2011 Frauenordination. Ein drängendes Desiderat in der katholischen Kirche, in: Stimmen der Zeit 136, 795–803.

Maier, Martin

- 2004 Karl Rahners Einfluss auf das theologische Denken Ignacio Ellacurías, in: Zeitschrift für katholische Theologie 126/1–2, 83–109.

Marx, Karl / Engels, Friedrich

- 1956ff. Werke, 44 Bde., hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED und vom Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung, Berlin 1956–2017.

- 1975ff. Marx-Engels-Gesamtausgabe, 65 (von 114 geplanten) Bde., hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED und seit 1990 von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin.

Metz, Johann Baptist

- 1980 Messianische oder bürgerliche Religion?, in: Ders.: Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums (Gesellschaft und Theologie: Forum Politische Theologie 1), München/Mainz, 2. Auflage, 9–27.

Mills, Frederick B.

- 2018 Enrique Dussel's Ethics of Liberation. An Introduction, London.

Miranda, José Porfirio

- 1974 Marx and the Bible. A Critique of the Philosophy of Oppression [1972], Maryknoll (New York).

Peter, Anton

- 1997 Enrique Dussel. Offenbarung Gottes im Anderen (Theologische Profile), Mainz.

Pittl, Sebastian

- 2018 Geschichtliche Realität und Kreuz. Der fundamentale Ort der Theologie bei Ignacio Ellacuría (Ratio fidei 67), Regensburg.

Quante, Michael

- 2017 A Traveller's Guide. Karl Marx' Programm einer Kritik der politischen Ökonomie, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 67/19–20, 4–9.

Rahner, Karl

- 1962 Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: Ders.: Schriften zur Theologie. Bd. V: Neuere Schriften, Einsiedeln et al., 115–135.

Ratzinger, Joseph

- 1996 Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, 3. Auflage, Stuttgart.

Richard, Pablo

- 1996 Apokalypse. Das Buch von Hoffnung und Widerstand. Ein Kommentar [1994], Luzern.

Rohbeck, Johannes

- 2006 Marx (RUB (Grundwissen Philosophie) 20308), Leipzig.

Rottländer, Peter

- 1987 Theologie der Befreiung und Marxismus [1986], 2. Auflage, Münster.

Sander, Hans-Joachim

- 2009 Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et Spes«, in: Hünemann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg i.Br., 581–886.

Schmitt, Alexander

- 2021 »Der Klassenkampf ist eine Tatsache und Neutralität in dieser Sache unmöglich«. Das Klassenkampf-Kapitel aus Gustavo Gutiérrez' »Theologie der Befreiung« und seine Reformulierung, in: Becka, Michelle / Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.): Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1971/2021). Zum bleibenden Impuls eines theologischen Klassikers (Salzburger Theologische Studien 64 – interkulturell 21), Innsbruck, 221–265.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz

- 1975ff. (Hg.) Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Bonn.

Sieferle, Rolf Peter

- 2011 Karl Marx zur Einführung [2007] (Zur Einführung 338), 2. Auflage, Hamburg.

Sobrino, Jon

- 1984 Christology at the Crossroads. A Latin American Approach [1976], 6. Auflage, Maryknoll (New York).
- 1995a Die zentrale Stellung des Reiches Gottes in der Theologie der Befreiung, in: Ders. / Ellacuría, Ignacio (Hg.): Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 1, Luzern, 461–504.

- 1995b Systematische Christologie. Jesus Christus, der absolute Mittler des Reiches Gottes, in: Ders. / Ellacuría, Ignacio (Hg.): *Mysterium liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 1, Luzern, 567–591.
- 1998 Christologie der Befreiung, Bd. 1 [1991], Mainz.
- 2007 Extra pauperes nulla salus – außerhalb der Armen gibt es kein Heil (21.11.2005), in: Ders.: *Der Preis der Gerechtigkeit*. Briefe an einen ermordeten Freund (Ignatianische Impulse 25), Würzburg, 105–109.

Santos, Boaventura de Sousa

- 2015 Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social [2009] (Sociología y política), hg. von José Guadalupe Gandarilla Salgado, 5. Auflage, México D.F.

Stahl, Titus

- 2016 Ideologiekritik, in: Quante, Michael / Schweikard, David P. (Hg.): *Marx-Handbuch*. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart, 238b–252b.

Venetz, Hermann-Josef / Vorgrimler, Herbert

- 1985 (Hg.) *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen*. Analysen zur Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der »Theologie der Befreiung«, Freiburg (Schweiz) / Münster.

Vieth, Andreas

- 2016 Philosophische Schriften, in: Quante, Michael / Schweikard, David P. (Hg.): *Marx-Handbuch*. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart, 31a–70a.

Weckel, Ludger

- 2011 (Hg.) *Die Armen und ihr Ort in der Theologie* [2008], 3. Auflage, Münster.

Wenzel, Knut

- 2008 (Hg.) *Die Freiheit der Theologie*. Die Debatte um die Notifikation gegen Jon Sobrino, Ostfildern.

4. Religion und intersubjektive Mitteilbarkeit	109
4.1. Inner- und interkonfessionelle Mitteilbarkeit	110
4.2. Mitteilbarkeit gegenüber dem Forum öffentlicher Vernunft	111
4.3. Grenzen und Chancen der Mitteilbarkeit	112
4.4. Die Katholizität evangelischen Glaubens	114
Siglen	114
Literatur	115
Religion zwischen Wahrheit und Ideologie	121
<i>Alexander Schmitt</i>	
1. Problemaufriss	121
2. Ideologiebegriff und -kritik bei Marx	125
2.1. Allgemeine materiale und formale Aspekte	126
2.2. Ideologie(-kritik) in der <i>Deutschen Ideologie</i>	129
2.2.1. Ausdruck und Reflexion gesellschaftlicher	
Verhältnisse (Camera-obscura-Modell)	130
2.2.2. Ideologie als Resultat der Arbeitsteilung	133
2.2.3. Ideologie als Ausdruck der Interessen	
gesellschaftlicher Klassen	134
2.3. Ideologiekritik im <i>Kapital</i>	135
2.3.1. Projekt einer <i>Kritik</i> der politischen Ökonomie	135
2.3.2. Implizite Ideologiekritik	138
2.3.3. Das ideologische Kernkonzept im <i>Kapital</i> :	
Der Fetisch (am Beispiel des Warenfetischs)	145
2.3.4. Weitere Formen ideologischer Verkehrrung	157
3. Ideologie und Wahrheit	168
3.1. Wahrheit als Negation von Ideologie	168
3.2. Marx'sche Ideologiekritik zwischen Externalität und	
Selbstreferentialität	174
3.3. Zwischenfazit: »Aktive Selbstreflexion«	
als wahrheitskriteriologische Synthesekategorie	176
4. Religion zwischen ideologiekritischer Wahrheit	
und Ideologie	176
4.1. Allgemeine wissenschaftstheoretische und methodologische	
Konsequenzen für die Theologie	176
4.2. Befreiungstheologie als ideologiekritische Theologie im	
Bezugsrahmen einer aktiv-selbstreflexiven	
Wahrheitskriteriologie	179

4.2.1. Überblick: Befreiungstheologie als neue ideologiekritische Art des Theologie-Treibens aus der Perspektive der Armen und Unterdrückten	179
4.2.2. Koextensivität von Heils- und Weltgeschichte	181
4.2.3. Praxis-Theorie-Dialektik und Praxisprimat	185
4.2.4. Befreiungstheologische Methodik	192
4.2.5. »Theologie als materialistische Theorie messianischer Praxis«	193
4.2.6. »Zivilisation der Armut/Arbeit« statt »Zivilisation des Reichtums/Kapitals«	200
4.3. Formalkategoriale Nicht-Selbstverständlichkeit oder: Kritik der Form theologischer Kategorien	201
5. Fazit	205
5.1. Marx, Geschichte und Reich Gottes	206
5.2. Leben als zentrales, praktisches Unterscheidungskriterium	210
5.3. Notwendigkeit einer epistemologischen Dekolonialisierung der Theologie	213
5.4. Ideologiekritik als ein zentrales, apokalyptisches Grundmoment der Frohen Botschaft für die Armen	217
Siglen	220
Literatur	220

Der postfaktische Wahrheitsbegriff zwischen politisierter und medialer Gewalt

Marlene Moschko-Peetz

1. Nietzsches Angriff auf den klassischen Wahrheitsbegriff	236
2. Trump durch die Brille Nietzsches betrachtet	242
3. Wahrheit als gruppenbezogene Self-fulfilling Prophecy oder als kollektives Aushandlungsgut?	245
4. Die Wahrheit in der ontologischen Krise	246
5. Korrespondenz bzw. Äquivalenztheorie	247
6. Kohärenztheorie	250
7. Konsenttheorie	254
8. Nützlichkeits-theorie	258
9. Zwischenfazit	262
10. Um der Wahrheit ein Zeugnis zu geben	265
11. Bekenntnis zu Jesus Christus als Korrektiv zur <i>post-truth</i> -Ära	281

Marlene Moschko-Peetz, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Dogmatik der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Alexander Schmitt, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Dogmatik der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (DFG-Projekt: »Menschwerdung Gottes im Zeitalter der Globalisierung. Marx'sche Ökonomiekritik bei Enrique Dussel und der Entwurf eines strukturalen Formats von Christologie und Soteriologie«).  0000-0002-1195-2643.

Torben Stamer, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl am Lehrstuhl für Systematische Theologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Susanne Talabardon, Prof. Dr., Professorin für Judaistik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.  0000-0002-0790-5502.

Christine Ulrich, Doktorandin am Lehrstuhl für Medienethik an der Hochschule für Philosophie München.

Marie-Theres Ultsch, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Thomas Wabel, Prof. Dr., Professor für Systematische Theologie an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.



University
of Bamberg
Press

In den gegenwärtigen, ›postmodernen‹ Zeiten mit zum Teil postfaktischen Tendenzen in Gesellschaft und Politik ist der Umgang mit Wahrheit hochaktuell. Dabei werden einerseits Wahrheiten definiert, die tendenziöse Meinungsbildungsprozesse forcieren, andererseits traditionelle Überzeugungen ganz grundlegend hinterfragt. Was universale Geltung beansprucht und Wahrheitsanspruch erhebt, scheint längst nicht mehr selbstverständlich zu sein. Im Zeitalter der Pluralität stellt sich vielmehr die Frage, ob es eine wahrheitsbezogene Universalität überhaupt geben kann. Davon sind nicht zuletzt die (jüdisch-christlichen) Theologien auf eine radikale neue Weise herausgefordert, die Frage nach ihrer Wahrheit bzw. ihrem Wahrheitsanspruch, nach Gott und ›dem Absoluten‹ zu kommunizieren und ihre diesbezüglichen Denkstrategien und Perspektiven in den öffentlichen Diskurs einzubringen.

Vor diesem Hintergrund reflektieren die Beiträge in vorliegendem Sammelband die theologische(n) Wahrheitsfrage(n) mit ihren kritischen Implikationen nicht nur in den Bereichen Theologie und Kirche, sondern auch aus der Sicht von Politik, Gesellschaft und Medien. Durch diesen multiperspektivischen Blick auf den Umgang mit Wahrheitsfrage(n) wird ein pluralitätsfähiges Diskurspanorama auf die zentrale Frage eröffnet: »Zählt Wahrheit heute noch?«



ISBN 978-3-86309-840-7



9 783863 098407

www.uni-bamberg.de/ubp